

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

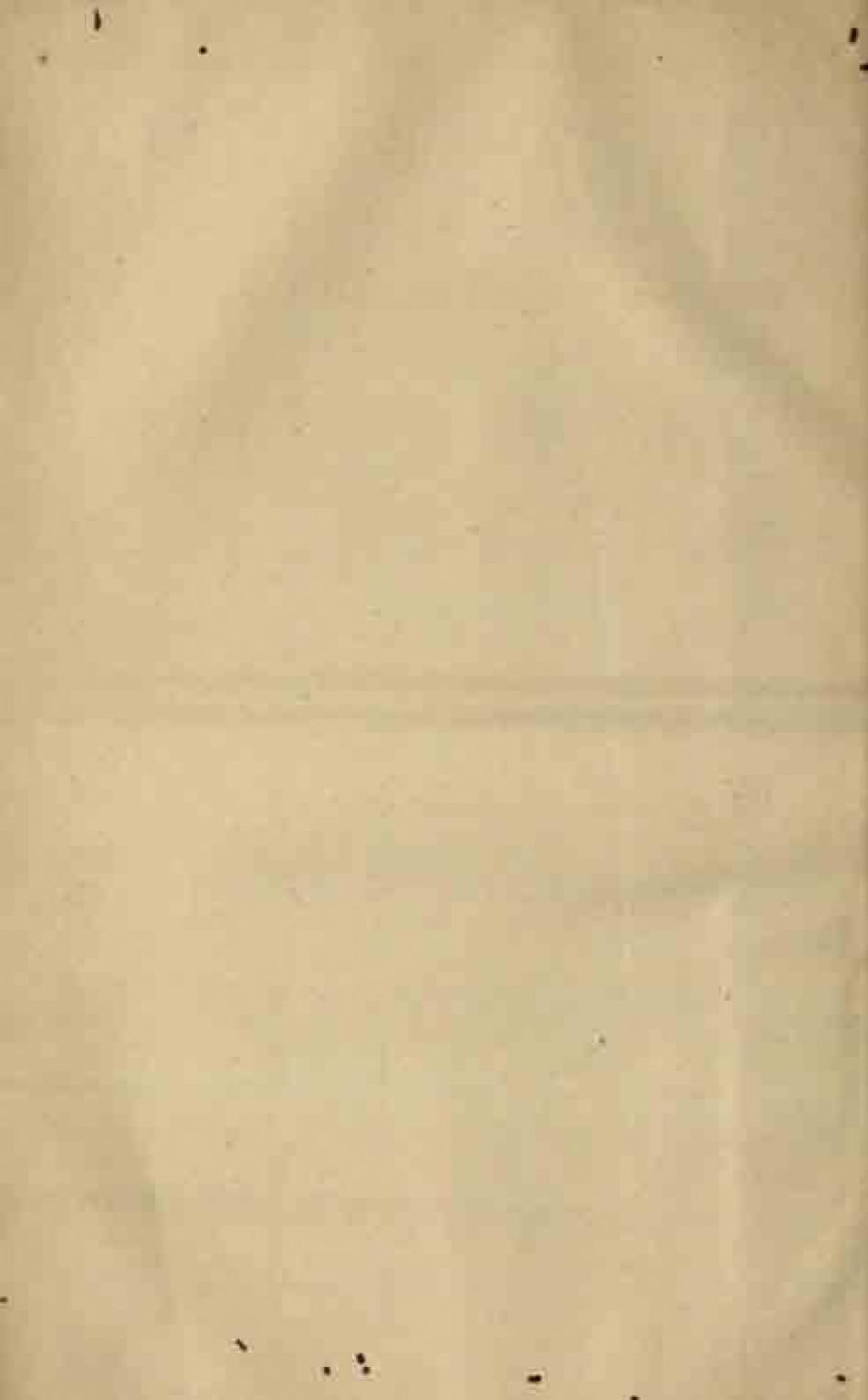
Call No. 891.05/Z.D.M.G.

Acc. No. 25853

D.G.A. 79.

GIPN—84—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.





Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Müller,

Dr. Schlottmann,

in Leipzig Dr. Krehl,

Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaction

von Prof. Dr. E. Windisch.

25853

Sechs und dreissigster Band.

891.05
Z. D. M. G.

Mit 3 Tafeln.

Leipzig 1882,

in Commission bei F. A. Brockhaus.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL

LIBRARY, NEW DELHI,

Acc. No. 25853 100-10000

Date.....20. 2. 57.....100-10000

Call No.....891.85/7 D.M. Gr.....100-10000

Inhalt

des sechs und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G.	I
Protokollarischer Bericht über die Generalversammlung zu Berlin	III
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1880	VIII
Personalmeldungen	X. XXI XLVIII
Verzeichniss der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w.	XI XXII XLIX
Eröffnungsrede des Präsidenten Prof. Dr. A. Mez	XXXI
Protokollarischer Bericht über die Generalversammlung zu Göttingen	XI
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1881	XLVI
Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1882	LVI
Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen	LXVII
Verzeichniss der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke	LXVIII

Der arabische Dialekt von Mōsil und Mārdin. Von A. Savio	I
Die Parzen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Göttergötter. Von A. Houtum-Schindler	84
Sanskritschreiben von Dr. Franz Teufel an Prof. Plüschke	89
Zu Nāṣir Chusrū's Rasenānām. In Text und Uebersetzung von Prof. Dr. Eibl. Von F. Teufel	94
Zur Le livre de la sūlāṭ, p. Nāṣir al-Dīn b. Khozrā. Par E. Yagouz Von F. Teufel	106
Armenien. III. Von H. Hilke-Haumann	115
Miscellanea. Von R. Habel	125

	Seite
Edessanische Inschriften. Mitgetheilt und erklärt von <i>Ed. Sachau</i>	112
Zu Chamisso's Radak-Vocabularium. Von <i>F. Hermann</i>	168
Aus einem Briefe des Herrn Dr. <i>Alois Führer</i>	171
<hr/>	
Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Literatur. Von <i>Karl Wieseler</i>	185
Abhandlung über das Licht von Ibn al-Haltan. Von <i>J. Baermann</i>	195
Der arabische Dialekt von Mōsel und Mārdin. Von <i>A. Socin</i>	238
Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist. Von <i>Ig. Goldziher</i>	278
Das Eigenthumsrecht nach muslimischem Rechte. Von <i>Baron v. Tornau</i>	385
Die persischen Bruchzahlen bei Belādhari. Von <i>M. J. de Goeje</i>	333
Ueber einige in Granada entdeckte arabische Handschriften. Von <i>R. Dozy</i>	342
Zur Trilinguis Zebadaea. Von <i>Ed. Sachau</i>	345
Der Adler mit dem Soma. Von <i>R. Roth</i>	353
Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter. Von <i>Th. Aufrecht</i>	361
Berichtigung	384
<hr/>	
Des 'Abd al-ghāni al-nābulusi Rahas von Damascus nach Jerusalem. Von <i>J. Güldenaster</i>	385
Abulwalid Ibn Ganāh und die neuhebräische Poesie. Von <i>W. Bachter</i>	401
Askara oder Schem hammepphorach, das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton. Von <i>Dr. Flüst</i>	410
Ueber das Mānava-Grihya-Sūtra. Von <i>P. v. Bradke</i>	417
Anwahl aus Nāzir Churran's Kayiden. Von <i>Hermann Ethé</i>	478
Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter. Von <i>Theodor Aufrecht</i>	509
Beiträge zur Kenntniss des Avesta. II. Von <i>Chr. Bartholomae</i>	560
Zur Textkritik des Awestā. Von <i>F. Spiegel</i>	586
Sendeschreiben von <i>Dr. C. Lang</i> an Prof. Fleischer	620
Études avestiques par <i>C. de Harlez</i>	627
Aus einem Briefe von <i>Dr. Goldziher</i> an Prof. Fleischer	641
Aus einem Briefe des Herrn Oberrath. <i>Dr. Inna Löe</i> an Prof. Fleischer	649
On some Nepalese Coins in the Library of the German Oriental Society. Von <i>Cecil Bendall</i>	651
Ueber die Erklärung des Wortes āgama im Vākyapadiya II. 1—6. Von <i>G. Bühler</i>	653
Orientalische Rüstungsstücke. Von <i>E. Rehwinkel</i>	655
Bemerkungen zu den von Th. Aufrecht in dieser Zeitschrift, Bd. 38, S. 361 fgg. mitgetheilten Strophen. Von <i>O. Böhltingk</i>	659
Bemerkungen über die Saka-Inschriften. Von <i>Franz Protorius</i>	661

	Seite
Bemerkungen zu den von Sachau herausgegebenen palmyrenischen und edessenischen Inschriften. Von <i>Th. Nöldeke</i>	664

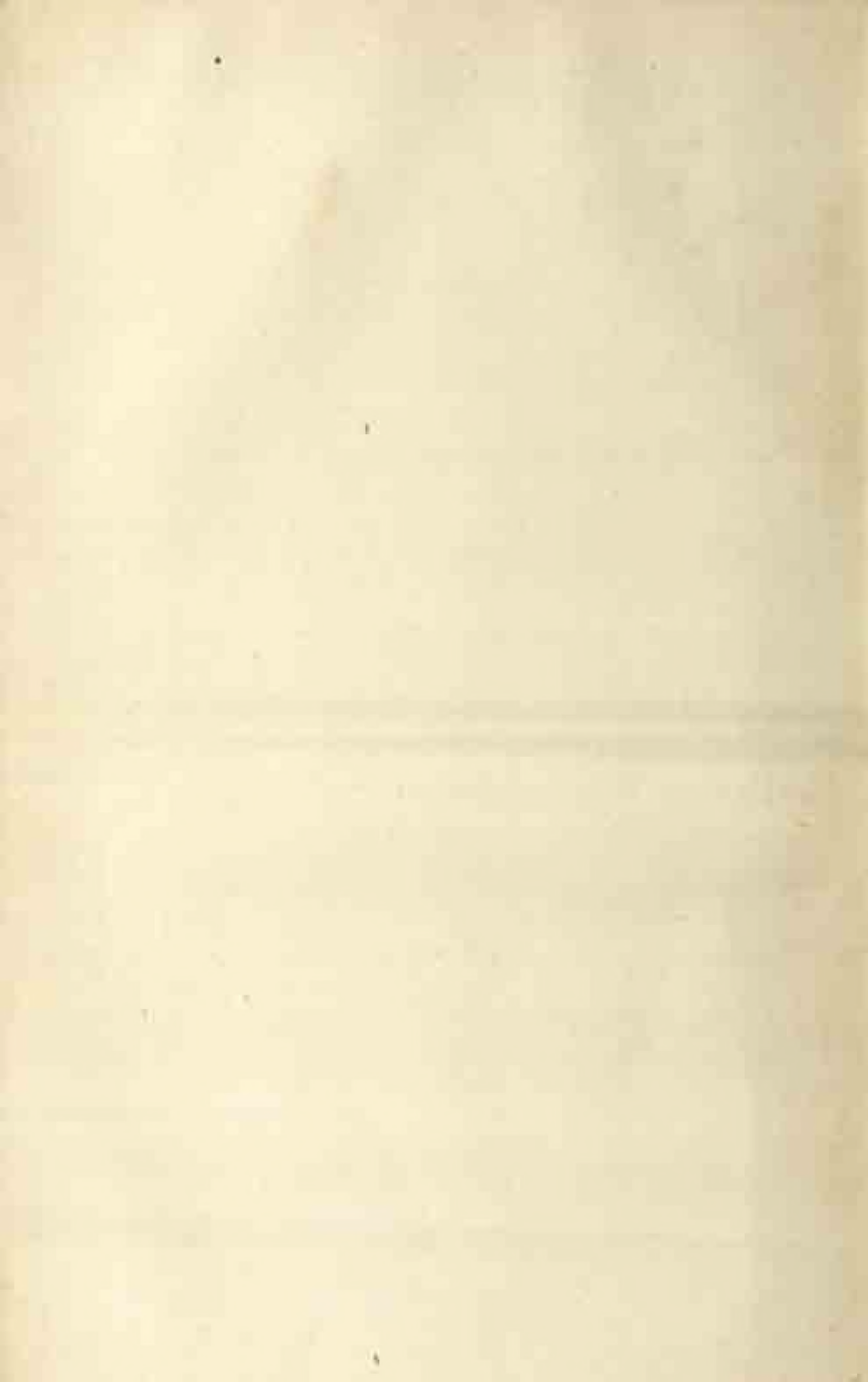
Anzeigen: Delitzsch's Wo lag das Paradies? angezeigt von <i>Th. Nöldeke</i>	173
— — Albert Socin's Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul, angezeigt von <i>Th. Nöldeke</i> . — W. Wright's edition of the chronicle of Joshua the Stylite, angezeigt von <i>Th. Nöldeke</i> . — Bernhard Stade's Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft, angezeigt von <i>E. Kautsch</i> . — Georg Ernst Hoffmann's Johannes der Abtrünnige, angezeigt von <i>E. Nestle</i> . — Friedrich Baethgen's <i>ܠܝܥܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܝܫܘܥ</i> oder Syrische Grammatik des Mar Elias von Tirmas, angezeigt von <i>E. Nestle</i> . — Bemerkungen zu A. Socin's Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul, von <i>Felix Liebrecht</i> . — Georg von der Gablentz' Chinesische Grammatik, angezeigt von <i>W. Grube</i> . — Ign. Gold-alber's As Israhel, angezeigt von <i>W. Bacher</i>	669

Die Silbialschrift. Von <i>H. Guthe</i>	725
---------------------------------------------------	-----

Die Verhandlungen des fünften Internationalen Orientalistencongresses	751
Der sechste Internationale Orientalistencongress	753
Erklärung. Von <i>J. Oppert</i>	753
Erklärung. Von <i>A. Müller</i>	754
Berichtigungen	754

Namenregister {	756
Sachregister {	

Tafeln:	Zu Seite
Edessenische Inschriften	142
Orientalische Rüstungsstücke	655
Die Silbialschrift	725



Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

1847

Printed by J. H. B. & Co. at the Press of the
University of Cambridge

Generalversammlung zu Berlin.

Protokollarischer Bericht

über die bei Gelegenheit des 5. Internationalen Orientalistencongresses zu Berlin am 16. Sept. 1881 abgehaltene
Generalversammlung d. D. M. G.

Berlin, Freitag den 16. Sept. 1881.

Prof Dillmann eröffnete die Sitzung $\frac{1}{4}$ nach 2 Uhr und forderte die Herren Prof. Jacobi und Nowack auf das Protokoll zu führen und erteilte sodann Herrn Prof. Schlotmann das Wort zur Erstattung des Secretariatsberichts¹⁾. Prof. Windisch gibt Nachricht über die Redaction des Zeitschrifts und der von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften²⁾. Prof. Dillmann schließt daran das Deditorium, dass statt der alten Lindelschen Typen des Götter die von Brockhaus eingeführt werden. Prof. Sachse wünscht die Anschaffung der Estrangelo-Typen, die Prof. Nöldke vorläufig noch für unthunlich hält. Prof. Strack vermisst unter den von Rodentz angegebenen Schriften, die mit Unterstützung der Gesellschaft veröffentlicht werden, die von Stade herausgegebene alttestamentl. Zeitschrift, was nach Prof. Windisch nur darin seinen Grund hat, dass ihm eine amtliche Nachricht über die Ausführung der Unterstützung noch nicht angekommen ist. Uebershaupt hält Prof. Strack die Unterstützung dieser Zeitschrift nicht für richtig im eigenen Interesse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Im Namen des Vorstandes rechefertigt Prof. Schlotmann den Beschluss desselben. Prof. Nöldke betont, dass dem Vorstand die Aktivitätsfreiheit gewahrt werden müsse, nur in dringenden Fällen dürfe die Versammlung eine Kritik üben. Für Prof. Müller erstattet Prof. Schlotmann den Bibliotheksbericht³⁾ und Prof. Windisch gibt eine Uebersicht über den Stand der Vereinskasse; worauf die Decharge erteilt wird. Prof. v. d. Gabelente wird durch Acclamation, als nach den Statuten in Leipzig amadiges Mitglied, in den Vorstand gewählt, die vier ausstretenden Mitglieder wurden wiedergewählt: Patt mit 42, Wästenfeld mit 34, Nöldke mit 40, Gildemeister mit 41 Stimmen, ausserdem sollen auf Pryn 1, Dillmann 2,

1) S. Beilage A.

2) S. Beilage B.

3) S. Beilage C.

IV Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Berlin.

Soria 4, Weber 1, Sachau 1, Schrader 1, Tharbocke 1 Stimme.
Prof. Nüdecke stellt den Antrag, dass die nächste Generalversammlung am Ort der Philologenversammlung abgehalten werde. Die Wahl des Präsidenten der nächsten Versammlung wird dem geschäftsführenden Vorstand der Gesellschaft überlassen.

Dillmann als Vorsitzender.

H. Jacobi

Schlattmann

Sowack

als 2. Secr. der D. M. G.

Windisch

Beilage A.

Secretariatsbericht 1880—81.

Beigetreten sind der D. M. G. in dem verwichenen Jahre 18 Mitglieder und die K. Universitätsbibliothek in Greifswald.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die folgenden Mitglieder, von denen mehrere zu den hervorragendsten Zielen unserer Wissenschaft gehörten:

Die Ehrenmitglieder: Dr. von Dorn in St. Petersburg, Prof. Dr. Baney in Göttingen.

Die ordentlichen Mitglieder: Adalbert Kuhn in Berlin; Mögling, Pfarrer in Esslingen; Jaromir Kolut, Dozent an der Universität Prag; Professor Neuschmann in Königsberg; Dr. Pius Zingerle, Subprior des Stiftes Marienberg in Tyrol.

Im März d. J. wurde uns plötzlich und unerwartet durch eine nach wenigen Tagen tödliche Krankheit in voller Manneskraft ein Mitarbeiter in besonderem Sinne des Wortes, der Prof. Dr. Luth entzogen, der seit October 1873 Mitglied des Vorstandes gewesen war und bis October 1879 die Redactionsgeschäfte unserer Zeitschrift mit vieler Treue und Umsicht geleitet hatte. Als thätiger Arbeiter auf dem Gebiete arabischer Sprache und Literatur hatte er sich bereits bewährt; was Weiteres und Grösseres von ihm erwartet werden durfte, ist von befreundeter Seite in welchthätiger Erinnerung dargelegt worden. Ich habe hier insbesondere im Namen des geschäftsführenden Vorstandes seine langjährige eifrige Mitarbeit dankend hervorzuheben.

Auf unser Ersuchen hatte Herr Prof. Krehl die Güte, an Stelle des Dahingeschiedenen, vor welchem er 8 Jahre hindurch die Zeitschrift der D. M. G. redigirt hatte, uns seine Mitwirkung zunächst bis zur gegenwärtigen Generalversammlung zu schenken.

Vom Jahrgange 1880 unserer Zeitschrift wurden geliefert: an Mitglieder der Gesellschaft 479 Exemplare, an gelehrte Gesellschaften und Institute 23, an verschiedene Buchhandlungen 135, zusammen 647.

Statistengemässe ist hier ferner mitzutheilen, dass das Fleischer-Stipendium zum 1. März d. J. durch Herrn Geh. Rath Prof. Dr. Fleischer an Herrn Dr. Hermann Gies, Druggman bei der Kaiserlich Deutschen Gesandtschaft in Constantinopel im Betrage von M. 400,50 ertheilt worden sei und dass der Bestand der Stiftung darnach M. 9557,16 betrug.

Am 8. Jan. d. J. feierte der Herr Kirchenrath Löbe in Rasephas bei Altenburg sein fünfzigjähriges Doctor-Jubiläum. Einer der ältesten Mitglieder

unserer Gesellschaft, der in derselben als verdienstvoller germanistischer Forscher den Zusammenhang dieses seines wissenschaftlichen Gebietes mit dem orientalistischen gleich zu Anfang in dankenswerther Weise vertret. Der Secretär drückte ihm durch ein Gratulationschreiben im Auftrage und Namen des geschäftsführenden Vorstandes dessen warme Theilnahme aus.

Die gleiche Feier beging am 17. Febr. Herr Prof. Dr. Wüstenfeld in Göttingen, einer der Mitbegründer der Gesellschaft, der dreizehnte unter allen eingeschriebenen Mitgliedern, der in unermüdlicher Thätigkeit durch Edition und Bearbeitung wichtiger arabischer Texte sich ein hohes allgemein anerkanntes Verdienst erworben hat. Der geschäftsführende Vorstand theilte sich an der Feier durch Übersendung einer hochachtungsvollen Visitenkarte.

In meinem vorjährigen der Berliner Generalversammlung erstatteten Bericht legte ich dieser die seitens des geschäftsführenden Vorstandes in Betreff des nächsten internationalen Orientalisten-Congresses gepflogenen Verhandlungen und deren Resultate, so wie darauf sich knüpfende, auf die nächste Generalversammlung berufende Anträge vor (s. Zeitschr. XXXV S. XXI ff.). Diese Anträge wurden genehmigt. Dass wir die uns dadurch übertragene Mandate erfüllt haben, liegt Ihnen in der gegenwärtigen Versammlung und deren geachtetem Präsidium vor Augen.

Berlin d. 16. Sept. 1881.

Schleiermann.

Beilage B.

Redactionsbericht für 1880—1881.

Wir entnehmen demselben nur die Angaben über die auf Kosten der Gesellschaft im Jahre 1881 erschienenen oder im Druck befindlichen Publikationen. Der 35. Band der Zeitschrift ist in den Händen der Mitglieder, ebenso

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr 1878, herausg. von *Ernst Kuhn*. Erste Hälfte. [Die zweite Hälfte ist gleichfalls zum Theil gedruckt.]

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr 1879, herausg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller*.

Ferner ist erschienen:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band, No. 4: Das Septagesimale des Haila, herausg. von *Albrecht Weber* (52 *M.* für Mgl. d. D. M. G. 24 *M.*). Derselbe der Gesamttitel des VII. Bandes.

VIII. Band, No. 1: Die Vokalschwachheiten in den Recensionen des Qiyadha und eines Ungenannten, herausg. von *Heinrich Uhlig* (8 *M.* für Mgl. d. D. M. G. 6 *M.*).

Weiter ist erschienen:

Matirāyaṇi Samhitā, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. Erstes Buch (8 *M.* für Mgl. d. D. M. G. 6 *M.*).

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft [herausg. von A. Müller.] II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes (3 *M.*, für Mitgl. 4. D. M. G. 1 *M.* 30 *g*)

Im Druck befindlich und ziemlich vollendet ist das 6. Heft von Jahn's Ausgabe des Ibn Ja'is, ebenso W. Wright's Index zum Kāmil. Ferner ist im Druck befindlich Thorbecke's Ausgabe der **Mafaddalijāt**.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1880—1881.

Das verflussene Jahr hat uns die endliche Vollendung des gedruckten Bibliothekskataloges gebracht, dessen zweiter Theil, dank der gütigen Beihilfe mehrerer Mitglieder der D. M. G., fast in jeder einzelnen der sehr verschiedenartigen Abtheilungen mit der Ausführlichkeit eines catalogus tatsächlich hergestellt werden konnte. Wie in der Vorrede zu dem Hefte, so bitte ich auch an dieser Stelle allen diejenigen, welche bereitwillig und ausdauernd sich der nicht immer anziehenden Aufgabe gewidmet haben, im Namen des Gesellschaftsvorstandes den aufrichtigsten Dank auszusprechen zu dürfen.

Gleich in den ersten des Geschäftsjahrs fiel die Uebersiedlung der Sammlungen in das neue Local, welches die Fürsorge der unserer Gesellschaft allzeit mit entgegenkommendem Wohlwollen geneigten Königlich Preussischen Behörden in dem längst vollendeten Bibliotheksgebäude der Hallschen Universitäts- und zur Verfügung gestellt hat, auf dessen Beschaffenheit, vorzüglich im Vergleich mit den früheren Räumlichkeiten, ebenso die Verwaltung ersichtlich als die Zugänglichkeit vermehrt. Auch hierfür sei der schuldige Dank der Gesellschaftsvorstände heute wiederholt.

Der Zuwachs zu unseren Beständen ist im letzten Jahre nicht unbefriedigend gewesen. Wieder konnten einige Lücken in den Zeitschriften ausgefüllt werden, theils durch weiteres Entgegenkommen einiger unserer Correspondenten, theils vermittelt des zu diesem Zwecke vor drei Jahren bewilligten und bisher noch nicht vollkommen aufgearbeiteten Ergänzungsfonds. Durch Austausch von Doubletten wurden eine Anzahl Werke besonders aus der älteren Litteratur gewonnen; mehrere besonders werthvolle Publicationen neuerer Zeit, wie Ferguson's *Cave Temples* und Rien's *Catalogue*, verdanken wir wiederum der stets durch theilnehmende Freunde neu angeregten englischen Freigebigkeit. Auch das Interesse der deutschen Gesellschaftsmitglieder für die Bibliothek scheint — wenn wir nicht etwa in vortheilhaftem Optimismus befangen sind — in einer allerdings weiteren Aufschwunges noch in höherm Grade bedürftigen Haltung begriffen. So haben wir denn im Ganzen den Eingang von 274 Büchersendungen zu verzeichnen gehabt, einer Anzahl, welche fast die durch besondere Verhältnisse gesteigerten Accessionen des Jahres 1879—80 erreicht: da setzt sich aus 142 Fortsetzungen und 112 neuen Werken zusammen. Ein besonders werthvolles Vermächtnis ist endlich der Handschriftensammlung zugekommen: das grösste

Theil von Loth's wissenschaftlichem Nachlass haben die Aeltern der Heimgegangenen unserer Gesellschaft überwiesen, deren Vorstände dasselbe so lange angehört hatten. Mögen die Ergebnisse der Lebensarbeit des zu früh verstorbenen Forschers, in ausgedehntester Gestalt wie sie wissenschaftlicher Benutzung hier zugänglich gemacht werden, für die Wissenschaft, welcher er eine unablässige und selbstlose Thätigkeit gewidmet, nicht ohne Frucht bleiben.

Anwesende Mitglieder und Gäste der D. M. G. 1)

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------|
| 1) Dillmann. | 27) Thiesen. |
| 2) Jacobi. | 28) R. Rosi. |
| 3) Nowack. | 29) Erman. |
| 4) Weber. | 30) Dr. K. Kossler. |
| 5) Schleitmann. | 31) H. Hirschfeld. |
| 6) Windisch. | 32) H. Wenzel. |
| 7) Dr. Strauss. | 33) A. H. Sayce. |
| 8) Dr. L. v. Schroeder. | 34) C. P. Tiele. |
| 9) Th. Nöldeke. | 35) E. A. Budde. |
| 10) E. Prym. | 36) O. Donner. |
| 11) E. Schrader. | 37) Manigk. |
| 12) Herm. L. Strack. | 38) Zimmer. |
| 13) A. Soehn. | 39) Zachariæ. |
| 14) Dr. Ch. Michel. | 40) Dr. M. di Martin. |
| 15) Dr. prof. E. M. W. Peir. | 41) Dr. Wilhelm Gutz. |
| 16) Dr. prof. Leo Schaeffer. | 42) Dr. W. Portsch. |
| 17) Friedrich Baethgen. | 43) Prof. Dr. W. Volsk. |
| 18) Prof. Steintal, Berlin. | 44) Dr. Hermann Brunnhofer. |
| 19) v. d. Gabelenta. | 45) Dr. J. Klatt. |
| 20) M. J. de Goeje. | 46) Dr. Rillebrandt. |
| 21) Victor v. Rosen, St. Petersburg. | 47) R. Garbe. |
| 22) Bronsle. | 48) C. Bezold. |
| 23) Marx. | 49) Thorbecke. |
| 24) Lucien Gauthier (Lausanne). | 50) R. L. Bensly. |
| 25) K. Kautsch, Tübingen. | 51) Ed. Sachau. |
| 26) E. Kuhn. | 52) Kleinert. |

1) Die Aufzählung erfolgt nach der eigenhändigen Hineinschreibung. Die in Klammer gesetzten Namen gehören den Gästen der D. M. G. an.

Ex tract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1880.

Einnahmen.

23346	RM 33	4	Kassenbestand vom Jahre 1879.
181	RM	—	4 auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für die Jahre 1877 bis 1879
6146	—	15	4 Jahresbeiträge dorendian für 1880.
6327	—	15	4
10	—	70	4 Vermögens-Zuwachs des Finkcher-Schpendli pro 1880, lt. statutenmäßig darüber gestifteten hessensern Kassa-Buch und geprüften Abschluss.
9557	RM	16	4 Bestand nach der Rechnung pro 1880.
9346	—	46	4
10	RM	70	4 Zuwachs des Finkcher-Schpendli w. o.
477	—	65	4 Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. O. Creditanstalt zu Leipzig ausgeliehen Geldern.
61	—	45	4 zurückgestattete Anlagen.
—	—	45	4 Leihsum durch Correspondenzen u. auf eingelegene Wechsel und Checks.
2745	—	—	4 Unterstüßungen, als:
345	RM	—	4 (200 d. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.

Ausgaben.

10229	RM 08	4	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band XXXIV ^{ter} , der „Abhandlungen f. d. K. d. M. VII. Bd. No. 4 ^{te} “, von „Hrn. Dr. C. G. Müller zu Zimmern“ (München, ed. Jahr. Heft 5 (S. 100) des „Wissenschaftl. Jahresberichts f. 1878, erste Hälfte“ und von „Accidenten“.
61	—	—	4 Unterstüßung ortsmallicher Druckwerke
2987	—	86	4 „Donaruro, als:
1498	RM	84	4 für „Zeitschrift Bd. XXXIV“.
1189	—	—	4 „Abhandlungen f. d. K. d. M. VII. Bd. No. 4 ^{te} “
240	—	—	4 „former, f. „Wissenschaftl. Jahresberichts“ für 1878/79“
60	—	—	4 für Revision von „Hrn. Dr. C. G. Müller, ed. Jahr, Heft 5“
2987	RM	86	4 w. o.

150	—	—	4 Reaktionen zu Vorstandsmitteln zur Gegenleistung in Stille.
1440	—	—	4 Honorare für Redaction d. „Zeitschrift“, sowie für sonstige Geschäfterung an die Beamten der Gesellschaft und den Redactionsausschuss.
104	—	40	4 zur Compilierung d. Bibliothek d. Ges. in Halle, d. Canto der dafür von d. Generalversammlung in Hamburg, bzw. vom Vorstande bewilligten Mittel.

629 „ 09 „	für Buchbinderarbeiten (incl. deren für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle)
285 „ 87 „	für Forts, Druckten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.
4 „ 50 „	für Ausfertigung von 9 Stück Diplomen.
93 „ 45 „	Insgesamt (für Angelegen, Wechselstempel u. Courondiffenzen, für Entnahmen d. Bibliothek d. Ges., Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Lesale, für Aufwartung u. für Klatsch u. Einbaltage).
1171 <i>RM.</i> 05 <i>S.</i>	Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, 11. Rechnung vom 28. Juli 1881
132 „ 20 „	ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten sind in der Rechnung bezeichnet sind
1038 „ 85 „	darnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provisen derselben auf den Absatz von der „Zeitschrift“, den „Abhandlungen“ etc., 11. Rechnung vom 28. Juli 1881.
1727 <i>RM.</i> 10 <i>S.</i>	Satzsumme

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassier.

1600 „ — „	von der Königl. Preuss. Regierung
900 „ — „	„ „ „ „ „ „ „ „
2745 <i>RM.</i> — <i>S.</i>	Scheine „
1171 <i>RM.</i> 05 <i>S.</i>	durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. 11. Rechnung v. 28. Juli 1881 gedeckten Ausgaben.
2003 „ — „	Barzahlung derselben vom 28. Juli 1881
4174 „ 05 „	
3712 <i>RM.</i> 68 <i>S.</i>	Satzsumme. Hiervon ab:
1727 „ 10 „	Summe der Ausgaben, verbleibend:
1905 <i>RM.</i> 58 <i>S.</i>	Bestand. (Davon: 9900 <i>RM.</i> — <i>S.</i> in hypothekensicheren Geldern.
957 „ 16 „	Vermögensbestand d. Friesche-Stipendii und 448 „ 42 „ bares)
12005 <i>RM.</i> 58 <i>S.</i>	86 „ 00

Königl. Universitäts-Kassen-Regulant Boitzsch in Halle, als Mannant

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

- 1013 Herr Dr. J. anser, Regierungs- und Schulrath in Merseburg.
 1014 „ Georges D. Sarscock, Dragonen des k. deutschen Consulate in Beirut.
 1015 „ Waldemar Eitel, cand. theol. in Berlin.
 1016 „ Karl Ehrenberg, stud. philol. in Leipzig.
 1017 „ Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London.
 1018 „ Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg.
 1019 „ Dr. Christian Sconck Hergrenje in Leliden.
 1020 „ Dr. F. M^c Curly, Princeton, New Jersey, N. A.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist eingetreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek zu Kiel.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die Ehrenmitglieder Herrn Dr. Johann Paul Freiherrn von Falkenstein, K. S. Staatsminister a. D., Excellenz, † den 14. Jan. 1882, und Dr. John Muir, † den 7. März 1882. Ferner ihre ordentlichen Mitglieder Se. Durchlaucht Dr. Friedrich Graf Noer, † den 25. Dec. 1881, Herrn Professor Dr. Reddlob in Hamburg, † den 28. Febr. 1882.

Berichtigung.

Auf den ausdrücklichen Wunsch des Herrn Dr. Johannes Rödiger in Königsberg berichtigen wir die Mittheilungen in Bd. 28, p. XV dahin, dass Herr Prof. Dr. Emil Rödiger am 15. Juni 1874 gestorben ist.

Verzeichniss der bis zum 6. Februar 1882 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 155 a [77] ¹⁾. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXV. Bd. IV. Heft. Leipzig 1881. 8.
2. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XVIII. No. 2. Août-septembre 1881. No. 3. Octobre-novembre-décembre 1881. Paris. 8.
3. Zu Nr. 217 [166]. American Oriental Society. Proceedings at New Haven. October 26th. 1881. 8.
4. Zu 294 a [12]. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. XCVII. Band. Heft I—III. XCVIII. Band. Heft I, II. Wien 1880, 1881.
5. Zu Nr. 593 a (15) [1107]. Bibliotheca Indica. No. 105. The Sārya-Siddhānta, with its Commentary the Gāthārtiṭha-Prakāśaka. Ed. by Fitz-Edward Hall, with the Assistance of Pundit Rāpā Deen Sāstrī. Fasc. II. Calcutta 1854. 8.
6. Zu Nr. 593 a (22) [970]. Bibliotheca Indica. No. 106, 231. N. S. No. 466. The Sāhita of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mādhyama Āchārya. Ed. by Mahānāthān Nāgārāṭan, Fasc. XI. XXVII. XXXII. Calcutta 1873—1881. 8.
7. Zu Nr. 593 e (1) [1668]. Bibliotheca Indica. No. 121. Wākidy's History of Muhammad's Campaigns, by Abū 'Abd. Ōllāh Mohammad Bin Omar [sic] Al-Wākidy. Ed. by Alfred von Kremer. Fasc. IV. Calcutta 1855. 8.
8. Zu Nr. 593 e (2) [1622]. Bibliotheca Indica. No. 62. „The Fotūḥ Al-Shāmī“ being an Account of the Muslim Conquests in Syria. By Abū Ismā'īl, Mohammad bin 'Abd. Allāh, al-Azīl al-Baḡrī. Ed., with a few Notes. By W. N. Lees. Fasc. II. Calcutta 1854. 8.
9. Zu Nr. 593 e (3) [1648]. Bibliotheca Indica. [Old Series.] No. 61. 69. 75. 83. 86. 93. 101. 106. 111. 123. 128. 136. 138. 205. 207—3. 211. 214. 216. 240. 242. A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar. Edited, in Arabic, by Mawlawies Mohammad Wajīḥ, 'Abd-al-Haqq, and Ghulam Qādir and Dr. A. Sprenger [später] by Mawlawi 'Abd-al-Hai. Fasc. I—XIII (= Vol. I. II. 1. 2. Vol. IV. Fasc. 1—7. Vol. III, No. 1. Vol. II, 3. Calcutta 1855—1880.

1) Die in eckige Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

XII *Verz. der für die Bibliothek der D.M.G. eingeg. Schriften u. s. w.*

10. Zu Nr. 593 c (4) [1671]. *Bibliotheca Indica*. No. 56, 98, 102, 103. The Conquest of Syria commonly ascribed to Abū 'Abd Allāh Moḥammad b. 'Omar al-Wāqidi. Ed. with Notes by *Wm. N. Lees*. Fasc. 3—6. Calcutta [1854]. 8.
11. Zu Nr. 593 c (5) [1499]. *Bibliotheca Indica*. No. 56. A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musalmāna. Ed. by *Mawlāy Moḥammad Wajih*, *Mawlāwī 'Abd al-Ḥaqq* and *Gholām Kādir* and *Dr. A. Sprenger*. Fasc. 1st. [Calcutta] 1855. Fol.
12. Zu Nr. 593 c (6). *Bibliotheca Indica*. No. 58. *Soyāṭy's Itqān* on the Exegetic Sciences of the Qurān. Ed. by *Mawlāwī Saīdeedood Deen Khān* and *Baheerood-Deen*, with an Analysis by *Dr. A. Sprenger*. Fasc. IV. Calcutta 1855. 8.
13. Zu Nr. 593 c (7). *Bibliotheca Indica*. No. 60, 107. *Tūry's* List of Shy'ah Books and 'Alam al-Hodā's Notes on Shy'ah Biography. Ed. by *Dr. A. Sprenger*, *Mawlāy 'Abd al-Ḥaqq* and *Mawlāy Gholām Qādir*. Fasc. I. IV. [Calc. 1855. 1855. 8.
14. Zu Nr. 594 a (5) [1081]. *Bibliotheca Indica*. New Series, No. 470. The *Mīmāṃsā Darśana*, with the Commentary of Śāvara Svāmīn, edited by *Maheśchandra Nyāyaratna*. Fasc. XVI. Calcutta 1881. 8.
15. Zu Nr. 594 a (13) [968]. *Bibliotheca Indica*. New Series, No. 500. *Goḷḍīya* [sic] *Grīhya Sūtra*. With the Commentary by the Editor. Ed. by *Chandrasekhara Tārkalāṅkāra*. Fasc. V. Calcutta 1874. 8.
16. Zu Nr. 594 a (37). *Bibliotheca Indica*. New Series, No. 471. The *Nirukta*. With Commentaries. Edited by *Paṇḍit Satgurunātha Śāstrī*. Fasc. IV. Calcutta 1881. 8.
17. Zu Nr. 594 a (40). *Bibliotheca Indica*. New Series, No. 469. The *Śrūta Sūtra* of Apastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta ed. by *Richard Garbe*. Fasc. II. Calc. 1881. 8.
18. Zu Nr. 594 b (6) [745]. *Bibliotheca Indica*. New Series — No. 22. The *Tārīkh-i Balukh* — containing the Life of Masūd, Son of Sultan Mahmūd of Ghaznī. Ed. by *W. H. Morley*. Fasc. 1. [Calcutta.] 1862. 8.
19. Zu Nr. 594 b (15) [748]. *Bibliotheca Indica*. No. 164. The *Muntakhab al-Jubāh* of Khāfī Khān. Ed. by *Mawlāwī Kabīr al-Dīn Ahmad*. Part II. Fasc. IX. Calcutta 1869. 8.
20. Zu Nr. 594 b (17) [745]. *Bibliotheca Indica*. New Series, No. 57, 58, 62, 64, 65. The *Muntakhab al-tawārīkh* of Abū al-Qāḍī b. al-Malik Shāh al-Balukhī. Ed. by *W. N. Lees*, and *Mawlāwī Kabīr al-Dīn Ahmad*, and *Munshi Ahmad Ali*. [Vol. II.] Fasc. I—V. Calcutta 1861—1865. 8.
21. Zu Nr. 692* [2628]. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*. November, December, 1881. January, February 1882. London. 8.
22. Zu Nr. 442 a [26]. *Monatsbericht der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Juli & August, September & October. November 1881. Berlin 1881. 8.
23. Zu Nr. 937 [162]. *The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1881. No. XXXIX. Vol. XV. Bombay 1881. 8.
24. Zu Nr. 1044 a [160]. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Vol. XXIX. 1880 [Titel u. Index]. — No. II. 1862. — No. III. 1863. — Part II. 1865. [Titel u. Index]. — Vol. I. Part I, Nos. III & IV. Part II, No. III. IV. 1861. Calcutta 1861—1861. 8.

25. Zu Nr. 1044b [161]. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. XI. December, 1867 — 1d. Titel und Index. Calc. 1867—1868. 8. — No. X. December, 1873. Calcutta 1873. 8.
26. Zu Nr. 1422a [67]. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLII. 2e stuk. Batavia 1880. 4.
27. Zu Nr. 1422b [68]. Nieuwen van de Algemeene en Resinaire-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XVIII. 1880. No. 1—3. Batavia 1880. 8.
28. Zu Nr. 1456 [69]. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXVI. Afv. 2—4. Batavia 1880. 8.
29. Zu Nr. 1521a [2620]. Bulletin de la Société de Géographie. Avril, Mai, Juin, Juillet 1881. Paris 1881. 8. — Société de Géographie. Comptes rendus des séances. Séance du 6 Janvier 1882. 8.
30. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Vierde Volgreeks. Vijfde Deel — 1e Stuk. 's Gravenhage 1881. 8.
31. Zu Nr. 1881 [150]. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars „Frauenkolster Stiftung“. Breslau, am Gedächtnistage des Stifters, den 27. Januar 1882. Voran geht: Materialien zur Entwicklung der alt-jüdischen Zeitrechnung im Talmud von B. Zuckermann. Breslau 1882. 8.
32. Zu Nr. 1884b [106]. Reis in Oost- en Zuid-Borneo van Korte naar Banjer-massin, ondernomen op last der Indische Regeering in 1879 en 1880 door Carl Doek. Met historische Inleiding over Korte en de betrekkingen van dit leenrijk tot de Regeering van Nederlandsch Indië. Door P. J. B. C. Robidé van der Aa. Met Atlas van 30 ethnographische platen in kleindruck en Schetskaart. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Eerste gedeelte. [Nederl. Atlas]. 's Gravenhage 1881. 4.
33. Zu Nr. 2157b [2457]. Catalogue Codicum Latinarum Bibliothecae Regiae Monacensis. Secundum Andreas Schmeitleri Indices compoenerunt Carolus Halm et Gustavus Meyer. Tomi II pars IV. Codices Num. 21406—21268 completorum. Monachi 1881. 8.
34. Zu Nr. 2327 [9]. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1881. Heft II. 1881. Bd. II. Heft III. München 1881. 8.
35. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue archéologique. Nouvelle Série — 22e Année. X. XI. Octobre, Novembre 1881. Paris. 8.
36. Zu Nr. 2763 [2503]. Trübner's American, European, & Oriental Literary Record. Nos. 159—168. New Series. Vol II. Nos. 1—10. London 1881. 8.
37. Zu Nr. 2771a [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthums-kunde. hg. von C. R. Lepsius unter Mitwirkung der Herren Brugsch, Erman und Stern. 1881. Zweites und drittes Heft. Leipzig. 4.
38. Zu Nr. 3224 [2188]. 72277 Hamagid (herausg. von David Gordon). 25. Jahrgang. No. 43—50. Lysk 1881. Fol.
39. Zu 3238 [3280]. Proceedings of the Thirtieth Annual Session of the American Philological Association held in Cleveland, Ohio, July, 1881. Cambridge 1881. 8.
40. Zu Nr. 3640 [2623]. Société de géographie commerciale de Bordeaux. Bulletin. De année. 2e série. No. 2. 1882. 8.
41. Zu Nr. 3703 [13]. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCLXXIX. Serie Terza. Trattati. Vol VI. Fasc. 3. 4. Roma 1882. Fol.

42. Zu Nr. 3843 [2061]. *Aruch completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathanaë filio Josephi ed. Alexander Kohat. Tomus tertius fasc. primus; secundus. Vienne 1881. 4. [3 Ezz.]*
42. Zu Nr. 3868 [46]. *Annales de l'Extrême Orient. Revue asiatique et océanienne. 46 année. No. 41. 42. Novembre. Décembre 1881. Janvier 1882. Paris. 4.*
44. Zu Nr. 3937 [1666]. *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari quas ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, P. de Jong, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fraenkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. III, IV. Sectionis tertiae pars quarta quam ediderunt S. Guyard (p. 961—1163) et M. J. de Goeje (p. 1164—1280). Lugd. Bat. 1881. 8.*
45. Zu Nr. 3981. *De Indische Gids. Derde Jaargang. 1881. December. Vierde Jaargang. 1882. Januari Februari. Amsterdam. 4.*
46. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. 2e série. Tome XIII [sic]. 11e 12e livr. Novembre. Décembre 1881. Tome XV. 1e livr. Janvier 1882. — Partie technique. 2e série. Tome VII. 3e et 10e. 11e livr. Sept.-oct. Nov. 1881. Paris 1881. 1882. 8.*
47. Zu Nr. 4030. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Sechszehnter Band. Erstes bis fünftes Heft. Berlin 1881. 8.*
48. Zu Nr. 4031. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band VIII. No. 1—9. Berlin 1881. 8.*
49. Zu Nr. 4035. *Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. Leipzig 1881. 8. [2 Ezz.]*
50. Zu Nr. 4260. *Journal of the Anjuman-i-Punjab und Punjab University Intelligencer. (English Section.) Vol. I. No. 30—35. Lahore 1881. Fol.*
51. Zu Nr. 4265. *The Imperial Gazetteer of India. W. W. Hunter, C. I. E., Lt. D. IX voll. London 1881. 8. [Doublette]*
52. Zu Nr. 4288. *Comento sopra i Salmi (ס' ס' חלדית) inedito ed unico del Rabbi Immanuel ben Salomo romano trascritto e pubblicato da Pietro Perrean. Fasc. XXV. Parma 1881. Fol.*
53. Zu Nr. 4296. *Atti del IV Congresso degli Orientalisti tenuto in Firenze nel Settembre 1878. Volume I. Con nove tavole 1880. Vol. II. Con due tavole. 1881. Firenze. 8. [Doublette].*

II. Andere Werke

4319. *Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen. Von Wilhelm Grube. Leipzig 1881. 8.*
4320. *L'Inde française en 1880 par Eugène Gilbert. Paris 1881. 8.*
4321. *المقتطف جريدة علمية صناعية تصدر اول كل شهر لمنشيتها يعقوب صروف وفارس نم Beirut 1881. 4.*
4322. *Aus dem deutschen Gelehrtenleben. Aktenstücke und Glossen herausgegeben von Paul de Lagarde. Göttingen 1880. 8.*

4323. Versione manscritta dell' episodio dantesco: Francesca da Rimini. Risende al collegli indologi del Congresso orientalistico di Berlino. Giovanni Flechia. 1881. 8.
4324. La Leggenda cristiana della ribellione e caduta degli angeli in rapporto a due tavolette antiche del Museo Britannico a proposito di alcuni articoli apparati sopra vari giornali cattolici. Esame storico critico per Leonardo Modona. Bologna 1878. Kl. 8.
4325. Ueber den Aristonachrief. Von Sp. C. Papayorgius. München 1880. 8.
4326. Загв. К. Παπαγεωργίου. Η Δεσπογική των τε Ανωτοίχ Εξιστορίων. [S.-A., Jallert Febr. 1881.] 8.
4327. Cesare M. Nakhmich. Manuale pratico di italiano ed arabo volgare per uso dei viaggiatori italiani in oriente. Fasc. I. Firenze 1881. 8.
4328. Jas. Burgess. Memorandum on the Collection and Publication of Indian Historical Inscriptions. Edinburgh 1881. Fol.
4329. Arabische Forschungen von Christian Bartholomae. Erstes Heft. Halle 1882. 8.
4330. Мнугрельскіе Этуды. Первый выпускъ. Мнугрельскіе Тексты съ переводомъ и объясненіями. Собр. и изд. А. Цацаремъ. — Второй выпускъ. Опытъ фонетичнаго Мнугрельскаго языка. А. Цацаремъ. Санктпетербургъ 1880. 8.
4331. О грамматической Литературѣ Грузинскаго языка. Критическій очеркъ. А. Цацаремъ. Санктпетербургъ. 1873. 8.
4332. Книга Мудрости и Ами. (Грузинскіе басни и сказки XVII—XVIII стол.) Сказн-Сухана Орбелиани. Перев. и объясн. А. Цацаремъ. Санктпетербургъ. 1878. 8.
4333. Fünf Streiffragen der Bayreuther und Köfener über die Abwandlung des Nomen. Inaugural-Dissertation . von Jaromir Kodat. Leipzig. A. n. d. T.: Fünf Streiffragen der Bayreuther und Köfener über die Abwandlung des Nomen aus Ibn el-Anbārī's كتاب الإنصاف في مسائل
- كتاب الإنصاف في مسائل النحويين المتبرين والكوفيين nach der Leydener Handschrift beg. u. bearb. von Jaromir Kodat. Wien 1878. 8. (A. d. Sitzungsab. d. Wiener Ak. LXXXVIII. Bd. S. 271 ff.)
4334. R. Istituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Opuscoli e Programmi delle Lezioni e delle Conferenze per l'anno accademico 1880—81. — Id. 1881—82. 8.
4335. Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Erster Theil. Bericht über die Verhandlungen. Berlin 1881. 8.
4336. Die preussisch-türkische Defensivallianz (1763—45). Ein Beitrag zu Friedrichs des Grossen orientalischer Politik. Von W. Nothmann. [Aus der Festschrift des Lehrer-Collegiums zum 200jährigen Jubiläum des Friedrich-Werdnerschen Gymnasii zu Berlin. Sept. 1881.] 8.
4337. Philosophy and Philosophical Authors of the Jews. A Historical Sketch with Explanatory Notes, by S. Munk. Transl. by Isidor Kalisch. Cincinnati 1881. 8.
4338. Ueber Leben und Werke des 'Abdallah Ibn el-Mu'tazz von Otto Loth. Leipzig 1882. 8.
4339. Herrn. L. Strack. Midrasch. [S.-A. aus Herzog-Plitt's Real-Encyclop. f. prot. Theol. u. Kirche, 2. Aufl. Bd IX.] 8.

4340. Theodosius de vita terrae sanctae im achten Text und der Breviarius de Hierosolymis vervollständigt herausgegeben von *J. Goldmeister*. Bonn 1882. 8.
4341. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of His Highness The Maharaja of Bikaner. Compiled by *Rajendralala Mitra*. Published under Orders of the Government of India. Calcutta 1880. 8.
4342. a. Am 17. März 1871. [Gedicht zum Jubiläum *P. Pius Zingerle's*] — b. Zum 17. März 1871. Verzeichniss der Schriften des *Dr. Pius Zingerle*. Innsbruck. 8.
4343. Le Musée Revue Internationale publiée par la société des lettres et des sciences. Tome I. No. 1. Louvain 1882. 8.
- 4344¹⁾. Ishinshō. [The useful Book for a Japanese Physician.] 30 Hefte.
4345. Kōmshū-jikuron (etc.) or Jukuan-shū. [The Book for the Buddhism.] 10 Hefte.
4346. Sandai-jitsuroku. [The Record on the Reign of the three Emperors (in the year 857 A. D.)] 20 H.
4347. Gempai-Seisniki. [The Rise and Fall of the House of Genji and Heiji.] 25 H.
4348. Busso-tōki. [The Description of the celebrated Hindu Buddhist.] 21 H.
4349. Taihō-kōbutsu-kegankō. [The Book for the Buddhism, edited in China.] 34 H.
4350. Kazan-sensui-shūbunshū. [The Collection of the Poetry and Phrase by the celebrated Writer called *Kazan* (1-31 sentence — 22-58 poetry).] 50 H.
4351. Kokushi-jitsuroku. [The History of Japan from the Beginning to 1594 A. D.] 56 H.
4352. Kokushi. [The several Descriptions about the Tokugawa Government.] 25 H.
4353. Qummei-nikki. [The Record on the Reign of Tokugawa (1655).] 12 H.
4354. Kōbōdaishi-gyōki. [About the Behaviour of the Kōbōdaishi, the Founder of the Tendai Religion.] 8 H.
4355. Shokafu. [The Description of the Several Things about Shaka (Buddha).] 5 H.
4356. Adzimakagami. [The History of the Middle Age of Japan.] 25 H.
4357. Hatukenden. [The celebrated Novel written by *Mr. Bakin*, about 20 years ago.] 106 H.
4358. Taihō-daishūmō. [The Book for the Buddhism.] 15 H.
4359. Shokūshū. [The Extract of the several Books of the Buddhism.] 20 H.
4360. Yafaki. [The Record in the Year 979 A. D.] 8 H.
4361. Kōchōshirishi. [The Brief History of Japan.] 8 H.
4362. Yengishiki. [The Japanese Ceremony, Laws etc. edited in the year 907 A. D.] 50 H.
4363. Yenkūnishi-den. [The Biography of the Japanese Buddhist called *Yenkō*.] 24 H.
4364. On-nompu. [The Chronology of the Reign of Tokugawa.] 25 H.
4365. Jūjū-shūron. [The Book for the Buddhism.] 10 H.
4366. Kōke-shūtai. [The System of the Ceremony of Tokugawa.] 19 H.
4367. Nihonshoki. [The Ancient History of Japan.] 15 H.

1) Die bei Nr. 4344—4367 in runden Klammern beigefügten Inhaltsangaben sind buchstäblich einem der Sendung beigegebenen, in Japan selbst angefertigten Verzeichniss entnommen, welches im verstorbenen Herr Professor *Dr. v. d. Gabelentz* die Güte gehabt hat.

4368. Zoku-Nihonkōki. [The Supplementary to the Japanese History called Nihon-Kōki.] 10 H.
4369. Zoku-Nihonki. [General History of Japan called Nihonki — The Supplementary.] 20 H.
4370. Rukhō-Sandokaku. [The several Descriptions of the Laws, Ceremony, etc., of Japan in Ancient Times.] 16 H.
4371. $\left. \begin{array}{l} \text{Midōkagami} \\ \text{Ōhōkagami} \text{ or } \\ \text{Masukagami} \end{array} \right\} \text{Mikagami. [The Japanese History written with High} \\ \text{Classics.]} 15 \text{ H.}$
4372. Sendai-kijō-bonki. [The History of the Japanese Mythology.] 18 H.
4373. Koshikō. [The Ancient Writing about the Old History.] 10 H.
4374. Issaikō. [The most important Book for the Buddhism.] 5 H.
4375. Hirado-ki. [The Description of the Events in Hirado in the Year 239 A. D.] 9 H.
4376. Riōshikan. [The Record of the Tokugawa Government.] 5 H.
4377. Chōkoku-butsumpōkintō. [The Book for the Buddhism.] 4 H.
4378. Zoku-Yōmeig. [The Japanese Classical Book.] 10
4379. Buntoku-jitsuroku. [The Biography of the Emperor Buntoku.] 3 H.
4380. Genshi. [The Record in 1167 A. D.] 7 H.
4381. Mōsogan-shōshō. [The Book for the Buddhism.] 10 H.
4382. Nōjōdendōshō-shūhōden. [The Biography of Nichiren, the Founder of the Nōkke Religion.] 5 H.
4383. Hachidai-shūshō. [The Collection of the Japanese poetries.] 50 H.
4384. Jitsukō-Nihonchōden. [The Map of Japan.] 4 Blätter.
4385. Gōrōgushō. [The Description of Offices etc. of Japan in Ancient Times.] 16 Hefte.
4386. Nihononkōki. [The Addendum to the History of Japan.] 10 H.
4387. Kichigiki. [The Descriptions about the several Things.] 5 H.
4388. Documentos arabicos para a historia portugueza copiados das origines da Torre do Tombo com permissoo de S. Magestade, e verificados em portuguez por ordem da Academia real das sciencias de Lisboa por Fr. Jodo de Sousa. Lisboa M. DCC. XC. 8
4389. Fragments arabes et persans inédits relatifs à l'Inde antérieurement au XI^e siècle de l'ère chrétienne, recueillis par Reinaud. Paris 1843. 8.
4390. Commentationes de Abul-Asae poetae Arabici vita et carminibus pars prior quam conser. Cordus Rieu. Bonnæ 1843. 8.
4391. Aḥmuron Avensohar. Liber theicrī dāhīmōdāna valūddābīr quīne est interpretatīo rectificatīo modicatīo et regimīnī: editus in arabico a perfeto vīro aḥmuron Avensohar et trāslatus de hebraico in latinū vīstīte a magistro paracelo physico ipso sibi vulgarizante magistro iacobe hebreo. Anno dñi Joan xpi. M. cc. lxx. primis mensis augusti die bouls in maribie sedō durante vīstīte vīro egrūpio et proclari dōp Johanne dāndolacum sedō anno sui dāratūs: anno autem regnī. 672. mēnsis III. dies II. Fol. (Blatt 1—40 und 4 Bl. ohne Beselzung)
4392. L'algèbre d'Omar Alkhuymī, publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits, par F. Woepcke. Paris 1851. 8
4393. Rerum seculi quinto decimo in Mesopotamia gestarum librum a codicis Bibliothecae Bodleanae Syriaco editū et interpretatione Latina illustravit Ottomar Behnisch. Vratislaviae 1898. 4.

4254. Gregori Bartholomaei Atonis filii Grionis maphrianis Hierosolymitanorum alve Commentarios in Testamentum Veteris et Novi Libros Sacros & codicibus manuscriptorum Syriacis Musei Britannici Londinensis Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis Regiae Bibliothecae Berolinensis primum edidit commentariis instructis difficultiores locos translati atque explanavit *Fridericus Ferdinandus Lortz*, Lipsiae MDCCCLVIII. IV a. 2 pp. 4.
4295. De dialectorum linguarum Syriacae reliquiis scripsit *F. Lortz*, (Programmum des Gymnasiums zum Grauen Kloster, Berlin 1841.) 4.
4296. Indo-Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Mediaeval History. By *Rajendralala Mitra*. 2 voll. London 1851. 8.
4297. Die persische Nadelsticherei Samendachird. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte-Geschichte der Tapiserie de hante liere. Mit Zugrundelegung eines angeführten Wandtappets nach morgenländischen Quellen dargestellt von *Joseph Karabawek*. Mit 2 Tafeln und 24 in den Text gedruckten Abbildungen. Leipzig 1881. 4.
4398. Outline of Hebrew Syntax. By *August Müller*. Translated and edited by *James Robertson*, Glasgow 1882. 8.
4399. Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe. Von *Joseph Karabawek*. I. Mit einer Tafel. Wien 1882. gr. 8.
4400. *Ismaele Seldeni* I. C. De Diis Syris Syntagma II. Adversaria nempe de Naniulibus commentitia in Veteri Instrumento monumenta. Accedunt fere quae sunt reliquis Syrorum. Præea porro Arabum, Aegyptiorum, Persarum, Aethiopum, Europaeorum Item Theologia, salubris Illustratur. Editio altera emendatior et tertio parte auctior. Ad Virem Ampliss. Danielum Heinsium Lugduni Batavorum. Anno MDCCXXIX. 8.
4401. De India Orientalibus Libri Duo, Quorum prior est divinus partibus, viz. I. Historia Shahludii Latine; Latina 2. Historia Shahludii Hebraice per tres Judaeos. Liber posterior continet Historiam reliquiorum ludorum Grionis. [Separatitell.] Mandragoras seu historia Shahludii, viz. ejusdem origo, antiquitas, usque. Acc. * sedem Rabbi Abraham Abben-Esre elegans Poëma rhythmicum: R. Bonessior Abben-Jachias secunda oratio precatur. Liber Delicias regum Persae. Stylo parlati, per Imaginationem. congregavit *Thomas Hyde*. Oxonii MDCXCIV. — Historia Nerdiludii, hoc est dicere, Truncolorum, cum quibusdam affinis Arabum, Persarum, Iudaeorum, Chitensium & aliarum Gentium Iudis. . . De India Orientalibus Lib. 3da, quæ hactenus successit congregavit *Thomas Hyde*. Oxonii MDCXCIV. 8.
4402. Muhammeda Fil. Ketiri Ferganensis, Qui vulgo Afragulya dicitur, Elementa astronomica, Arabice & Latine. Cum Notis ad res exoticas alia Orientalia, quæ in illis occurrunt. Opera *Jacobi Golii*. Amstelodami. 1669. 4.
4403. Het Mekkanische Feest. Academisch Proefschrift . . . door *Christiaan Snouck Hurgronje*. Leiden 1880. 8.
4404. Historia de Zeyyad Amir el de Quinica, hallada en la biblioteca del Escorial, y trasladada directamente del texto árabe original á la lengua castellana, por *Francisco Fernandez y González*. (Publicada en Museo Español de Antigüedades.) Madrid 1882. 64.
4405. *Meyer's Reisebücher*. Der Orient Hauptstromen durch Aegypten, Palästina, Syrien, Türkei, Griechenland. Erster Band: Aegypten. — Zweiter Band: Syrien, Palästina, Griechenland und Türkei. Leipzig 1881. 1882. Kl. 8.
4406. Geschichte des semitischen Alterthums von *Victor Fleissl*. Mit 6 Tabellen. Leipzig 1882. 8.

4407. Die Religion der Arier nach den indischen Vedas. Von *L. Krummel*. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von *W. Frenzel* und *Friedr. Pfaff*.) Heidelberg 1881. 8.
4408. Das Gebethbuch und der Religionsunterricht zwei hochwichtige Fragen im jetzigen Judenthume historisch-kritisch beleuchtet von *M. Mohnke*. Darmstadt 1881. 8.
4409. Armenische Chrestomathie von *M. Löwer*. Zu des Verfassers Grammatik der armenischen armenischen Sprache. Wien 1881. 8.

(III. Handschriften, Manuscripte u. z. w.)

- B 434. Papierabklatsch (von *Dr. Joh. Schmidt*) der im Museum zu Cagliari befindlichen, von Herrn Prof. D. *Döllmann* im Monatsbericht der Berliner Akademie (3. Mai 1881) veröffentlichten punischen Inschrift.
- Abchriften und Auszüge aus Berliner Handschriften, angefertigt von *Adalbert Kuhn* und aus dessen Nachlass der D. M. G. überwiesen:
- B 435. Rgyda Heft 2. 3. 4. 7. 8. (I. 18. 2-24, 13; II. 1. 1- VI. 5, D; X. 1. 10-12, 21. — Aus *Codd. Chamb.* 443. 1. 57.) Kl. 4.
- B 436. Niruki (Buch 1-6 aus *Codd. Chamb.* 55. 204. 207. 671. 676; Buch 7-12 aus *Chamb.* 85. 208; Buch 13. 14 ohne Angabe des Codex). 3 Bde. Kl. 4.
- B 437. Skyaes's Studien zum Rgyda (Abchriften und Auszüge aus verschiedenen Theilen, ohne Angabe der Codd.) 1 Bd. 4.

Ferner folgende durchschonene und mit zum Theil zahlreichen Nachträgen versehene Wörterbücher.

- B 438. Glossarium Sanscritum a *Francisco Böpp*. Berlin 1880. 8.
- B 439. Sanskrit-Wörterbuch herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von *Otto Böhtlingk* und *Rudolph Roth*. 7 Theile [in 9 Bände gebunden]. St. Petersburg 1852-75. Fol.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

- 1021 Herr Dr. Ernst Leumann, zur Zeit in Berlin.
- 1022 „ Dr. Franz Kielhorn, Professor an d. Universität zu Göttingen.
- 1023 „ A. S. Binion, Custos an d. Peabody Institute Library zu Baltimore, U. S. A.
- 1024 „ David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder Herrn W. Grigorief, kaiserl. russ. Geheimrath, Excellenz, in St. Petersburg, Herrn Chr. A. Holmboe, Professor in Christiania, und Herrn Dr. E. Haas, Professor an University College zu London, † den 7. Juli 1882.

Verzeichniss der bis zum 1. Juli 1882 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 a [26]¹⁾. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. Tome XXVII. No. 4 et dernier. St. Pétersbourg 1881. Fol.
2. Zu Nr. 29 a [157]. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. XIII. Part IV. Vol. XIV. Part I. II. London 1881. 1882. 8.
3. Zu Nr. 154 b [76]. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre 1879. hg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller*. Leipzig 1881. 8.
4. Zu Nr. 155 a [77]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVI. Bd. I. Heft. Leipzig 1882. 8.
5. Zu Nr. 183 a [2]. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. XVI. Bd. 2. Abth. München 1882. 4.
6. Zu Nr. 202 [133]. Journal asiatique. Septième série. Tome XIX. No. 1. 2. Janvier. Février-Mars 1882. Paris. 8.
7. Zu Nr. 203 [165]. Journal of the American Oriental Society. Eleventh Volume. Number I. New Haven 1882. 8.
8. Zu Nr. 229 [85]. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1881. 2. Bde. — b. Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. Aus dem Jahre 1881. Göttingen 1881. 8.
9. Zu Nr. 594 a (35). Bibliotheca Indica. New Series. No. 472. Kathā Sarit Sāgara or Ocean of the Streams of Story; translated from the original Sanskrit, by *C. H. Turney*. Vol. II. Fasc. X. Calcutta 1882. Gr. 8.
10. Zu Nr. 594 b (40). Bibliotheca Indica. New Series. No. 474. The Śrānta Sūtra of Āpastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta edited by *Richard Garbe*. Fasc. III. Calc. 1882. 8.
11. Zu Nr. 594 b (5) [758]. Bibliotheca Indica. New Series. Nos. 394 and 395. The Tabakāt-i-Nāqiri: of Minhāj-i-narāi, Abū Umar-i-Tamān, son of Muḥammad-i-Minhāj, al-Jurjāni. Translated from the Persian, by *H. G. Raverty*. Fasc. XIII. & XIV. London 1881. 8.
12. Zu Nr. 594 b (12) [742]. Bibliotheca Indica. New Series. Nos. 467, 468. The Akhṛandnash by Abul-Faiz i Muḥarrak i 'Allāmi. Edited by Maulawi 'Abd ur-Rahmān. Vol. III. Fasc. I. Calcutta 1881. Fol.

1) Die in eckige Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

13. Zu Nr. 609 c [2628]. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*. Vol. IV. No. 3—6. March—June 1882. London. 8.
14. Zu Nr. 642 a [26]. *Monatsbericht der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. December 1881. Berlin 1882. 8.
15. Zu Nr. 1044 a [160]. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Extra Number to Part I for 1880. (A. u. d. T. An Introduction to the Malhill Language of North Bihar containing a Grammar, Chrestomathy & Vocabulary. By George A. Grierson. Part I. Grammar). — Id. vol. LI. Part I. No. 1. 1882. Calcutta 1882. 8.
16. Zu Nr. 1044 b [161]. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. No. IX. X. November—December 1881. No I. II. III. January. February—March 1882. Calcutta 1881. 1882. 8.
17. Zu Nr. 1422 a [67]. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Deel XLII. Derde aflev. Deel XLIII. 1e stuk. Deel XLIII. Batavia 1881. Leiden 1882. 4.
18. Zu Nr. 1422 b [68]. *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Deel XIX. 1881. No 2—4. Batavia 1881. 8.
19. Zu Nr. 1456 [69]. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*. Deel XXVII. Aflev. 1—5. Batavia 1881. 8.
20. Zu Nr. 1521 a [2629]. *Société de Géographie*. *Compte rendu des séances*. No 1—11. 13. [Paris] 1882. 8. — *Bulletin de la Société de Géographie*. Août-Décembre 1881. Paris. 8.
21. Zu Nr. 1521 c [2622]. *Société de Géographie*. *Liste des Membres au 31 décembre 1881*. Paris 1882. 8.
22. Zu Nr. 1574 a [107]. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. Vierde Volgreeks. Vijfde Deel — 2e. 3e stuk. Zeste Deel. 1e stuk. 's Gravenhage 1881. 1882. 8.
23. Zu Nr. 2244 [2598]. *Société Impériale Russe de Géographie*. *Séances plénières mensuelle du 2 décembre 1881*. St. Pétersbourg. 4.
24. Zu Nr. 2261 [2547]. *Beiträge zur Kenntnis der Melanesischen, Mikronesischen und Papuanischen Sprachen*, ein erster Nachtrag zu *Hans Conon's von der Gabelentz Werke „Die Melanesischen Sprachen“* von Georg von der Gabelentz und Adolf Bernhard Meyer. Des VIII. Bandes der Abh. der philol.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Ges. d. W. No. IV. Leipzig 1882. 4.
25. Zu Nr. 2327 [9]. *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München*. 1881. Bd. II. Heft IV. V. 1882. Heft 1. München 1881—82. 8.
26. Zu Nr. 2452 [2276]. *Revue archéologique*. Nouvelle série — 22e année. XII. Décembre 1881. 23e année. 1—IV. Janvier. Février. Mars. Avril 1882. Paris. 8.
27. Zu Nr. 2521 [1505]. *Flüschel*. Achte Fortsetzung der Beiträge zur arabischen Sprachkunde. (Abdr. u. d. Berichten der philol.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1881.) [Leipzig 1881] 8.
28. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's American, European, & Oriental Literary Record*. Nos. 109—70. New Series. Vol. II. Nos. 11—12. Vol. III. Nos. 1—2. 3—4. London 1881. 1882. 8.
29. Zu Nr. 2771 a [200]. *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthums-kunde* herausgegeben von C. B. Lepsius unter Mitwirkung der Herren Brugsch, Erman und Stern. 1881. Viertes Heft. Leipzig 1882. 4.

30. Zu Nr. 2852a [2595]. *Izvestija Imperatorskago Russkago Geografitscheskago Obščestva*. Tom XVI. Vyp. 2. 8. Tom XVII. Vyp. 1. Tom XVIII. Vyp. 1. S. Peterb. 1882. 8.
31. Zu Nr. 2852b [2596]. *Otčet Imperatorskago Russkago Geografitscheskago Obščestva za 1881 god*. S. Peterb. 1882. 8.
32. Zu Nr. 2971a [167]. *Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting Useful Knowledge*. Vol. XIX. No. 108. January to June, 1881. 8.
33. Zu Nr. 2997 [1748]. *The Kāmil of El-Muharrad*, edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by W. Wright. Eleventh Part. *The Indians*. Leipzig 1882. 4.
34. Zu Nr. 3151 [3778]. *Numerische Zeitschrift*. XIII. Jahrg. Zweites Halbjahr Juli—December 1881. Wien 1881. gr. 8.
35. Zu Nr. 3209 [3173]. *Catalogus der numerische Afdeling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia 1862. 8. [Doublette]
36. Zu Nr. 3213 [3345]. *St. Petersburger Herald*. No. 171. 1877. (Durini: Zeitgenössische Forschungen [Anzeige von *Europaeus, Zahlenörterbuch*].)
37. Zu Nr. 3219 [2457]. *Notices of Sanskrit Manuscripts by Rājendralala Mitra*. Published under orders of the Government of Bengal. Vol. V. Part II. For the year 1879. Volume VI. Part I. For the year 1880. Calcutta 1880. 1881. 8.
38. Zu Nr. 3399 [2194]. *संस्कृत-सिन्धु-हा-अरेख*. Vierteljahres-Schrift. Eklektisches Organ für Religion und Bildung. 1. Jahrg. II. Heft. Redigirt von M. S. Rabener. Jassy [1872]. 8.
39. Zu Nr. 3411 [2538]. *Archaeological Survey of India. Report of Tours in the Central Doab and Geraikpur in 1874—75 and 1875—76*. By A. C. L. Carlisle, under the Superintendence of A. Cunningham. Vol. XII. Calcutta 1879. 8.
40. Zu Nr. 3450 [163]. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. 1880. New Series, No. XV. [Shanghai 1880.] — Vol. XVI, P. 1. 2. Shanghai 1882. 8.
41. Zu Nr. 3563 [2450]. *A Catalogue of Sanskrit Manuscripts existing in Oudh for the Year 1880*. Prepared by Pandit Devi Prāsada. Fasciculus XIII. Allahabad 1881. 8.
42. Zu Nr. 3640 [2623]. *Société de géographie commerciale du Bordeaux*. 9e année. 2e série. No. 3. 4. 6—9. 11. 12. Bordeaux 1882. 8.
43. Zu Nr. 3641 [2383]. *Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1881*. (Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, February 8, 1882). Fol.
44. Zu Nr. 3644 [2389]. *Statement of Particulars regarding Books, Maps, &c., published in the North-Western Provinces and Oudh, and registered under Act XXV. of 1867, during the Fourth Quarter of 1881*. (Allahabad 1882). Fol.
45. Zu Nr. 3648 [2364]. *Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the Quarter ending the 31st December 1881*. Fol.
46. Zu Nr. 3748 [893]. *La Turquie*. 16e année No. 112. Mercredi, 24 Mai 1882. Fol. [Enthält eine Aufzählung der Bibliotheken Constantinopel's unter Angabe der Bändenzahl jeder einzelnen nebst Vorschlägen über die wünschenswerthe Organisation einer Nationalbibliothek.]
47. Zu Nr. 3769 [12]. *Atti della R. Accademia dei Lincei*. Serie Terza. Transunti. Vol. VI. Fasc. 5. 6. 9—11.

48. Zu Nr. 3818 [2547]. Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler. Von *J. Suedberg*. Erster Theil. Die lykisch-griechischen Inschriften. Bonn 1874. 8.
49. Zu Nr. 3845 [2470]. *Colloquium scientifique de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères. IV. Mémorial de différents dynasties musulmanes livanaises sous la direction de M. l'Académicien Dorn*, 2nd fasc. St-Petersbourg 1881. 8.
50. Zu Nr. 3863 [2061]. *Arabic completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane Abbe Jacobella ed. Alexander Kohut. Tomus tertius fasciculus tertius; quartus; quintus*. Vindobae 1882. 4. [3 Kzt.]
51. Zu Nr. 3866 [2390]. *A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the North-Western Provinces. Compiled by Order of Government, N-W. P. and Oudh. Part VI. Allahabad 1881. 8.*
52. Zu Nr. 3868 [40]. *Annales de l'Extrême Orient. 4^e année. No. 44. 45. 46. 47. — Février — Juin 1882. Paris. gr. 8.*
53. Zu Nr. 3890 [2495]. *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Verzeichniß von Wilhelm Pertack. Vierter Band. I. Heft. Gotha 1882. 8.*
54. Zu Nr. 3981. *De Indische Gids. Vierde jaargang. 1882. Maart. April. Mei. Juni. Juli. Amsterdam. 4.*
55. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. Deuxième série. Tome quinquiesme. XXXIV^e de la collection. 2^e. 3^e. 4^e. 5^e. 6^e livraison. Février. Mars. Avril. Mai. Juin 1882. — Partie technique. Deuxième série. Tome treizième [sic]. XXXIII^e de la collection. 1^{re} livr. Décembre 1881. Tome huitième. XXXV^e de la collection. 1^{re} et 2^e livr. 3^e et 4^e livr. 5^e livr. Janvier — Mai 1882. Paris 1881. 1882. 8.*
56. Zu Nr. 4024. *Revista de Ciencias históricas publicada por S. Sempere y Miguel. Tome IV. Núm. 1. Barcelona [1882]. 8.*
57. Zu Nr. 4030. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. XVI. Band. VI. Heft. XVII. Band. 1. II. Heft. Berlin 1881. 1882. 8.*
58. Zu Nr. 4031. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band VIII. No. 10. Band IX. No. 1—5. Berlin 1881. 1882. 8.*
59. Zu Nr. 4032. *Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. Band II. Heft 4. 5. Band III. Heft 1. 2. Berlin 1881. 1882. 8.*
60. Zu Nr. 4070. *The Sacred Books of the East translated by Various Oriental Scholars and edited by F. Max Müller. Vol. VIII. The Bhagavadgītā with the Saratīngāyī and the Aouglā trans. by Kāshidāś Trimbak Telang, M. A. — Vol. XII. The Saṃpārka-Brāhmaṇa according to the Text of the Mādhyamīna School trans. by Julius Eggeling. Part I. Books I and II. — Vol. XIII. Vinaya Texts trans. from the Pāli by T. W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg. Part I. The Pātimokkha. The Mahāvagga, 1—IV. — Vol. XVI. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Transl. by James Legge. Part II. The Yi King. Oxford 1882. 8.*
61. Zu Nr. 4129. *علاوة الجوائب في يوم الثلاثاء ٢ ربيع الأول سنة ١٢٩٩*
[Verzeichniß von arabischen und türkischen Werken, welche in der Gewähl-druckerei gedruckt oder bei deren Verzeuern zu haben sind] Ein Blatt. Fol.
62. Zu Nr. 4203. *Annales du Musée Guimet. Tome II. III. Paris 1881. 8.*

63. Za Nr. 1204. *Revue de l'histoire des religions. Deuxième Année. Tome III. No. 3, mai-juin. Tome IV, No. 1. 5. juillet-oct. Paris 1881. 8*
 64. Za Nr. 4343. *Le Mondeou Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et Sciences. Tome I. No. 2. Louvain 1882. 8*

II. Andere Werke.

4410. Carte du la Syrie méridionale comprenant les montagnes du Liban et de l'Aul-Liban et les territoires des Druzes et des Maronites jusqu'à l'est de Damas. Dessinée et autographiée par *Henri Kiepert*. Berlin, Août 1880. 1 Blatt gr. Fol.
 4411. *Elementa Persica. Edidit Georgius Rosen. (A. u. d. T. حکایات پارسی id est Narrationes Persicae. Ex libro manuscripto edidit, glossario explanavit, grammaticam brevem adumbrationem praenisiit Georgius Rosen). Berolini 1843. 8.*
 4412. *قلمتان شیخ متلح الدین سعدی شیرازی* Le Partieru du Fleurs du Cheikh-Moslib-oddin Sâdi de Chiraz. Edition Autographique publiée par *N. Senelet*. Paris 1828. 4.
 4413. Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von *Theodor Benfey*. Bd I. II. III. 1—3. Göttingen 1842—1865. 8.
 4414. Das altirauische Verbum in Formenlehre und Syntax. Dargestellt von *Christian Bartholomae*. München 1878. 8.
 4415. Tsant- || gam the Supreme Being of the Khoi-Khoi by *Theophilus Hahn*. London 1881. 8.
 4416. *Mémoires de la Société académique Indo-Chinoise de Paris. Tome deuxième. L'ouvrière du fleuve rouge au commerce et les événements du Tong-kin 1872—1873. Journal de Voyage et d'Expédition de J. Dupuis. Ouvrage orné d'une carte du Tong-kin d'après des documents inédits et précédé d'une préface par le M^e de Croizier. Paris 1879. 4*
 4417. Les monuments de l'ancien Cambodge classés par provinces par le M^e de *Croizier*. Paris 1878. Kl. 8.
 4418. Rapport sur la possibilité d'établir des relations commerciales entre la France et la Birmanie par *Louis Yesson*. Paris 1879. 8.
 4419. *Société académique indo-chinoise de Paris. Actus Compto rendu des séances Année 1877, dernier trimestre. Année 1878. Année 1879, 1^{er} semestre. Paris 1879. Gr. 8.*
 4420. *Diccionario español latino-arabigo en que siguiendo el diccionario abreviado de la Academia se ponen las correspondencias latinas y arabas, para facilitar el estudio de la lengua arabiga a los misineros, y a los que viajaron a contratas en Africa y Levante. Compuesto por el P. Fr. Francisco Gñez. 3 Tomos. Madrid MDCCLXXXVII. Fol*
 4421. *Reale Accademia dei Lincei Anno CCLXXVI (1878—79). Della sede primitiva del popoli Semitici. Memorie del socio Ignazio Guidi. Roma 1879. 4.*
 4422. *Fabrica ovvero Dittionario Della lingua volgare arabica, et italiana. Copiosi de voci; & locutioni, con osservare la frase dell' una & dell' altra lingua. Raccolto Dal P. Fra Domenico Germano de Silesia. Roma, Propag. 1635. Kl. 4.*

4423. [J. v. Hammer.] Catalogo del Codici arabi, persiani e turchi della Biblioteca Ambrosiana. [S.-A. a. l. et a.] 8.
4424. الأحكام في صرف السريانية ودحوها وشعرها تأليف القس جبرئيل القرداحي اللبدي معتم العربية والسريانية في المدرسة الأريانية برومة الكبير عفى عنه. Al 'Yhsan sen Haggas et artis metrice Syrorum Institutiones auctore P. Gabriels Cardahi Libanense. Roman MDCCCLXXX. 8.
4425. Bidrag til de indiske Lande Malabar og Kanyakuljas Historie. Af N. L. Westergaard. Kjøbenhavn 1868. 8.
4426. Der Denarfund von Teschenbusch, ein Beitrag zur Pommerischen Münzkunde von H. Dannenberg. Berlin 1878. 8. (S.-A. aus Bd. VI. der Zeitschrift f. Numismatik).
4427. Baltische Studien. Herausgegeben von der Gesellschaft für Pommerische Geschichte und Alterthumskunde. XXI, 2. XXVII, XXVIII, 5. XXXI, 1. Stettin 1866--1881. 8. [Enth. Mittheilungen über Funde orientalischer Münzen in Pommern.]
4428. Vocabulaire et grammaire de la langue géorgienne. Par M. J. Klaproth. Ouvrage publié par la Société Asiatique. Première partie, contenant le vocabulaire géorgien-français et français-géorgien. Paris 1827. 8.
4429. Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert von Friedrich Dieterich. Mit einer Karte und zwei Schrifttafeln. Berlin 1865. 8.
4430. Die non-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Texte und Uebersetzung herausgegeben von Albert Socin. Tübingen 1882. 4.
4431. Das japanisch-chinesische Spiel „Go“, ein Concurrent des Schach von O. Korschelt. Mit 84 Tafeln. Separatdruck aus dem 21. bis 24. Hefte der Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasien. Yokohama 1881. Fol.
4432. Adolf Erman. Neue arabische Nachahmungen griechischer Münzen. [Mit 1 Tafel. S.-A. aus Num. Zechr. 1882. Berlin.] 8.
4433. Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. Von Baron Victor Rosen. (Mélanges asiatiques Tome VIII. ²/₃₁ Septembre 1880). St. Petersburg. 8.
4434. Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique par le Baron Victor Rosen. Première livraison. St. Pétersbourg 1881. 8.
4435. No. 302. Bibliotheca Orientalis. A New Catalogue of Works on the History and Languages of the East; comprising also those of Africa and Polynesia. Offered for Cash at the affixed nett Prices by Bernard Quaritch. London 1878. 8.
4436. Das Lautsystem des Altpersischen. Von Julius Oppert. Berlin 1847. 8.
4437. Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes. Par Ferdinand de Saussure. Leipzig 1879. 8.
4438. Studien zur Vergleichung der agrostinischen und indogermanischen Sprachen von Nicolai Anderson. I. Dorpat 1879. 8.
4439. Grammaire palte esquissée d'une phonétique et d'une morphologie de la langue palte par J. Minayef traduit de russe par Stanislas Gayard. Paris 1874. 8.
4440. Niels Ludvig Westergaard, hans Liv og Virksomhed. Et Foredrag holdt i det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Møde den 11. Oktober 1878

- af *Vilh. Thomsen*. *Ahr af Ords over d. K. D. Vid. Selsk. Forh.* 1878. Kjöbenhavn 1879. 8.
4441. Die Legende von Königsmund. (Erster Theil) Von *Jacob H. Thiesen*. (Diss.). Kiel u. J. 8
4442. Althrygische [und] Neuphygische Inschriften. Autographirt von *H. Kiepert*. Berlin u. J. 1 Blatt Quer-Quart.
4443. a. *O. Böhtlingk*. Zur Charakteristik Max Müllers (Abdr. u. d. *Aussieger* u. *Jen. Literaturz.* 1876. Nr. 6.) — b. *New-York Daily Tribune*, Saturday, February 19, 1876. Triple Sheet. — c. *Aussieger zur Jenaischen Literaturzeitung* Nr. 6. 1876. (Enth.: *P. Max Müller*. Zur Charakteristik Sr. Excellenz des Kaiserlichen Russischen Wirklichen Staatsraths Dr. *Otto von Böhtlingk*, etc. etc. — *O. Böhtlingk*. Entgegnung) — d. *Müller's Chips from a German Workshop* (from the *Nation* of March 23, 1876.) — e. The London 'Academy' and Professor Whitney (from the *Nation* of March 30, 1876.)
4444. *Ariodante Fabretti*. *Moneta Isonia di Aevalisina (Licia)*. (Estratto della Riv. d. Numism. Fasc. I. An. 1864.) 8. [Mit 1 Taf.]
4445. An Herrn Professor Theodor Benfey zum XXIV. October MDCCCLXXVIII. [Adresse der Berliner Akademie]. 1 Blatt Fol.
4446. *Pali Text Society*. [Prospect. London u. J.] 4 pp. 8.
4447. *Saparddykyah*. *Sapardj Fabula*. Auct. *Miner Grube*. Berl. 1875. 8. (Diss.).
4448. Ein Kapitel vergleichender Syntax. Der Conjunctiv und Optativ und die Nominativs im Zend und Altpersischen im Vergleich mit dem Sanskrit und Griechischen. Von *Julius Jolly*. München 1872. 8.
4449. Linguistik. Von *H. Steinthal*. [Anleitung zu wissenschaftl. Beobachtungen auf Reben S. 551—570.] 6.
4450. *Nouvelle Carte de la Régence du Tania dressée par Henri Kiepert*. Berlin 1881. Quer-Fol.
4451. Trage und der Burgberg von Hissarlik. Von *Rud. Virchow*. (8.-A. aus der Deutschen Rundschau Berlin.) 8.
4452. *Index Scholarum Aestivorum in Universitate Litterarum Iuvensi A. MDCCCLXXXI habitarum*. Præmissa est *Mauricii Schmidt* *Commentatio de Columna Xanthia*. (Juni 1881.) 4.
4453. Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von *Karl Geldner* und *Adolf Kaegi*. Mit Beiträgen von *H. Roth*. Tübingen 1875. 8.
4454. *Abel Hovelacque*. *Instructions pour l'étude élémentaire de la Linguistique indo-européenne*. Paris 1871. 8.
4455. *Angelo de Gubernatis*. *Cenni sopra alcuni Indianisti viventi*. Firenze 1872. (Estr. d. Riv. Europea.) 8.
4456. Gleichliche Grammatik von *Gustav Meyer*. (Indogermanische Grammatiken. Band III.) Leipzig 1880. 8.
4457. Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1837 und 1838. Ein Beitrag zur Reformgeschichte der Türkei, nach größtentheils einheimischen, 4 i. orientalischen Quellen dargestellt von *Ottobur Freiherrn v. Schlecht-Wescheld*. (Mit zwei Portraits.) Wien, 1882. 8. (Aus dem Jahrgange 1882 der Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wiss. bes. abgedr.)
4458. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1—XVII. Mit 7 Tafeln und dem Verzeichnisse der Mitglieder der Akademie am 1. Januar 1882. Berlin 1882. 4.

4459. Bidrag till Filosofiens Historia med särskilda hänsyn till den Jüdiska Religionsfilosofien af *M. Wolff*. Stockholm 1882. 8.
4460. סִפְּרֵי אֲבוֹת Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Traktat mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister von *Herm. L. Strack*. Karlsruhe und Leipzig 1882. 8.
4461. The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A. D. 607, with a Translation into English and Notes by *W. Wright*. Cambridge 1882. 8.
4462. Hindu Tribes and Castes: together with an Account of the Mahomedan Tribes of the North West Frontier and of the Aboriginal Tribes of the Central Provinces. By *M. A. Sherring*. Vol. II. III. Calcutta 1879. 1881. Fol.
4463. The Early History of the Mediterranean Populations, etc. in their Migrations and Settlements. By *Hyde Clarke*. London 1882. 8.
4464. Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-A'risi's. Von *Wilhelm Spitta*. Leipzig 1876. 8.
4465. Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabetten. Bijdrage tot de Paleographie van Nederlandsch-Indië door *K. F. Holle*. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1882. 8.
4466. Revue de l'Extrême-Orient publiée sous la direction de *M. Henri Cordier*. Tome I. No. 1. 2. Janvier-juin. Paris 1882. 8.
4467. Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik von *L. Rost*. Colmar 1881. 8.
4468. Iggurath Baale Chajjim Abhandlung über die Thiere von Kalonymus ben Kalonymus oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshof des Königs der Genien, ein arabisches Märchen nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen und mit Textescorrecturen wie mit sachlichen Erläuterungen versehen von *Julius Landberger*. Darmstadt 1882. 8.
4469. Muhammed in Medina. Das ist Vakil's Kitah al-Maghal in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben von *J. Wellhausen*. Berlin 1882. 8.
4470. Die Klagelieder des Jeremia und der Prediger des Salomon. Im Urtext nach neuester Kenntnis der Sprache behandelt, (versum metrisch) übersetzt, mit Anmerkungen, und einem Glossar versehen. Neuer Gesichtspunct für Hebräisches Verstandes eröffnet. Von *Andreas Roabe*. Leipzig 1880. 8.
4471. Report of the Third International Geographical Congress. Venice, September 1881. By *G. Kreiser*, Delegate of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. S. 1. et s. 4.
4472. Rabbi Jehuda Hanasi und die Redaction der Mischna, eine kritisch-historische und vergleichend-mythologische Studie von *S. Gellhaus*. Wien 1876. 8.
4473. Mémoire sur les origines de l'écriture alphabétique par *C. Schoedel* (mit Appendices I. II. von *L. Rodet*.) O. O. u. J. [Separatdruck; 99 pp. 8.]
4474. Das Dodekatepropheten der Alexandriner. Von *K. A. Vollers*. Erste Hälfte: Naüm, Ambaküm, Sophonias, Agaios, Zacharias, Malachias. Berlin 1880. 8.
4475. Salomith oder das Hohen-Lied Salome's als ein dramatisches Singspiel dargestellt, in metrisch gereimten Rhythmen übertragen, nebst hebräischem Urtext von *M. S. Rabener*. Jassy 1880. 8.

4476. *ספר על ארבע מאות שנה שחלף מאז נבחרו ספרים בן יונה*
תשנ"ט. Jassy o. J. 1 Blatt Quer-Fol.
4477. Die Nichtjuden und die Sekten im talmudischen Schriftthum. Vortrag gehalten in der 35. diesjährigen Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Sektion der Orientalisten, zu Stettin. Von Dr. J. Hamburger. Neustrelitz 1880. 8.
4478. The Indian Balthara, and the Arabian intercourse with India in the ninth and following Centuries. By *Edmond Thumam*. (Reprinted from Vol. III. „Numismata Orientalia“, 1882.) London 1882. 4.
4479. The Book of the Mainyo-Ikhard also an old Fragment of the Bundehesh both in the Original Pahlavi being a Facsimile of a Manuscript brought from Persia by the late Professor Westergaard and now preserved in the University Library of Copenhagen edited by *Frederic Charles Andreas*. Kiel 1882. 4.
4480. Proceedings of the Royal Society of Edinburgh. Session 1880—81. 8.
4481. Transactions of the Royal Society of Edinburgh. Vol. XXX. Part 1. — For the Session 1880—81. 4.
4482. Chronological Tablets for Southern India from the Sixth Century A. D. By *Robert Sewell*. Madras 1881. 4.
4483. Bernisches und Algerisches Agrarrecht. Vortrag gehalten von Dr. *Karl Scheinpfug* im Juridisch-politischen Leserverein in Wien am 25. Februar 1882. (Manuscript) 33 pp. 4. [Autographiri.]
4484. Prospectus and Analysis of a New Work on the Claims of Ishmael by *J. D. Hale*. 1 Bogen fol.
4485. *F. v. Rosen.* Nekrolog [H. v. Dorn's]. (Separatabdruck aus der „St. Petersburger Zeitung“ Nr. 148 vom 28. Mai 1881.)
4486. *P. Cassel.* Baal im neuen Testament. Berlin [1882]. 8.

III. Handschriften, Manuscn u. s. w.

Im gedruckten Katalog II S. 47 ist unter laufender Nummer 9 nachzutragen: Zwei Platten des Zuehr. XIII, 341 erwähnten Gypsabgusses der Kellinschrift des Pfeilers Kell Schlo. — H. 262. [Dieselben waren zerbrochen und sind in den Katalog nicht aufgenommen, da ihre Herstellung zu wissenschaftlichem Gebrauche unzulänglich schien; nachdem dieselbe bei Revision der drei Platten — von der dritten existirte nur der Holzschnitt — inzwischen doch gelungen ist, werden sie an dieser Stelle zur Wiedereinfügung in den Katalog von Neuem aufgeführt.]

Generalversammlung zu Carlsruhe.

Eröffnungsrede,

gehalten

von dem Präsidenten der orientalischen Sektion der
XXXVII. Philologenversammlung.

Professor Dr. A. Merx

am 26. Sept. 1882.

Indem ich mich der ehrenvollen Aufgabe unterzog Ihre Verhandlungen in dieser Stadt einzuleiten, überschaute ich die Schicksale unsrer D. M. Gesellschaft, die diesmal nach der glänzenden internationalen Versammlung zu Berlin in den Herbsttagen des verflossenen Jahres für sich allein tagt, und vermöge des dem menschlichen Geiste eignen Zahlenwahnsinnes, der gewissen runden Zahlen immer eine höhere Bedeutung beilegt, musste ich für mich das abgelaufene Jahr als ein epochemachendes im Leben unsrer Gesellschaft ansehen. Die Zahl der Mitglieder hat die Tausend erreicht und überschritten, und mit Befriedigung mögen die noch lebenden Theilnehmer jener ersten Besprechungen in Darmstadt, welche jetzt als Ehrenmitglieder für unsre Gesellschaft eine Ehre sind, auf jenen Tag zurückblicken, wo das Samenkorn in den Boden gelegt ist, dem dieser kräftige Baum entsprossen ist.

Aber es ist nicht die Zahl der Mitglieder allein, die bei der rückwärtschauenden Betrachtung hohe Befriedigung erregt, es ist auch die Summe des Geleisteten, das in der stattlichen Reihe von Bänden der Zeitschrift und der Abhandlungen vorliegt, worüber hier ein Wort zu verlieren überflüssig sein würde, es ist die Gewissheit, dass die bewährte Organisation auch für den zukünftigen Bestand und die Leistungsfähigkeit der Gesellschaft Gewähr leisten wird, und es ist endlich der Blick auf die weitverzweigten Verbindungen der Gesellschaft, die von Shanghai bis New Haven sich

erstrecken und einen gelehrten Austausch ermöglichen, der seine Früchte in immer wachsender Erkenntniss trägt.

Je wohliger und sicherer aber eine Familie sich fühlt, um so mehr ist sie geneigt sich die Erinnerung an ihre Mitglieder und deren Thaten wach zu halten, und dies ist der Punkt, auf welchen ich Ihre Aufmerksamkeit zu lenken wünsche. Jahr um Jahr rafft der Tod Mitglieder unsrer Gesellschaft dahin, wobei wir uns bisher mit der einfachen Anzeige der Thatsache begnügt haben. Kaum aber dürfte Jemand unter den Verstorbenen sein, bei dem man nicht wünschen möchte eine gedrängte Uebersicht über seine Thätigkeit, etwa in der Form einer kurzgefassten Aufzählung seiner Schriften zu besitzen. Durch solche Zusammenstellung entsteht das Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit der Geschiednen wie von selbst, und mir wenigstens hat es eine innere Befriedigung gewährt, das Material zu sammeln, so lückenhaft auch meine Darstellung bleiben musste. Ich glaube es würde die Arbeit des Secretär's nicht wesentlich vermehren, wenn er an die Familie oder einen Freund des Verstorbenen die Bitte um einen Bericht über seine Schriften richtet, und selten wird Jemand so vereinsamt leben, dass ein solcher Bericht nicht gegeben werden könnte. Bisher ist nur für Lane, Mehl und Blochmann ein Nekrolog gegeben worden. Insbesondere aber möchte ich den Einwand nicht gelten lassen, dass vielleicht gelegentlich keine Nachrichten gegeben werden, es ist dies kein Grund, diejenigen, welche gegeben werden, nicht zu veröffentlichen, so dass das Bessere der Feind des Guten wird. Denn ein solches, wie ich mir es denke, kurz gefasstes Verzeichniss ist ein Gut und hat für die Zukunft auch eine sehr praktische Bedeutung, sofern es eine Uebersicht über die Litteratur bildet, welche durch den Generalindex, in dem nur der Name aufgenommen wird, ausserordentlich handlich wird, indem dasjenige, was in den Jahresberichten über lange Zeiten verstreut werden muss, hier mit einem Blicke zur Uebersicht gebracht wird.

Indem ich nun diesen Gedanken Ihrer Erwägung anheim gebe, theile ich zunächst mit, was mir bei beschränkten Hülfsmitteln über die Todten dieses Jahres zusammenzustellen gelungen ist, vorbehaltlich einer spätern Vervollständigung:

Vasili Vasilievitch Grigorjeff studierte an der Petersburger Universität unter Senkowski, Charmoy, Mirza Topdi-besew und promovierte 1834 mit einer mit nützlichen Anmerkungen versehenen Uebersetzung des die Mongolengeschichte behandelnden Abschnittes von Chondemirs Huläsat el ahyār (Istorija Mongolow etc. Petersb. 1834). Zuerst Docent der arabischen Litteratur an der Universität in Petersburg, dann Professor der orient. Sprachen am Richelieu-Gymnasium zu Odessa, wurde er zur Orenburg'schen Grenzcommission berufen und wirkte als Civilgouverneur der Orenburgischen Kirgizensteppe energisch für Aufnahme des Kirgizsaischen Türkisch als Verkehrssprache, anstatt des bis dahin von

den Behörden benutzten Tatarisch, welches durch die den Qirgizen aufgenöthigten tatarischen Molla's die mohammedanische Propaganda in der Steppe verstärkt hatte. Später redigirte er das *Journal* des Ministeriums für Volksaufklärung, ward Professor der orientalischen Geschichte an der Universität in Petersburg und seit 1853 Mitglied der Academie, bis er endlich Chef des Presswesens in Russland wurde.

Seine Arbeiten erstrecken sich über die verschiedensten Gebiete der orientalischen Forschung, sind aber in vielen periodischen Publicationen zerstreut und schwer zugänglich. Was bis 1864 erschien, verzeichnet Obwolson in den statistischen Nachrichten über die orientalische Facultät der Universität zu St. Petersburg. Lpzg. Voss, 1864.

Aus dieser Liste von 43 Nummern verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Studien „über die in der Qrym geprägten Münzen der Dschitschiden, Gennesen und Gireiden“ (Denkwürdigkeiten der Odessaer Gesellsch. für Alterthumsk. I. 1844). — Ueber die Jarlyke des Tochtamisch und Saadet Girei ebd. 1844. — Die Könige des kimmer. Bosporus nach ihren gleichzeitigen Denkmälern und Münzen. Petersburg 1851. — Ueber die Münzen des Kokandschen Chamats (Arbeiten der orient. Abtheilung der k. archäol. Gesellsch. II 1855). — Ueber neuentdeckte Dschitschiden-Münzen (Nachrichten [Iswestija] d. k. archäol. Ges. I 1858). — Unedirte buchar. u. chiwesische Münzen ebd. II 1860. — Kokandsche Münzen und die letzten Ereignisse in Kokand ebd. IV. — Ferner sind zu nennen die trefflichen für Geschichte und Geographie Mittelasiens sehr bedeutenden Anmerkungen, welche er seiner Ausgabe von Blankenagels Tagebuch über seine Reise nach Chiwa im Boten (Wěstnik) der K. R. geogr. Ges. 1858 beigab, sowie ein sich daran schliessender Commentar zu einer anonymen Beschreibung des Chanats von Chiwa (Denkwürdigkeiten der geogr. Ges. 1861).

Als Grigorieffs Hauptwerk möchte seine Herausgabe und commentierte russische Uebersetzung der persisch geschriebenen „Memoiren des Mirza Sems Buchari über einige Begebenheiten in Bochara, Kokand und Kasgar“, Kazan 1861, zu bezeichnen sein, eine wegen der aus der Fülle eingehendster Kenntnisse geschöpften Anmerkungen bahnbrechende Arbeit. — Ferner schrieb er la vie et les travaux de Paul Savélieff Petersburg 1861 und bearbeitete aus Bitters Geographie Kabulistan und Kafiristan, sowie Ostturkestan. — Letztere Schriften bilden einen Theil der durch das Legat des Moskaner Kaufmanns Golubkoß 1869 veranlassten russischen Bearbeitung von Bitters Werke. Grigorieffs Zusätze überwiegen bei weitem den Ritterschen Text an Umfang, es ist in ihnen alles nach Ritters Arbeit bekannt geworden Material verarbeitet, und beide Arbeiten, sowohl die über Turkestan (Petersburg 1869—78) als die andre sind die Standard works auf diesem

Gebiete. Vgl. Lersch in der Russ. Revue 1873 und IV 1874 und Khasnikoff im Journ. as. 1869 Janv. P. 68.

Weiter ist zu nennen eine kritische Studie „über den arabischen Reisenden des X. Jahrh. Abn Dolef und seine Wanderungen in Centralasien“ im Journ. des Ministeriums für Volksaufklärung 1872 September. Vgl. A. H(arkavy) Russ. Revue II. Dann eine Arbeit über die Saken in den Arbeiten (Trudy) der orient. Abtheilung der arch. Gesellsch. Bd. XVI und endlich die Herausgabe und commentierte Uebersetzung (russisch) des die Hekkhana betreffenden Abschnittes aus der türkischen Chronik des Munaggiu Baki St. Peterb. 1874. Hiernächst kommt noch eine lettre sur l'écriture carree du Pagba Lama Journ. as. 1861 I 522 und zwei Vorträge über eine specifisch russisch-politische Frage unter dem Titel: Die Nomaden als Nachbarn und Eroberer civilisirter Staaten Peters. 1875 Roettger.

Ueber die Lehrthätigkeit des in Deutschland nicht bekannt genug gewordenen grossen Forschers finden sich Angaben in Wesselowsky's Nachrichten über den Unterricht in den orient. Sprachen in Russland im ersten Bande der Arbeiten des Petersburger intern. Orientalisten Congresses, über welche Publication Grigorjew selbst in der Russ. Revue Bd. XVIII berichtet hat.

Er starb im Frühling 1882.

Den weitaus grössten Theil vorstehender Nachrichten verdankt der Leser mit mir der gütigen Mittheilung des Herrn Dr. F. Taufel in Carlsruhe.

Dr. Ernst Haas geboren zu Coburg den 18. April 1835 kam nachdem er in Berlin und Tübingen studiert hatte, als Lehrer in das Haus des Lord Minto, fand alsdann eine Stellung als Bibliothekar am britischen Museum und war gleichzeitig als Eggellings Nachfolger 1875 Professor des Sanskrit an der London University. Was Haas als Bibliothekar leistete, wo er die Catalogisirung aller orientalischen gedruckten Bücher mit Ausnahme der chinesisch-japanischen Litteratur zu besorgen hatte, das wird von allen Seiten anerkannt, die davon Kunde haben, und dass er schwer wird ersetzt werden können, ist die Ueberzeugung derjenigen Beamten des Museum's, welche seine Thätigkeit beobachteten. Sein „Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum“ (London, 1876) ist eine der werthvollsten Publicationen auf dem Gebiete der Bibliographie. Dass sein Tod ein grosser Verlust für die deutschen Gelehrten ist, welche im Museum arbeiten, das werden mit mir alle diejenigen bezeugen, die dort seine Hilfe und seinen Rath und in seinem gastfreien Hause freundschaftlichen Verkehr und künstlerischen Genuss gefunden haben.

Die durch schwere Bibliotheksarbeit in Anspruch genommene Zeit hat ihm nicht gestattet grössere Werke auszuarbeiten, ich kann nur noch drei Abhandlungen von ihm namhaft machen, aber alle drei sind schwerwiegend und ein Beweis für seine ausgebreitete

Belesenheit, Unbefangenhait des Urtheils und geistreiche Darstellung. Er starb am 3. Juli 1882.

Aus früherer Zeit stammt die Abhandlung über die indische Ehe (Weber's Indische Studien V, 267—412), in welcher er die altindischen Ehegebräuche vielfach zur Vergleichung gezogen hat.

Jüngsten Datums sind die zwei Abhandlungen über das Alter der indischen Medizin und ihrer Darstellung (Ztschr. d. DMG. XXX und XXXI), in denen er seine Zweifel an ihrem hohen Alter begründet und eine Begrenzung ihrer Ursprungszeit im 10.—15. nachchristlichen Jahrhundert versucht. Der erhobne Widerspruch hat ihn persönlich nicht überzeugt, wie er mir selbst mittheilte und er war entschlossen den Gegenstand weiter zu verfolgen und näher zu erforschen. Krankheit und Tod haben ihm aber die Grenze gesteckt und so ist das Problem liegen geblieben.

Christian Andreas Holmboe war (seit 1840?) Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität Christiania, wo er gleichzeitig semitische und indische Sprachen lehrte, auch las er gelegentlich neupersisch. Ein umfangreicheres Werk von ihm, obwohl er für ein solches 1864—66 beurlaubt war, ist mir nicht bekannt geworden, dagegen sind zahlreiche Abhandlungen von ihm in den Veröffentlichungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania enthalten. Ein auffallender Zug in denselben ist das Interesse an der heimathlichen nordischen Alterthumskunde, welche er bestrebt ist mit der morgenländischen Archäologie in Beziehung zu setzen, wobei er auch auf Tibetisches und Mongolisches eingeht und sich vielfach mit dem Buddhismus beschäftigt. Münz- und Gewichtskunde hat er vielfach behandelt. Von seinen Abhandlungen kann ich aufzählen:

1858 *Præget paa nogle i Norden fundne Guldmynter.*

1858 *Asalands Fortsættelse 1872. — Langdysser.*

1859 *Om haugelys. — Om ordet חֲסִידוֹת. — Om סִידָּה.*

1859 *Om Ortnng eller Tola i skandinavisk og indisk Vægtmæthed.*

1859 *Om injolnir og vadjra. — Buddhist og nord. Monumenter.*

1863 *Om kong Svagders Reise til Godheim.*

Om Eedseringe i Oldtiden.

1864 *Om grul og rød jord i Gravhoie.*

Nommeslandsfundet.

De saakaldte Dandselhauge.

1865 *Om Hesteeffer.*

Om Helleristsinger.

Forholdet mellem det ældre skandinaviske og indiske Vægt-system.

1866 *Om de hebræiske Talentaade תשס"ו תשס"ז.*

Norges Myntvæsen fra 1536.

Om Tallene 108 og 13.

Spor af Givnisme i Europa.

Kleine Abhandlungen zur nordischen Münzkunde.

- 1866 Ezechiels Syner og Chaldæernes Astrolab. — Om de Ni tallet.
 1867 Russlands ælders Vægtssystem. — Om Gravhoie.
 Om Russiske Røbel-Barrer. — Om Haghougen paa Karmoen
 og de Buddhistiske toper i Asien.
 1868 Om Vildsvintypen paa galliske og indiske Mynter.
 1869 Norske Vegtlodder fra fjortende Aarhundrede.
 Et Guldbracteate Praeg som ofte forekommer.
 Om Naever in Nordiske Gravhoie.
 Ihn Forlan om nordiske Begravelses-Skikke (auch 1876).
 1870 Et buddhistisk Legende benyttet i et christeligt Oplyggelses-
 skrift. — Stenhuset paa Folden-Fjeld. — Det chinesiske
 Skakspil.
 1871 Om Vægten af nogle Smykker. — Et lidet Fund af Mynter
 fra 11. Aarhundrede.
 1872 Asaland.
 1873 Hexe og Dakin. — En maade at betagge Tal paa, som er
 i brug blandt Handelsmaend i Arabien og Persien.
 1874 Guldmynten fra Aak.
 1875 Om brugen af Pincetter som jævnaligen findes i gamle nor-
 diske Gravhauge. — Nickel som Myntmaterial i Oldtiden.
 1877 Edda og Avesta om Oterens Vaerd.

Alles in den Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania.
 Es lag mir nahe, seine Auffassung von Ezechiels Cherubvision
 näher anzusehen, in welcher der Verfasser nach den Quellen forscht,
 aus welchen diese absonderliche Anschauung des Propheten ge-
 flossen ist. Er glaubt in den in einander gesetzten 4 Rädern,
 welche ein Ganzes bilden, die concentrischen Himmelszonen zu
 erkennen, und in den zahlreichen Augen, welche diese Räder
 besetzten, die Sterne des Himmels. Die Cherube selbst, welche
 ein Reflex der von den Chaldäern verehrten Monstra seien, bedeuten
 die natürlichen Kräfte, welche im Dienste des Höchsten stehen,
 und welche die Gestirne in ihre Kreisbewegung versetzen. Das
 Rad sei in Asien verbreitetes Symbol der Herrschaft, und wenn
 Jahve über dem Rade thront, so bezeichne ihn der Prophet als
 Leuker des Weltalls.

Die Wahl der concentrischen Räder leitet der Verfasser ab
 aus einer ungenügenden Bekanntschaft des Ezechiel mit dem chal-
 däischen Astrolab, das aus sieben concentrischen Kreisen bestanden
 habe, die den 5 bekannten Planeten nebst Sonne und Mond ent-
 sprechen. — Der Zweck der Vision sei Einschränkung des Glaubens
 an Jahveh, der Himmel und Erde regiere, im Gegensatz zu den
 heidnischen Neigungen der mit dem Propheten in der Verbannung
 lebenden Juden.

Johann Ludwig Krapf am 11. Januar 1810 zu Doren-
 dingen bei Tübingen geboren, einige Jahre auf dem Tübinger
 Gymnasium unterrichtet, trat im Frühjahr 1827 in das Baseler
 Missionshaus. Durch die Lectüre von Schriften der Guyon und

Jacob Böhmers heirath, verliess er dasselbe und studirte in Tübingen Theologie, nach deren Absolvirung 1834 er Vicar wurde, aber einer apocalyptischen Predigt wegen mit der Kirchenbehörde bald in Conflict gerieth. Er verliess den Kirchendienst und wurde durch ein Zusammentreffen mit einem früheren Baseler Genossen Pielstädt der Mission wieder zugeführt, und ging im Dienste der Church Missionary Society 1837 unter grossen Schwierigkeiten nach Abyssinien. Bald erhoben sich in Tigre die einheimischen Geistlichen gegen ihn und veranlassten den König Ubie ihn nebst Isenberg und Blumhardt aus Adama zu vertreiben. Die Missionare gingen über Massau nach Djidda, hier trennte sich Krapf von ihnen und begab sich nach Mocha, um von da nach Schoa vorzudringen, dessen König Sahela Selase Isenberg zu sich eingeladen hatte. Eine Dysenterie zwang ihn indess vorläufig nach Kairo zurückzugehen, wo er sich wieder mit Isenberg vereinigte um nach Schoa, eventuell zu den Galla's vorzudringen. Sie erreichten Schoa im Mai 1839 und liessen sich in Ankober nieder, von wo Isenberg indessen schon nach einigen Monaten wieder zurückkehrte. Krapf verweilte bis Frühling 1842, seine Thätigkeit und die gefährvollen Reisen beschreiben die *Journals of the Rev. Messrs Isenberg and Krapf, Missionaries of the Church Missionary Society*. Seeley, Barnside and Seeley, Fleet Street London 1843. Eine Hauptabsicht Krapf's war die bisher ungeschriebene Gallasprache aufzunehmen und er konnte durch Isenbergs Vermittlung 1. ein Vocabulary, 2. die *Elements of the Galla Language*, 3. St. Mathew's Gospel, 4. St. Julius Gospel zum Drucke bringen. Auch die Genesis und den Römerbrief übersetzte er in das Galla. — Für Isenberg war der sprachwissenschaftliche Erfolg dieser Reise sein *Amharic Spelling book, Grammar, Dictionary, Catechism, Church History und Amharic general history*.

Nach seiner Vernählung in Kairo ging Krapf nach Tadjurra und Zela, konnte aber in Schoa nicht wieder eindringen, da die abyssinische Geistlichkeit den König gegen ihn stimmte, und der französische Agent Rochet ihn entgegenarbeitete, um den englischen Einfluss zu verhindern. Ein Versuch sich in Gondar festzusetzen, missglückte, und so wandte sich Krapf nach Zanzibar, um die Mission unter den Gallas von Süden aus zu beginnen. Als geeigneten Ausgangspunkt wählte er Mombas, wo er zuerst die Suahili- und die Kinikasprache erlernte, für die damals noch nicht Grammatik und Lexicon existierte. Er lernte durch Vermittlung des Arabischen und begann bald die Genesis in die genannten Sprachen zu übersetzen. Hier verband sich Rebmann mit ihm (Juni 1846), jeder von ihnen unternahm Forschungsreisen, Rebmann entdeckte den Kilimandjaro, Krapf drang nach Usambala vor, gelangte in einer zweiten Reise zu den Wakamba und machte eine Küstenfahrt bis zum Cap Delgado. Nun aber zog es ihn nach dreizehnjährigem Leben in Afrika nach Europa zurück, und nach einem kurzen

Aufenthalt in seiner schwäbischen Heimath begab er sich nach London, wo ihn als berühmten Reisenden wider seinen Willen die höchsten Herrschaften zu sehen wünschten.

Hier wurde der Beschluss gefasst, seine Grammatik und sein Wörterbuch des Kisanaheli und das Evangelium Marci in Kikamba zu drucken, der in Tübingen zur Ausführung kam. Ausserdem sollten die Missionsstationen mit Handwerkern versehen und die Zahl der Missionare vermehrt werden, um so die Lieblingsidee Krapfs, die Ueberspinnung Africa's mit Stationen, die immer vorrückend gegründet werden sollten, zur Ausführung zu bringen. Nach einem nochmaligen Besuche in London kehrte er Anfang 1851 über Berlin, wo Friedrich Wilhelm IV. ihn empfing, und wo er mit Ritter und Lepsius bekannt wurde, nach Africa zurück. Dort bewährte sich nun zunächst die Verstärkung des Missionspersonales nicht, Krankheit und Streitigkeiten zersprengten die im Grunde schon gedachte Unternehmung.

Krapf unternahm von der Station im Gebiete der Wanika jetzt eine Reise nach Ukambani, die er unter den schwersten Fährlichkeiten beendete und die zu dem Ergebniss führte, dass die für dies Land geplante Stationsgründung noch verfrüht sei. Auch in Usambara misslangen die Versuche. Die geschwächte Gesundheit zwang ihn October 1853 nach Europa zurückzukehren, wo er erfuhr, dass der Bischof Gobat von Jerusalem die Absicht hege, eine Anzahl von Chriechonabrüdern nach Abyssinien zu entsenden, und sich erbot, die Einleitungen für diese beabsichtigte Mission zu treffen. Im November 1854 reiste er über Jerusalem und Aegypten nach Massaua und Abyssinien.

In diesem Lande war seit Krapf's Abzuge 1843 alles verändert. Kassai, ein Mann niederer Abkunft, der sich durch Tapferkeit emporgeschwungen hatte, war Schwiegersohn des amharischen Königs Ras Ali geworden, hatte diesem die Herrschaft entrisen und Ubie, den König von Tigre geschlagen, so dass er sich unter dem Namen Theodor als negusa nagast oder Kaiser von Abyssinien anerkennen liess. Er war dem Abuna (Patriarchen) Dank schuldig, vertrieb ihm zu Liebe die römisch-katholischen Missionare, welche in das Kirchenregiment eingriffen und getaufte Abyssinier wieder taufte, und war den englischen Missionaren und den Europäern günstig gesinnt, wobei er es freilich mehr auf gute Handwerker als auf etwas andres abseht. Krapf wurde im Lager des Königs, der die Wollo Gallas bekriegte, freundlich von Theodor aufgenommen und mit einem Briefe an Gobat entlassen, dessen Sinn war, er verbitte sich solche Priester, die die Ruhe im Lande stören würden. — Zu Lande weiter nach Süden vorzudringen, war bei den Kriegszuständen nicht gerathen, und so wandte sich Krapf mit seinem Begleiter Flad über Chartum, Berber und Korosko nach Kairo zurück, von wo er wieder nach Württemberg heimkehrte. Er nahm seinen Sitz in Kornthal und beschrieb hier die Reisen, die er

1837—35 ausgeführt hatte. Diese Reisen in Ost-Afrika erschienen Kornthal 1858 und englisch bei Trübner unter dem Titel *Travels and Missionary labours in Africa and Abyssinia*. 1860 und 1867.

Noch einmal ging Krapf 1861 im Herbst nach Ostafrika, um eine Mission für die Wanika von Mombas aus einzurichten, doch kehrte er nach einem Jahre nach Deutschland zurück. Endlich betrat er den afrikanischen Boden zum letzten Male mit dem englischen Heere, das den Theodor besiegte, um mit seiner Kenntniss der verschiedenen abyssinischen Landessprachen als Dolmetsch zu dienen. Er verliess Kornthal im October 1867 und gelangte bis in's abyssinische Hochland, doch konnte er das Klima nicht mehr vertragen und reiste nach Haus, wo er im April 1868 eintraf.

Seine letzten Lebensjahre verlebte er ruhig in Kornthal, so viel ich weiss, beschäftigt mit dem Drucke des neuen Testaments und andrer Schriften, die in amharischer, äthiopischer und Tigré-sprache auf der Chrishona hergestellt sind. Leider enthält sein Lebensbild von W. Claus (Basel, Spittler 1882) von seiner litterarischen Thätigkeit so gut wie nichts. Zu seinen litterarischen Verdiensten gehört es auch, dass er den ersten Tigrétext gedruckt hat, die vier Evangelien, die unter Isenberg's Leitung Debeten Mathews übersetzt hat. Eine Sammlung von äthiopischen Handschriften verkaufte er der Bibliothek zu Tübingen, von wo ihm die philosophische Facultät die Doctorwürde *honoris causa* verliehen. Vgl. Z. L. P. I ff. Ausser den genannten Schriften gab er Vocabularien des Pokomo, Nika, Kamba und Kwafi heraus. Vgl. *Cust in Journ. of the R. A. S.* 1862 S. 160. Der 26. November 1881 setzte dem thatenreichen Leben des energischen Mannes ein Ziel.

Unter den Afrikaerforschern wie unter den Begründern der afrikanischen Sprachwissenschaft wird er immer als einer der Bahnbrecher gelten und zu den Zierden der deutschen Wissenschaft gehören. Von seiner Missionsthätigkeit im engeren Sinne zu reden, ist nicht dieses Ortes.

Dr. Karl Gustav Schwetschke, geb. den 5. April 1804 in Halle, studirte dort und in Heidelberg Philologie, verwickelte sich in burschenschaftliche Agitationen, gab das Studium auf und wandte sich dem Buchhandel zu. Allgemein bekannt wurde er durch seine *novae epistolae obscurorum virorum* 1849 und die *novae epistolae clarorum virorum* 1855, sowie seine *Bismarkias und Varrinias*. Ausserdem veröffentlichte er vielerlei culturhistorische und litterarische Schriften, die 1866 gesammelt herauskamen. Für die Geschichte des Buchhandels ist sein *Codex nundinarius Germaniae litteratae bisecularis* 1850, zweiter Theil 1877, von bedeutender Wichtigkeit. Für die morgenländischen Studien ist er als Verleger von Einfluss gewesen, denn er hatte den Muth, Freytag's arabisches Lexicon heranzugehen. Auch Roediger's *Loqmân* und Harbrückers Uebersetzung des Schahraschad sind bei ihm erschienen. — Er starb den 26. November 1882.

Protokollarischer Bericht
über die in Carlsruhe vom 26. bis 29. September 1882
abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Mittwoch, den 26. Sept. 1882.

Der Vorsitzende eröffnet die Sitzung um 12 Uhr mit einem Vortrag über die literarische Thätigkeit in diesem Jahre verstorbener Mitglieder der Gesellschaft. Hierauf constituirte sich die Section und ernannte zum stellvertretenden Vorsitzenden Prof. Koss, zu Schriftführern Dr. Teufel und Dr. Lindner. Nannkehr erstattete Prof. Schlottmann den Secretariatsbericht und proclamirte die auf einstimmigen Beschluss des grösseren Vorstandes neu ernannten Ehrenmitglieder: Dr. von Kramar, k. k. österr. Handelsminister a. D. in Wien, Prof. Dr. de Goeje in Leiden, Michele Amari, Senator des Königreichs Italien in Rom und Prof. Dr. Whitney in New-Haven — ferner die Ernennung des Dr. R. Rost, Oberbibliothekar des India Office in London zum correspondirenden Mitglied¹⁾

Weiter verlas Prof. Windisch den Redactions- und Kassenbericht²⁾. Die Versammlung beauftragte Prof. Gildemeister in Verein mit den beiden Vorsitzenden die Rechnung zu prüfen und über das Resultat in einer folgenden Sitzung zu berichten.

Im Anschluss an den Redactionsbericht erklärt Prof. Müller, dass er, nachdem er die von ihm übernommene Verpflichtung, auf zwei Jahre die Redaction der semitischen Abtheilung des Jahresberichts zu führen, durch vollständige Einkleferung der Berichte für 1879 und 80 erfüllt hat, auf die Weiterführung dieser Aufgabe verzichten muss. Eine analoge Erklärung gab Prof. Kuhn ab, indem er es aussprach, dass er nach Ablieferung der rückständigen Theile der Jahresberichte 1878—80 auf eine weitere Fortführung dieses Unternehmens verzichten werde. Er knüpfte hieran den Antrag, dass in §. 10 der Statuten die Worte: „und über den Zustand der orientalischen Studien überhaupt“ gestrichen werden sollen.

Nach einer lebhaften Discussion wurde auf Antrag des Prof. Socin eine weitere Verhandlung des Gegenstandes auf die nächste Sitzung vertagt.

1) Vgl. Beilage A.

2) Vgl. Beilage B.

Prof. Gildemeister überbringt den Dank von Prof. Aufrecht für die Bemühungen des Prof. Windisch, durch die es gelungen ist, die Druckerei der Gesellschaft zur Anschaffung vorzüglicher Setzkrittymen zu veranlassen. Derselbe spricht schliesslich den allgemein getheilten Wunsch aus, dass mit dem Schluss der diesjährigen und der weiteren Jahre die Protokolle der Generalversammlung ausgegeben werden ¹⁾.

Zweite Sitzung.

Donnerstag, den 27. Sept. 1882

Eröffnung der Sitzung 9 $\frac{1}{2}$ Uhr. Das Protokoll der ersten Sitzung wird vorgelesen und genehmigt. Hierauf theilt der Vorsitzende mit, dass das Gr. Ministerium des Innern in hoher Geneigtheit es ihm ermöglicht hat, die von ihm im Verein mit Prof. Thorbecke verfasste Festschrift zu drucken und der Section zu überreichen. Die Exemplare werden vertheilt.

Es folgt die Wiederaufnahme der Verhandlungen über den Jahresbericht. Prof. Socin erklärt sich dahin, dass zunächst in jedem Falle der Jahresbericht fortzusetzen und die Rückstände zu liefern sind, da die bisherigen Bestimmungen noch zu Recht bestehen. Hauptächlich handle es sich aber beim Jahresbericht überhaupt um baldige Liederung desselben, selbst auf Kosten der Vollständigkeit, welche bei dem heutigen Stande der morgenthüchlichen Studien kaum mehr zu erreichen sei. Weiter betont er, dass diese umfangreichen Jahresberichte das Budget der Gesellschaft sehr hoch belasten. Der Vorschlag des Prof. Marx, bloss bibliographische Register in der Form der Friederichschen Bibliotheks zu verfertigen, eventuell selbst mit letzterer in Beziehung zu treten, sei in's Auge zu fassen.

Nachdem hierauf von dem Vorsitzenden die verschiedenen Auffassungen der Frage des Jahresberichts präcisirt worden waren, ertheilte derselbe III. Prof. Müller und Kuhn das Wort zu nochmaliger Klarstellung ihrer Ansicht. Der Vorsitzende machte bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, mit Hinweisung auf den Wortlaut von § 10, dass im Lauf der Zeit der Jahresbericht aus dem Gremium seiner ursprünglichen Bestimmung herausgewachsen und somit der Wortlaut des §. schon mit längerer Zeit nicht mehr zur Ausführung gekommen sei.

Prof. Nöldake gibt seine Zustimmung zu dem in der vorigen Sitzung entwickelten Ansichten des Prof. Kuhn zu erkennen.

Prof. Schlotmann beantragt die Abstimmung über Kuhn's und Socin's Vorschläge, zieht jedoch später diesen Antrag zurück zu Gunsten des Antrags Gildemeister. Dieser, verschiedig unterstützt, geht dahin:

es solle von der gegenwärtigen Generalversammlung eine Commission ernannt werden, welche der nächsten Generalversammlung den Stand der Frage präcisire und einen formulirten Vorschlag zur Abstimmung vorlege.

Prof. Laumann beantwortet diesen Antrag, auch Prof. Rouss empfiehlt die Erhaltung des Jahresberichts in irgend einer Weise.

1) Mit der Erfüllung dieses Wunsches hängt die späte Ausgabe dieses Heftes zusammen.
Die Red.

Der Antrag Gildemeister wird einstimmig angenommen. In die Commission wird Prof. Gildemeister als Vorsitzender gewählt¹⁾. (Die Wahl der übrigen Mitglieder erfolgte in der dritten Sitzung.)

Prof. Müller verliest den Bibliotheksbericht²⁾ und knüpft daran den Antrag, dem neu anzustellenden Bibliothekar seinen Gehalt auf 300 M. zu erhöhen.

Nachdem die Zweifel des Vorsitzenden, ob die Versammlung in Badgenzogen ohne materielles Vorrecht competent sei, durch den Hinweis auf Präcedenzfälle, besonders den in Tübingen, aus dem Wege geräumt waren, wurde der Antrag auf Gehaltserhöhung einstimmig angenommen. Prof. Reuss äusserte sich dahin, dass nach seiner Ansicht das durch einen Präcedenzfall zwar für den Augenblick ermöglichte Verfahren principiellen Bedenken unterliege und einer statutarischen Bestimmung werth sei. Prof. Schlottmann spricht Hrn. Prof. Müller für seine vorzügliche Ordnung und Leitung des Bibliothekswesens den herzlichsten Dank der Gesellschaft aus, wobei sich die versammelten Mitglieder zum Zeichen ihrer Uebereinstimmung vom den Sitzen erheben.

Der Vorsitzende verliest den Bericht über die Justification der Casse und beauftragt die Decharge des Rechnungsführers, welche ertheilt wird.

Hr. Prof. Müller berichtet über seine in Kairo gedruckte Ausgabe des Ibn Abi Ujalblah und legt die ersten Bogen vor. Er knüpft hieran einige Bemerkungen über seine Abhandlung in Z. XXXIV, 463.

Prof. Käldeke theilt mit, dass Vullers Angabe des *Šikhānūch* in Dr. Landauer einem sichern Fortsetzer gefunden habe.

Dritte Sitzung.

Freitag, den 28. Sept. 1882.

Das Protokoll der zweiten Sitzung wird verlesen und genehmigt.

An Stelle des ausscheidenden Bibliothekars Prof. Müller schlägt der Vorstand Prof. Wellhausen (Halle) vor. Derselbe wird durch Acclamation einstimmig gewählt.

Aus dem Vorstände haben statutenmässig auszuscheiden die in Trier gewählten Mitglieder; von der Gabelenta, v. Roth und Windisch. Es wurden 17 Stimmzettel abgegeben und alle drei wurden wiedergewählt.

Es wird vorgeschlagen, in die Commission zur Erledigung der Jahresberichtsfrage zu erwählen die Herren Seein, Müller, Kuhn, Klatt, Kautsch, Gildemeister. Der Vorschlag wird einstimmig angenommen.

Es folgt der Vortrag von Dr. Cornill über seine Bearbeitung des Ezechieltextes.

Hierauf sprach Herr Dr. Tenfel über: *Šāh Tahmasp I* und seine Denkwürdigkeiten.

Es folgte eine Pause bis 11¹⁵ Uhr.

Nach derselben trug Hr. Prof. Schlottmann vor: Ueber das Verhältniss der semitischen Schrift zur ägyptischen einerseits und zu der Runenschrift andererseits.

1) Vgl. Beilage C.

2) Vgl. Beilage D.

Herr Prof. Liepmann machte einige Mittheilungen über den vedischen Frage-

Endlich legte der Vorsitzende photolithographische Abdrücke von dem Codex Bezae Cantabrigiae der Carlsruher Bibliothek vor, deren Vorräthigkeit und Treue im Interesse eines Versuches, diesen Codex zu veröffentlichen, von den Anwesenden anerkannt wurde.

Schluss der Sitzung 1 Uhr.

Beilage A.

Aus dem Secretariatsbericht für 1881—82.

Seit October 1881 sind 14 Mitglieder beigetreten. Durch den Tod verlor die Gesellschaft 2 Ehrenmitglieder und 7 ordentliche Mitglieder. Von der Zeitschrift wurden veranlagt an Mitglieder 481 Exemplare, an gelehrte Körperschaften und Institute 39, an verschiedene Buchhandlungen und Private 129, zusammen 649 Exemplare. Das Fleischer-Stipendium wurde durch Herrn Geh. Rath Prof. Dr. Fleischer zum 4. März d. J., im Betrage von M. 451.75 an Herrn Dr. Gins in Constantinopel ertheilt. Der Kassenbestand jener Stiftung betrug nach dem Kassenschluss am 31. Jan. d. J. M. 2569.80.

Beilage B.

Aus dem Redactionsbericht für 1881—1882.

Der 26. Band der Zeitschrift ist in den Händen der Mitglieder.

Der wissenschaftliche Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr 1880, herausg. von Ernst Kuhn und August Müller ist im Druck, ebenso die zweite Hälfte des Jahresberichts für 1878.

Von den weiteren Publicationen der D. M. G. ist ertheilt:

Ibn Ja'is Commentar zu Zamachšari's Mufrasal, herausg. von G. Jahn, 4. Heft 1882. 4. 12 Mk. (Für Mitglieder der D. M. G. 8 Mk.)

The Kāmil of el-Mabarrad, Ed. . . by W. Wright, 9th Part (Indexes) 1882. 4. 16 Mk. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 Mk.)

Im Druck befindlich ist No. 2 von Band VIII der Abhandlungen, enthaltend eine Ausgabe des Aupapātika Sūtra der Jaina von Dr. E. Leumann, ferner das zweite Buch von Dr. von Schroeder's Mātrāyaṇī Samhitā.

Beilage C.

Es wurde beschlossen, folgende Aufforderung in der Zeitschrift zu veröffentlichen:

Diejenigen Mitglieder der Gesellschaft, welche in Bezug auf die künftige Einrichtung des Jahresberichts Vorschläge zu machen wünschen, werden ersucht, dieselben schriftlich vor Ostern 1883 an Herrn Professor Gildemeister in Bonn gelangen zu lassen.

Beilage D.

Bibliotheksbericht für 1881—1882.

Die Gunst der Verhältnisse, welche die Bibliothek im Jahre 1880/81 eine ungewöhnliche Anzahl von Eingängen verdankte, ist unseren Sammlungen im letzten Jahre nicht nur treu geblieben, sondern, dank einigen besondern Umständen, noch förderlicher geworden. Insbesondere sind es zwei grössere Serien, welche wir unsern Beständen haben hinzufügen können: die Sammlung von gegen hundert Nummern, welche das Präsidium des V. Orientalistencongresses aus dem von den verschiedensten Seiten dieser gelehrten Versammlung überreichten Geschenken unserer Gesellschaft zugewendet hat; und die Reihe von 44 zum Theil sehr umfangreichen und durchweg werthvollen japanischen Werken, welche wir gegen eine Anzahl unserer eigenen Veröffentlichungen durch die ansehnliche und geschickte Vermittlung des Herrn Prof. Dr. BRAUNS in Tokio (jetzt in Halle a. S.) haben eintauschen können. Dem Dank, welcher dem Präsidium des Congresses und Herrn Prof. Brauns für diese erhebliche Förderung unserer Interessen vom Vorstände gebührende Masson ausgesprochen ist, wird sich die Generalversammlung ohne Zweifel bereitwillig anschliessen; nicht minder aber mit uns Herrn Professor E. Kuhn sich verpflichtet fühlen, der aus dem Nachlasse seines heimgegangenen Vaters ausser einer Anzahl von interessanten Druckwerken auch einige Abschriften und Drucke mit handschriftlichen Notizen uns überwiesen hat, welche ein plebätroll zu hütendes Denkmal der Thätigkeit eines unserer hervorragendsten Gelehrten für uns bleiben werden. Zusammen mit den übrigen dankenswerthen Geschenken und dem aus dem Tauschverkehr sich ergebenden Eingängen, so wie einer Anzahl von älteren Werken, die durch Umtausch von Doubletten erworben werden konnten, erreicht der Zuwachs in diesem Jahre die Höhe von 193 Fortsetzungen, 264 anderen Druckwerken, 6 Handschriften, einer ledigen Mäns und einem Papierabklatsch einer phönicischen Inschrift, insgesamt von 465 Nummern. Ferner sei auch an dieser Stelle hervorgehoben, dass in Folge einer von Herrn Sayce gegebenen Anregung der gelungene Versuch gemacht worden ist, die beiden von Biau's Gypscopte der Kellinschrift des Phyllers von Kell Schin vorhandenen, aber auf dem Transporte a. Z. arg zerbrochenen Platten so zusammenzufügen, dass es Herrn Sayce gelungen ist, die auf denselben befindliche altarmenische Inschrift zu entziffern. Nähere Mittheilungen, welche die vorläufige Anzeige des Herrn Sayce an mich noch nicht enthält, werden das in unserem Besitz befindliche Uncum hoffentlich bald für die Forschung nutzbar machen.

Ist der Bericht, welchem Sie diesmal über Ihre Bibliothek erhalten, ein besonders günstiger, so muss derselbe doch mit einem Ausdruck des Bedauerns von Seiten des Bibliothekars schliessen. Ich bin in Folge einer nothwendigen Veränderung meines Wohnsitzes gezwungen worden, meine Herren Kollegen in der statutenmässigen Weise um die Erlaubnis zur Niederlegung meines Amtes mit dem Ende dieses Monats zu ersuchen, und nachdem diesen Wunsch in einer für mich sehr dankenswerthen Weise Annahme gefunden hat, bin ich in der Lage, heute mein Amt in die Hände dieser hochachtungsvollen Versammlung zurückzugeben. Es geschieht das in der Gewissung lebhafter Dankbarkeit für

die Ehre und das Vertrauen, welche die Deutsche Morgenländische Gesellschaft mir durch Uebersetzung dieses Amtes erwiesen hat, und mit dem aufrichtigen Bedauern, aus einer Thätigkeit scheiden zu müssen, die mir in vieler Beziehung lieb geworden ist. Möchten die Resultate derselben, welche in Folge der mir im Anfang fehlenden bibliothekarischen Erfahrung manche inzwischen theilweise mir selbst schon fühlbar gewordenen Mängel aufzuweisen müssen, auch nach meinem Rücktritte von dem Nachfolger, den ich Sie mir zu geben bitte, wie von den Mitgliedern der Gesellschaft selbst mit freundlicher Nachsicht beurtheilt werden. Mit dieser Bitte und mit dem wiederholten, aufrichtigsten Danke schliesse ich meine Thätigkeit als Bibliothekar der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

A. Müller.

Beilage E.

Theilnehmer an der Generalversammlung der D. M. G. zu Karlsruhe 1882.

- 1) A. Holtemann aus Freiburg.
- 2) A. Müller aus Halle.
- 3) R. Smend, Prof. aus Basel.
- 4) Ed. Kense, Prof. aus Strassburg.
- 5) Schlottmann, Prof. aus Halle.
- 6) J. Gildemeister, Prof. aus Bonn.
- 7) Th. Nöldeke aus Strassburg.
- 8) C. H. Cornill.
- 9) H. Thorbecke.
- 10) A. Suein.
- 11) W. Fell.
- 12) v. Gutschmid.
- 13) S. Lefmann, Heidelberg.
- 14) C. Paoli, Ulm.
- 15) R. E. Brünnow in Vesey.
- 16) Jürg. aus Innsbruck.
- 17) C. F. Seybold, Tübingen.
- 18) E. Kuhn, München.
- 19) A. Kaege, Zürich.
- 20) B. Lindner, Leipzig.
- 21) E. Windisch, Leipzig.
- 22) Palm, Mannheim.
- 23) Dr. Teufel, Karlsruhe.
- 24) Dr. C. F. Zimmermann, Basel.
- 25) Bartholomae, Halle a/S.
- 26) Jacob Wackernagel, Basel.
- 27) Dr. E. Gossweiler, Basel.

46 "	— "	zur Completion der Bibliothek d. Ges. in Halle
662 "	35 "	für Buchbindenarbeiten (welch. doret für die Biblio-
		thek d. Gesellschaft in Halle)
441 "	31 "	für Portl. Frachten etc., auch der durch die Brock-
		haus'sche Buchhandlung vertragen
10 "	50 "	für Ausfertigung von 21 Stück Diplomen
441 "	28 "	Ausgaben für Anzeigen, Wechselstempel u. Con-
		ferenzen, Schreibunterlagen, C. Klagen, Einladungs-
		u. Verpackungen, für Beheizung der Sitzungs- u.
		Bibliothek-Locale und für Aufwartung
1557 <i>ℳ.</i>	25 <i>ℳ.</i>	Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus
		in deren Rechnung v. 28. Juli 1882
		abz. für Posten, welche in vorstehen-
		der Specialrechnung vertheilt schon
		mit enthalten und in der Rech-
		nung bezeichnet sind
213 "	02 "	
1344 "	23 "	demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A.
		Brockhaus, incl. Provisen derselben auf die Abzuga-
		von der „Zollschiff“, den Abhandlungen v. d.
		K. d. M. etc., in Rechnung vom 28. Juli 1882
15597 <i>ℳ.</i>	12 <i>ℳ.</i>	Summe

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Hütten in Halle, als Monit.

543 "	— "	(2000 d. d.) von der Königl.
		Wirttembergischen Regierung.
900 "	— "	von der Königl. Sachs. Regierung
2743 <i>ℳ.</i>	— <i>ℳ.</i>	w. o.
1557 <i>ℳ.</i>	25 <i>ℳ.</i>	durch die von der F. A. Brockhaus's-
		chen Buchh. in Rechnung v. 28. Juli
		1882 getrockneten Ausgaben
5589 "	60 "	Bezahlung derselben, in Rechnung
		vom 28. Juli 1882
7127 "	85 "	
27517 <i>ℳ.</i>	07 <i>ℳ.</i>	Summe. Davon ab:
15397 "	12 "	Summe der Ausgaben, vertheilt:
22120 <i>ℳ.</i>	56 <i>ℳ.</i>	Bestand. (Davon: 9990 <i>ℳ.</i> — <i>ℳ.</i> in hypothek-
		ausgelegten Geldern, 9545 "
		64 " Vermögensbe-
		stand d. Flieischer-Schiffbau-
		und 2654 " 69 " baar)
22120 <i>ℳ.</i>	56 <i>ℳ.</i>	Summe

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

Für 1882:

- 1025 Herr Dr. Franz Tonfel, Bibliothekar a. d. Grossherzogl. Hof- und Landesbibliothek in Carlsruhe;
- 1026 „ Dr. Oscar von Lemm, am kaiserl. Alexander-Lyceum in St. Petersburg.
- 1027 „ Dr. Adölf Kaegi, Prof. am Gymnasium und Dozent a. d. Univ. in Zürich.
- 1028 „ Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Voldersbrück (Tirol).
- 1029 „ Dastur Peshotan, Parsi Highpriest in Bombay.
- 1030 „ Dastur Jamsaspji, Parsi Highpriest in Bombay.
- 1031 „ Dr. Friedrich Kauer, Magister in Tübingen.

Für 1883:

- 1032 Herr Justin V. Práček, k. k. Prof. in Klattau (Böhmen).
- 1033 „ E. A. Budge in Cambridge

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Geh. Ober-Regierungsrath Dr. Justus Olshausen in Berlin, † den 28. December 1882, und ihr ordentliches Mitglied Herrn Professor Dr. J. C. W. Vauke in Berlin, † den 19. April 1882.

Verzeichniss der bis zum 1. Januar 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 s [28]¹⁾. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. Tome XXVIII, No. 1 2. St. Pétersbourg 1882. Fol.
2. Zu Nr. 29 s [157]. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. XIV. Part III. London 1882. 8.
3. Zu Nr. 155 s [77]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVI. Band. II. Heft. Leipzig 1882. 8.
4. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XIX. No. 3. — Avril-Mai-Juin 1882. — Tome XX. No. 1 2. Juillet-Août-Sept. 1882. Paris. 8.
5. Zu Nr. 217 [160]. American Oriental Society. Proceedings at Boston, May 24th 1882. Proceedings of the 16th annual session, held in Cambridge, Mass., July 1882. 8.
6. Zu Nr. 294 s [13]. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. XCVIII. Band. Heft III. — XCIX. Bd. Heft I. II. Wien 1881—82. 8.
7. Zu Nr. 295 s [864]. Archiv für österreichische Geschichte. LXII. Band. 2 Hefen. — LXIII. Bd. Wien 1881—1882. 8.
8. Zu Nr. 593 s [3] [1646]. Bibliotheca Indica. Old Series, Nos. 244, 245. A Bibliographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar. Ed. by Muzari Abd-ul-Hai. Fasc. XX, XXI (Vol. III, No. 3, 4). Calcutta 1882. 8. (Fasc. XXI in zwei Exempl.)
9. Zu Nr. 594 s [10] [1662]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 473, 481. Chaitanya Chintamani. By Hemadri. Ed. by Papili Yogeshvara Sampradina, and Papili Kāṇḍikhyānātha. Vol. III. Part I. Paribhāṣakhaṇḍa. Fasc. II. III. Calcutta 1882. 8.
10. Zu Nr. 594 s [33]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 476. The Vāya Purāṇa. Ed. by Rājendralala Mitra. Vol. II. Fasc. II. Calcutta 1882. 8.
11. Zu Nr. 594 s [37]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 477. The Nirukta. With Commentaries. Edited by Papili Satyavrata Sāma-sami. Vol. I. Fasc. V. VI. Cal. 1882. 8.

1) Die in schließigen Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

12. Zu Nr. 504 a (38). Bibliotheca Indica. New Series, No. 473. The Lalita-Vistara, or Memoirs of the Early Life of Sakyā Sūtra. Transl. by *Rājendralāla Mitra*. Fasc. II. Calc. 1882. 8.
13. Zu Nr. 504 a (40). Bibliotheca Indica. New Series, No. 479. The Śaṅkha Sūtra of Apastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Hudradatta ed. by *Richard Garbe*. Fasc. IV. Calc. 1882. 8.
14. Zu Nr. 504 a (41). Bibliotheca Indica. New Series, No. 478. 482. The Yoga Aphorisms of Patanjali, with the Commentary of Bhoja Rājā and an English Translation. By *Rājendralāla Mitra*. Fasc. II. Calc. 1882. 8. (No. 482 in zwei Exempl.)
15. Zu Nr. 609 b [2628]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. IV. No. 7—9. July-September 1882. London. 8.
16. Zu Nr. 641 a [22]. Philosophische und historische Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1880. Berlin 1881. — Dengl. aus dem Jahre 1881. Berlin 1882. 4.
17. Zu Nr. 878 [2422]. Oriental Manuscripts purchased in Turkey. [By *J. Lee*.] November, 1830. [London.] 4. [Doublette; Geschenk von W. von Thiershausen.]
18. Zu Nr. 1044 a [160]. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LI. I. 2. II. 1. — 1882. Calcutta 1882. 8.
19. Zu Nr. 1044 b [161]. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IV. V & VI. April, May & June 1882. Calcutta 1882. 8.
20. Zu Nr. 1101 a [99]. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures and Condition of the Institution for the year 1880. Washington 1881. 8.
21. Zu Nr. 1233 a [10]. Mittheilungen des historischen Vereins für Steiermark. Heft XXX. Graz 1882. 8.
22. Zu Nr. 1422 [67]. Reafla. Register op de generale resolutiën van het hooftcol Batavia 1832—1803. Uitgegeven door het Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. I deel. Leiden 1882. 4.
23. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. 1^{er} et 2^e trimestres 1882. Paris 1882. 8.
24. Zu Nr. 1521 a [2620]. Société de Géographie. Compte rendu des séances. No. 14. 15. 16. 17. 18. Paris 1882. 8.
25. Zu Nr. 1674 a [105]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Vierde Volgreeks. Zesde Deel 2^e Stuk s'Gravenhage 1882. 8.
26. Zu Nr. 2244. Bulletin de la Société Impériale Russe de Géographie, publié sous la direction de M. V. J. de Sezenovsky. Vol. XVIII. 2. Fasc. 1882. 8.
27. Zu Nr. 2327 [9]. Sitzungsberichte der philosophisch-philsologischen und historischen Classe der K. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1882. Heft II. III. Band II. Heft 1. München 1882. 8.
28. Zu Nr. 2427 [32]. A Magyar Tudományok Akadémia 1881. évi május 22-én tartott XLII-ik Közléleának Tárgyal. A. M. T. AL. Évkönyv voi XVI. Köt. VII Dar. Budapest 1881. Fol.
29. Zu Nr. 2451 [2274]. Compte rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1880. Avec un Atlas St.-Petersbourg 1882. Fol.

30. Zu Nr. 2452 [2276]. *Revue archéologique*. Nouvelle série — 23. année. V. VI. VII. Mai, Juin, Juillet 1882. Paris 1882. 8.
31. Zu Nr. 2574 [1344]. *Lane's Arch-Egypt. Lexicon*, ed. by Stanley Lane Poole VII 2 (Kaf). London 1882. 4.
32. Zu Nr. 2727 [2906]. Beiträge zur Kunde italienmärkischer Geschichtsquellen. Herausgegeben vom historischen Verein für Sudetmark. 18. Jahrg. Graz 1882. 8.
33. Zu Nr. 2762 [2608]. *Trübner's American, European & Oriental Literary Record*. Nos. 172—6. New Series. — Vol. III. Nos. 5, 6. London 1882. 8.
34. Zu Nr. 2771a [290]. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, herausgegeben von C. R. Lepsius unter Mitwirkung der Herren H. Brugsch, Ad. Erman und L. Stern. II III Heft. Leipzig 1882. 4.
35. Zu Nr. 2839 [1115]. *The Pandit*. A monthly publication of the Benares College, devoted to Sanscrit Literature. New Series vol. IV Nos. 1, 2, 3, 4. Benares (Lazarus) 1882. 8.
36. Zu Nr. 2938 [41]. *Nyelvtudományi Közlönyek*. *Kiadja a Magyar Tudom. Ak.* XVI. 2. 3. XVII. 1. Budapest 1881. 8.
37. Zu Nr. 2971a [167]. *Proceedings of the American Philosophical Society*, held at Philadelphia, for promoting Useful Knowledge. Vol. XIX. No. 109. June to December, 1881. 8.
38. Zu Nr. 2989 [37]. *A Magyar Tudományok Akadémiájának Értékeje*. XV. évfolyam. 1—8 Szám. Budapest 1881. 8.
39. Zu Nr. 2990 [42]. *Magyar Tudom. Akadémiai Almanach* MDCCXXXII^{re}. Budapest 1882. 8.
40. Zu Nr. 3100 [38]. *Értékeje az anyagi és szellemi tudományok körében*. IX. kötet. VI—XII. Szám. Budapest 1881. 8.
41. Zu Nr. 3151 [2978]. *Numismatische Zeitschrift*, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. XIV. Jahrg. Erstes Halbjahr. Jänner—Juni 1882. Wien 1882. 8.
42. Zu Nr. 3411 [2338]. *Archaeological Survey of India. Report of Tours in the South-Eastern Provinces in 1874—75 and 1875—76*. By J. D. Beglar, under the Superintendence of A. Cunningham. Volume XIII. Calcutta 1882. 8.
43. Zu Nr. 3656 [2458]. *The Palaeographical Society. Facsimiles of Ancient Manuscripts*. Oriental Series. Part VII. Ed. by William Wright. London 1882. Fol. [3 Exempl.]
44. Zu Nr. 3660 [2625]. *Société de géographie commerciale de Bordeaux. Bulletin*. II Série Année 9 No. 1 3. 10. 12. 14. 15. 16. 17. 18. 21. 22. Bordeaux 1882. — *Un Catalogue Spécial des objets composant l'exposition géographique*. Bordeaux 1882. 8.
45. Zu Nr. 3664 [2389a]. *Statement of Particulars regarding Books, Maps, &c. published in the North-Western Provinces and Oudh, and registered under Act XXV of 1867, during the first Quarter of 1882*. (Allahabad 1882.) Fol.
46. Zu Nr. 3847 [2387]. *Catalogue of books and pamphlets printed in British Burma during the fourth quarter of 1881*. 1 Blatt Quer-Fol.
47. Zu Nr. 3769 [19]. *Atti della R. Accademia dei Lincei Anno CCLXXXVIII. 1880—81. Anno CCLXXXIX. 1881—82. Serie Turra. Transunti*. Vol. V. Fasc. 1—7 (Doppelt). Vol. VI. Fasc. 1—10. 12. 13. [Davon 1—10 Doppelten.] Roma 1881—82. Fol.

48. Zu Nr. 3844 [2398]. *Katraat from the Proceedings of the Government of India in the Home Department (Public)*. — *under date Simla, the 22^d July 1881*. [Ueber die Resultate der indischen Handschriftenverzeichnung 1872—80]. Pol.
49. Zu Nr. 3868 [46]. *Annales de l'Extrême Orient*. No. 49. 50 51 52. Juillet—Août—Septembre—Octobre 1882. Paris. 4.
50. Zu Nr. 3877 [186]. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*. Bd V, Heft 1. Leipzig 1882. 8.
51. Zu Nr. 3884 a. *Ungarische Revue*. Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von *Paul Hunfalvy*, 1881, V.—XII. Heft. 1882, I.—VI Heft. Leipzig 1881. 1882. 8.
52. Zu Nr. 3927 [1513]. *Ibn Jaki's Commentar zu Zarnackari's Mufassal*. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Calco auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von *Dr. G. Jahn*. Sechstes Heft. Leipzig 1882. 4.
53. Zu Nr. 3937 [1666]. *Annales antores Abu Djarir Mohammed Ibn Djarir Al-Tabari quae ed. . . M. J. de Goeje*. II, 1. III, 2. 3. 4. Lugd. Bat. 1880. 1881. 8.
54. Zu Nr. 3981. *De Indische Oida*. Vierte Jaargang. 1882. Augustus, September, October, November. Amsterd. 2.
55. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. 2^e série. Tome quinzisième. XXXV^e de la collection. 1^{re}—4^{re} livr. Juillet—Oct. 1882. — Partie technique. 2^e série. Tome huitième. XXXVI de la collection. 6^e et 7^e. 8. 9. livr. Juin—Juillet—Août—Septembre 1882. Paris 1882. 8.*
56. Zu Nr. 4029. *A Catalogue of Books Printed in the Mysore Provinces, during the Months of January, February and March (or the 1st Quarter of) 1882* (Bangalore 1882) 4.
57. Zu Nr. 4030. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. XVII. Band. 3 Heft. Berlin 1882. 8.
58. Zu Nr. 4031. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* Band IX. No. 6. 7. Berlin 1882. 8.
59. Zu Nr. 4032. *Mittheilungen der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland*. Band III. Heft 3. Berlin 1882. 8.
60. Zu Nr. 4102. *The Madras Journal of Literature and Science for the year 1881, ed. by G. Oppert*. Madras 1882. 8.
61. Zu Nr. 4189. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Herausgegeben von *Bernhard Stade*. Jahrgang 1882. Heft 2. Gießen 1882. 8. [5 Expl.]
62. Zu Nr. 4192. *Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung bearbeitet von Otto Böhtlingk*. Dritter Theil. Zweite Lieferung. St. Petersburg 1882. Pol.
63. Zu Nr. 4283. *Dictionnaire turc-français. Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour par A. C. Barbier de Meynard*. Vol. I. Livr. I. Paris 1882. 4.
64. Zu Nr. 4335. *Verhandlungen des fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881*. Zweiter Theil. Abhandlungen und Vorträge. Erste Hälfte. Zweite Hälfte. Berlin 1882. 8. [A. u. d. T.: Abhandlungen und Vorträge des fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Erste Hälfte. Abhandlungen und Vorträge der Semitischen und Afrikanischen

Section. Mit einer autographischen Beilage und zwei Tafeln. Berlin 1882.
* — Zweite Hälfte. Abhandlungen und Vorträge der indogermanischen und der asiatischen Section. Mit zwei chromo-lithographirten Tafeln. Berlin 1882. 8.

65. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale. Tome I. — No. 3. 4. Louvain 1882. 8.
66. Zu Nr. 4458. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XVIII—XXXVIII. 13. April—27. Juli 1882. Berlin 1882. 4.
67. Zu Nr. 4466. Revue de l'Extrême-Orient. Tome premier No. 3. Juillet. Août. Sept. Paris 1882. 8.

II. Andere Werke

4487. Tam tu kinh ou Le Livre des phrases de trois caractères. Avec la grande nomenclature de Vu'ong tân thung. Texte, transcription annamite et chinoise, explication littéraire et traduction complètes par *Abel des Michels*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. des langues or. viv. XVII).
4488. a. *AEONTIOT MAXIPIA XPONIKON KTHIOT*. Chronique de Chypre. Texte grec par *E. Miller* et *C. Sathas*. Avec une carte chromolithographiée [sic]. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. des langues or. viv. II. 8. III).
4488. b. Chronique de Chypre par Léonce Machères. Traduction française par *E. Miller* et *C. Sathas*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. d. langues or. viv. II. 8. III).
4489. Miradj-Nâmeh publiées pour la première fois d'après le manuscrit originaire de la Bibliothèque Nationale, traduit et annoté par *A. Paret de Courteille*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. d. l. or. viv. II. 8. VI).
4490. Mātrāyaṅgi Saṃhitā herausgegeben von *Leopold von Schröder*. Erstes Buch. Gedruckt auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Leipzig 1891. 8.
4491. Het Leven van Johannes van Tella door Elias. Syrische Tekst en Nederlandsche Vertaling door *Hendrik Gerrit Kleyn*. (Aardem. Proefschrift). Leiden 1882. 8.
4492. Jacobus Baradaeus de Stichter der syrische monoophysitische Kerk. Door *Hendrik Gerrit Kleyn*. (Aardem. Proefschrift). Leiden 1882. 8.
4493. Du mode de filiation des racines sémitiques et de l'inversion par *Cl. Cuvet*. Paris 1882. 4.
4494. *K. Hinds*. Die amtliche Beschreibung von Schöng-King. (Sep.-Abdr. & *Kettler's Zeitschr. f. wissenschaftl. Geogr.* Bd. II. H. I.) [Jahr 1890] 4.
4495. Pahlavi, Gujarati and English Dictionary. By *Jinnasji Dabur Minochcherji Jinnasji Anant*. 3 voll. Bombay A. Y. 1240—1251. A. D. 1877—1882. 8. (Auch mit Gujarattitel).
4496. Der Papyrusfund von El-Fajjâm. Von *Josef Karabach*. Mit 4 Tafeln. Wien 1882. Fol. (Separatabdruck u. d. XXXIII. Bds. der Denkschriften der philo.-hist. Cl. der Kais. Akad. d. Wiss.).
4497. The integrity of the Book of Isaiah. By *Wm. Henry Cobb*. (S.-A. aus *Bibliotheca Sacra*. July 1882.) 8.
4498. The Oriental Biographical Dictionary by the Late *Thomas William Bate*. Ed. by the Asiatic Society of Bengal under the Superintendence of *Henry George Keene*. Calcutta 1881. 4.

4499. Second mémoire. Relations diplomatiques des Princes chrétiens avec les Rois de Perse de la race de Tchingis, depuis Houlagou, jusqu'au règne d'Aboussid. 4.
4500. von *Kremer*. Des Scheichs Ábd-el-Shan[*j*]-en-Nabola's Reisen in Syrien, Aegypten und Hidschaz. [Sitab. d. ph-hist. Cl. d. kais. Akad. d. Wiss. Bd. V, S. 315—356. Wien 1860.] 5.
4501. Supplément à l'Histoire Générale des Huns, des Turks et des Mogols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbeks dans la grande Bukharie, depuis leur établissement dans ce pays jusqu'à l'an 1709, et une continuation de l'histoire du Kharizm depuis la mort d'Aboul-Khan jusqu'à la même époque; par *Joseph Denkwilch*. St. Pétersbourg 1824. 4.
4502. The International Numismata Orientalia. Part IV. The Coins of the Tálául Dynasty. By *Edward Thomas Rogers*. London 1877. Fol.
4503. Ueber die Encyclopädie der Perser, Araber und Türken. Von *Himmer-Pergstall*. [Aus den Denkschr. der ph-hist. Cl. der Kais. Ak. d. Wiss. Wien.] Fol.
(NB. No. 4449—4503 Geschenk des Hrn. v. Tiesenhausen in Petersburg.)
4504. Principaux Monuments du Musée égyptien de Florence, par *William B. Berald*. Première partie. Siles, bas-reliefs et fresques. Paris 1882. Fol.
4505. Oestiräische Kultur im Alterthum von *Wilhelm Geiger*. Mit einer Uebersichtskarte von Oestirän. Erlangen 1882. 8.
4506. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Von *F. Wüstenfeld*. (Aus dem XVIII. und XIX. Bde. der Abh. der K. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen.) Göttingen 1862. 4.
4507. The Apology of Al Kindy, written at the Court of Al Má'mún (A. H. 215; A. D. 830), in Defence of Christianity against Islam. With an Essay on its Age and Antiquity read before the Royal Asiatic Society. By *Sir William Muir*. London 1882. 8.
4508. Report on the Search for Sanskrit MSS. in the Bombay Presidency, during the Year 1880—81. By *F. Kielhorn*. Bombay 1881. 8.
4509. *R. G. Bhandarkar*. To K. M. Chatfield, Esq., Director of Public Instruction, Poona. [Bericht über Sanskrithandschriften.] Fol.
4510. *J. Halévy*. Essai sur les inscriptions du Saka. Ouvrage couronné par l'Institut en 1878. Extr. du J. As. Paris 1882. 8.
4511. *J. P. Six*. Aptrodite-Nemesis. Extrait du Numismatique Chronicle (3^e sér. II 89—102). Londres 1882. 8.
4512. Gregorii Abulfarag Bar Ebraya in evang. Matthaei commentariorum capita 1—8 v. recognitionem *Johannis Sparath*. Lipsi. Bat. 1872. 4.
4513. 4513a. *Mahmud Ekrem* (Conseiller d'Etat, Professeur de Littérature à l'Ecole Civile Impériale de Constantinople) Teflin Adabijjat (cours de littérature Ottomane) 1^{re} partie Stambul 1299 (1882). In zwei Expl. 8.
4514. Bibliothèque Orientale — par *Monsieur d'Herbelot*. Paris 1697. Fol.
4515. Grammaire de la langue Arménienne selon les deux dialectes syriaque et chaldaique . . . par sa. Grandeur Mgr. *Davíd* Archevêque Syrien de Damas. Missoul, imp. des Pères Dominicains 1879. 8.
4516. *Winer's* Chaldäische Grammatik über Bibel und Targumim. 3. Aufl., vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von *Dr. Bernhard Fischer*. Lpz. 1882. 8.

4517. Die grammatische Terminologie des *Jehuda b. David* (Abu Zakarija Jahja b. Dāūd) *Heffing*. Nach dem arabischen Originals seiner Schriften und mit Berücksichtigung seiner hebräischen Uebersetzer und seiner Vorgänger dargestellt von W. *Bacher*. Wien 1882. (S.-A.) 8.
4518. The Pampa Rāmāyana or Rāmachandra Charita Purāna of Abhinava Pampa. An Ancient Jain Poem in the Kannada Language ed. by *Loris Rice*. Bangalore. Mysore Government Press. 1882 8.
4519. *Kielhorn*, list of the Sandhyā manuscripts purchased for Government during the years 1877—78 and 1879—80, and a list of the manuscripts purchased by me for Government from May to November 1881. To the Director of Public Instruction. Poona, 30th Nov. 1881 8.
- 4512 a. Proposals . . . of a Catalogue of Sanscrit Manuscripts belonging to the Government of Bombay. * Vol. 2864 und 4409.

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft im Jahr 1882.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.

- Dr. O. von Böhtlingk, Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Jena.

- Dr. R. P. Dozy, Prof. an der Univ. in Loiden.

- Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.

- Dr. M. J. de Goeje, *Interpres legum* Warnerian u. Prof. in Loiden.

Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.

Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge Gloucestershire.

- Dr. Alf. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister u. D. in Wien.

- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.

- Dr. Justus Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin.

- Dr. A. F. Poit, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft an d. Univ. in Halle.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. a. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.

- Dr. A. T. Stenzler, Geh. Regierungsrath, Prof. a. d. Univ. in Breslau.

- Dr. Whitley Stokes, früher Secretary of the Legation, Council of India, jetzt in Oxford.

- Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.

- Dr. W. D. Whitney, Secrétaire der Amerikan. Morgenl. Gesellschaft und Prof. a. d. Univ. in New-Haven, U. S. America.

- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Alnsworth Esq., Ehren-Secrétaire der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.

- Baba Rajendra Lal Mitra in Calcutta.

- Dr. G. Böhler, Professor an d. Univ. in Wien.

- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.

- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.

- Jeyara Candra Vidyāsāgara in Calcutta.

- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.

Herr Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier

- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detroit.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.
- Dr. Edward K. Salisbury, Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffier, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder¹⁾.

Herr Dr. Aug. Ahlqvist, Prof. in Helsingfors (589).

- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (576).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
- Arthur Amlund, maître de Conférences à l'École Supérieure des Lettres in Algier (998).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Carl von Arnhard, Gutsbesitzer in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (404).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (591).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach Esq. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Bielefeld a. Rh. (926).
- Ldo. Dr. Friedrich Baethgen, Dozent an der Univ. in Kiel (961).
- Dr. O. Bardenheuer, Dozent an der Univ. in München (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Dozent an der Univ. in Halle (855).
- René Basset, professeur à l'École Supérieure des Lettres in Algier (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa, in Hooghly, Bengal, India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hünzburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (983).
- R. L. Bensly, M.A., Fellow and Librarian of Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Esq., kais. russ. wirkl. Statthalter, Präsident der kais. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos des k. k. Münz- und Antiken-Cabinetts in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
- Dr. E. Berthess, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Carl Dezold in München (940).

- Dr. A. Berzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Lüneburg (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major a. D. auf Norderbohlholm, K. Sachsen (189).
- A. S. Blaisie, Custos a. d. Peabody Institute Library in Baltimore, U. S. A. (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. an d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md. U. S. A. (999).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Fr. Bollmann, Prof. a. D. in Wittenhausen an d. Weira (123).
- A. Bourquin, Scotch Mission, General Assembly's Institution, Bombay (1008).
- Dr. Peter von Bradke in Jena (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingstift in Linköping (750).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. H. Brugsch-Bey in Berlin (776).
- Rod. E. Brunnow in Yver (1009).
- Lic. Dr. Karl Bude, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (947).
- Prants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft an d. Univ. in Kopenhagen (220).
- Freiherr Guido von Cail, k. u. k. österreich.-ungar. Viceconsul in Constantinopel (822).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Alfred Caspari, Studienlehrer an den kgl. Bayer. Militärbildungsanstalten in München (779).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studi superiori in Florenz (812).
- Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. der Theol. in Amsterdam (959).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Institute in London (691).
- Dr. Joseph Cohn in Bismar, Mähren (806).
- Lic. Dr. Carl Hehr. Cornili, Dozent an der Univ. und Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove in Wien (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Bern (895).
- Dr. Sam. Ives Curtis, Prof. am theol. Seminar in Chicago (923).
- Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cozt, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Dessoir, Director am kgl. Lyceum in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Dehnbek, Prof. an d. Univ. in Jena (755).
- Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris (666).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).

Herr Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (746).

- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Frank W. Eastlake, stud. ex. in Bonn (943).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (502).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Engelen b. Zürich (925).
- Dr. J. Eitel, Pastor emer. in Gief (947).
- Karl Eirénberg, stud. phil. u. Z. in Berlin (1016).
- Dr. Arthur M. Ellis, Prof. an der Univ. in Baltimore (851).
- Dr. Adolf Erman, Privatdocent an der Univ. in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (644).
- Waldemar Eitel, stud. theol. in Ober-Losnitz bei Köhnig in Posen (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Prediger in Stockholm (984).
- C. Feinzel, Druggmanns-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (856).
- Dr. Wilhelm Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln (703).
- Dr. Floeckner, Professor in Bonthen (800).
- Dr. Victor Floigl in Graz (970).
- Fr. Fraidel, Prof. d. Theol. in Graz (940).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (899).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangon (916).
- Dr. Alois Aul. Führer, Prof. of Semcrit, St. Xavier College, High School, Bombay (975).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelenta, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Gaxex in Paris (521).
- Dr. Lucien Gantier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Studienlehrer in Neudorf a.H., Rheinpfalz (930).
- Dr. H. Geizer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- Dr. Hermann Glas, Druggman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (740).
- Lds. Dr. F. Glöckner, Docent an der Univ. in Greifswald (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anne's Heath, Chertsey (Surrey) (718).
- Wladimir Girska, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- K. Glaser, Professor am k. k. Gymnas. in Wien (906).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secrerär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Goetze, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Lds. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).
- Lds. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. Wlth. Grube, am Asiat. Mus. der Académie der Wissensch. in St. Petersburg (891).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grunert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, Hofrath und Magister in Nowominskow (711).

Herr, Lie. Herm. Guthe, Dozent an der Univ. in Leipzig (212).

- Dr. Herm. Alb. van Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (567).
- Dr. Julius Caesar Haentzsch in Dresden (593).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (531).
- J. Halévy, in Paris (845).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Esc., k. u. k. Geh. Rath in Wien (297).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (679).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Kanalar-Drigoman bei dem k. deutschen Consulat in Boisré (802).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- Dr. Joh. Hellar, Rector des Collegiums in Pressburg (963).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (488).
- Dr. G. F. Hertsherg, Prof. an d. Univ. in Halle (559).
- Dr. K. A. Hillis, Arzt am königl. Krankensitz in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Dozent an der Univ. in Breslau (950).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin (995).
- Dr. Reinhart Hoerning, Asst. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lie. C. Hoffmann, Pastor in Fraumundorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Dr. Karl Hoffmann, Professor in Arnstadt (534).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Moers, Rheinprov. (972).
- Adolf Holtmann, Prof. am Gymn. u. Privatdozent an d. Univ. zu Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Secretär an der Hof- und Staatsbibliothek und Dozent an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Columbia University, New York City, U. S. A. (992).
- Dr. M. Th. Boutama, Adj. Int. Leg. Wars. in Loden (1002).
- Dr. A. V. Huber, in München (960).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Straßburg (779).
- Dr. Eugen Hultsch, Doc. a. d. Univ. in Wien (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Loden.
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Dozent an der Univ. u. Oberlehrer am Kölln. Gymn. in Berlin (820).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Literatur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynebol, Prof. des Arabischen in Delft (592).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Doc. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. Isidor Kallisch, Rabbiner in Newark, N. J., N.-America (964).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Simon Kautz in Lugos, Ungarn (698).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (657).
- Albin Kaufmann, Prof. am Gymnasium in Luzern (967).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).

Herr Dr. Fr. Kaulea, Prof. an d. Univ. in Bonn (500).

- Dr. Emil Kautsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
- Dr. Camille Kellerer, Oberlehrer am Königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Ide. Dr. Konrad Kessler, Dozent der Theologie und der orient. Spr. und
Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. an d. Univ. in Göttingen (1022).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A. Easton Royal, Powsey (727).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Dr. M. Klamrath, Gymnasiall. in Altona (862).
- Dr. Johannes Klatt in Berlin (876).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Elbing (931).
- Rev. F. A. Klein in Sigmaringen (912).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (426).
- Dr. Heinrich Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (419).
- Dr. Kasemann Köhler, Rabbiner in New-York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde
in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut in Grosswardain, Ungarn (657).
- Ide. Dr. Eduard König, Dozent an der Univ. u. Oberlehrer an der
Thomaschule in Leipzig (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Cajetan Kossowicz, w. Staatsrath, Exc., Prof. des Sanskrit & d. Un-
versität in St. Petersburg (669).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar
in Leipzig (164).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domherr in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (827).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. E. Kura, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (781).
- Graf Ossa Kunn von Oasdoia in Budapest (696).
- Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibliothecariums der Provinz
des Dominikanerordens, z. Z. in Voldersbrück, Theol. (1028).
- W. Lague, w. Staatsrath, Exc., Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (484).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. S. Landauer, Dozent an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Carl Lang, Lehrer an der Victoriaschule in Aachen (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. des Sanskrit, Harvard University, Cam-
bridge, Massachusetts, N.-America (897).
- Fanno Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (606).
- Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Merseburg (1013).
- Dr. Leumann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. Oscar von Lemm, am kais. Alexander-Lyceum in St. Petersburg (1026).
- Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology
in the State University of Cincinnati, U. S. A. (735).
- Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an
d. Univ. in Berlin (179).
- Dr. Ernst Leumann in Oxford (1021).
- Rev. J. R. Lightfoot, D. D. Bishop of Durham (647).
- Giacomo Ligurini, Professor der morgenl. Spr. in Rom (955).
- Dr. Arthur Lincke in Paris (942).
- Dr. Bruno Lindner, Dozent an der Univ. in Leipzig (662).
- Dr. J. Lohse, Kirchenrath in Altenburg (32).

Herr Dr. L. Löwe, Seminar-Director, Examiner der morgend. Sprachen im
Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (301).

- Dr. Immanuel Löw, Rabbiner in Szegedin (976).
- Dr. Wilhelm Lots aus Cassel (1007).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
- Jacob Lüttschig, Cand. orient. in St. Petersburg (865).
- A. Lützenkirchen, Stad. orient. in Bremen (870).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London (922).
- D. G. Lyon aus Benton, Ala., U. S. America (1004).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
- Hl. Karl Maril, Pfarrer in Buns, Baselland und Doc. d. Theol. an d. Univ. in Basel (948).
- Abbé P. Martin, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Anatol. Bibelgesellschaft in Haag (970).
- Dr. F. McCurdy, Princeton, New Jersey, N.A.
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der nord. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Mera, Professor d. Theologie in Heidelberg (937).
- Dr. Ed. Meyer, Dozent an der Univ. in Leipzig (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. w. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michæl, Dozent an der Univ. Lüttich (951).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (630).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Consulsatdragoman in Hongkong (986).
- P. G. von Möllendorff, kais. deutscher Vizeconsul in Shanghai (690).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, Statur. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (665).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (457).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Königsberg (663).

- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (624).
- Dr. Ed. Müller, Privatdozent an d. Univ. Bern (634).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
- Dr. Elsch. Nestle, Diacanus in Mühlingen in Württemberg (805).
- Dr. B. Neveler, Vicar in Osnabrück (833).
- Dr. Karl Joh. Neumann in Halle a. d. S. (982).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (560).
- Dr. George Karal Nieman, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
- Dr. Nicolai Nitulescu, Professor in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldke, Prof. d. morgend. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nördling, Professor in Upsala (523).
- Dr. Geo. Wilh. Nottelheim in Berlin (730).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (563).
- Dr. Johannes Oberdieck, Gymnasial-Director in Münster i. W. (628).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. Berlin (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (701).
- Dr. Georg Ortner, Gymnasiallehrer in München (456).
- August Palm, Professor in Schaffhausen (794).
- Kerpö Pathanian Esc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (544).
- Dr. C. Pauli, Rector der höhern Bürgerschule in Ulm (987).
- Z. Consiglieri Pedrozo, Prof. da Historia no Curso Superior de Letras in Lissabon (915).

Herr Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).

- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).
- Rev. John Peters, Ph. D. in New York (596).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Peir, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der weltl. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philipp, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Philipp, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (915).
- Dr. Richard Pischmann, Custos der Kön. und Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
- Theophilus Goldridge Pinckney, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischke, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Dr. Plaszberg, Gymnasialdirector in Schornholm, Bismpt. (969).
- Stanley Lane Poole, M. R. A. S. in London (907).
- George U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. Geo. Fr. Ernst Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionalrath an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuzeitlichen Volksinstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
- Julius Rádlavský, Prof. d. Theol. u. Bibliothekar in Zircu, Ungarn (966).
- Edward Rahatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinleke, Pastor in Jerusalem (871).
- Dr. Leo Reinsch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Institut, Prof. der hebr. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (579).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (618).
- Fr. Risch am Gangrathweiler bei Speyer (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient Languages in Glasgow (955).
- Dr. Joh. Rüdiger, Bibliothekar der Kön. und Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
- Dr. Albert Rühr, Dozent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rüsch, ev. Pfarrer in Hernningen u. d. Bress. (937).
- Baron Victor von Russen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
- Lic. Dr. J. W. Ruthstein, Gymnasialr. in Elberfeld (915).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (889).
- Lic. Dr. Victor Rysael, Dozent an d. Univ. u. Oberlehrer am Niederrhein-Gymnasium in Lelpalg (869).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
- Mag. Carl Salemann, Bibliothekar d. k. Univers. an St. Petersburg (715).
- Dr. Carl Sandewitz in Passau (559).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. an d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzog. mecklenburg-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (422).
- Ritter Ignaz von Schöffler, k. k. österreichisch-ungar. bevollmächtigter Minister u. auserw. Gesandter in Washington, U. S. A. und General-consul für Egypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schöns, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).

- Herr Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspcctor der Telegraphen, Teheran (1010).
 - Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (620).
 - O. M. Freiherr von Schleich-Wiesner, k. k. Hofrath in Wien (272).
 - Dr. Konstantin Schiottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
 - Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Linz (938).
 - Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
 - Dr. Wold Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
 - Dr. Leo Schneendorfer, Prof. an der theol. Lehranstalt in Rad-
wols (862).
 - Dr. George H. Schodde in Wheeling, West-Virginia (900).
 - Erich von Schönberg auf Herzogswalden, Kgr. Sachsen (289).
 - Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
 - Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
 - Dr. W. Schramm in Bonn (976).
 - Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in
Constantinopel (709).
 - Dr. Leopold v. Schroeder, Dozent an der Univ. in Dorpat (905).
 - Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (566).
 - Dr. Schulze, Prof. in Paderborn (706).
 - Dr. Maria Schultze, Rector des Realgymn. in Oldesloe (790).
 - Emile Senart in Paris (681).
 - C. F. Seybold, Cand. theol. in Tübingen (1012).
 - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
 - Dr. K. Stegried, Prof. der Theologie in Jena (692).
 - Dr. J. P. Six in Amsterdam (529).
 - Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
 - Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
 - Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
 - Dr. W. Robertson Smith, Professor an d. Universität in Edinburgh (787).
 - Dr. Alb. Soeriu, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
 - Dr. Arthur Fritz von Soden, Prof. in Rostlingen (848).
 - Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (302).
 - Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
 - Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
 - Dr. Wilhelm Spitta-Rey, Director der vöcköngl. Bibliothek in
Kairo u. D. (612).
 - Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Kasek (798).
 - Dr. William O. Sprunt, Prof. an der Univ. Cincinnati, Ohio (908).
 - Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Gießen (851).
 - E. Steck, Prof. d. Theol. u. d. Univ. in Bern (698).
 - Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
 - P. Placidus Steinlager, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-
Abtei Admont (661).
 - Dr. J. H. W. Stejneger, Circularisrath in Linköping (447).
 - Dr. M. Steinachneider, Schuldirigent in Berlin (175).
 - Dr. H. Steintal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität
in Berlin (424).
 - Dr. Lud. von Stephani Exr. u. russ. wirkl. Staatsrath uod Akademiker
in St. Petersburg (63).
 - Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
 - G. Stier, Director des Fräuleinsemin in Zerbst (564).
 - E. Rob. Stigeler, Rector in Reimsch (148).
 - Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
 - J. J. Strassmann, Pfarrer in Maitens bei Basel (810).
 - Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).

- Herr Victor von Strauss und Torney Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. Deutschen Consolats in Beirut (1014).
 - Aron von Szilady, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanen (697).
 - A. Tappachorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
 - C. Ch. Tauschnitz, Buchhändler in Leipzig (236).
 - Dr. Franz Teufel, a. d. Grossherzogl. Bibliothek in Carlsruhe (1025).
 - Dr. Emilio Tessa, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
 - T. Theodoros, Prof. der ungraul. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
 - Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College in Benares (781).
 - Dr. J. H. Thiesen, Dozent an der Univ. in Berlin (989).
 - Alex. Thompson, stud. ling. gr. in St. Petersburg (885).
 - Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
 - Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
 - W. von Tiesenhausen, Exc. kais. russ. wirkl. Statthalter in St. Petersburg (262).
 - Dr. Fr. Trachsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
 - Dr. Triebner, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
 - Dr. E. Trumpp, Prof. an der Univ. in München (403).
 - Dr. P. M. Tschisner, Privatgelehrter in Leipzig (382).
 - C. W. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
 - Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (751).
 - Dr. Max Uhle, Assist. am Kgl. Ethnol. Museum in Dresden (984).
 - Dr. J. Jacob Ungew, Rabbiner in Iglau (850).
 - Dr. J. J. Ph. Valaton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
 - Dr. Bern. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
 - Dr. J. C. W. Vathe, Prof. an d. Univ. in Berlin (573).
 - Dr. Wilh. Volek, Statthalter, a. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
 - Dr. Marius Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gonda (345).
 - G. Vorstmann, General-Secretär der Asienl. association in Triest (243).
 - Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. Basel (921).
 - Rev. A. William Watkins, M. A. King's College, London (827).
 - Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (133).
 - Dr. G. Weil, Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (38).
 - Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunschweig (244).
 - Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
 - Dr. J. Weilhaussen, Prof. a. d. Univ. in Halle (822).
 - Dr. Heinrich Wenzel, a. Z. in Herrnhut (974).
 - Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
 - Lic. H. Wess, Prediger in Berlin (799).
 - Dr. J. G. Wetstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
 - Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
 - Dr. Alfred Wiedemann, Doc. a. d. Univ. in Bonn (508).
 - F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Rastat bei Gerdshagen (404).
 - Dr. K. Wisniewski, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
 - Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (544).
 - Member Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
 - Dr. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
 - Fürst Ernst von Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
 - Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
 - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rothweil (29).
 - Rev. Charles H. B. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in Belfast (555).
 - W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
 - Dr. C. Aug. Wüstenhagen, Oberlehrer an d. Katholikerschule in Dresden (629).
 - Dr. H. P. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
 - Dr. J. Zeuker, Privatgelehrter in Thum, Sachsen (59).

- Herr Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).
 - Dr. C. F. Zimmermann, Rector des Gymnasiums in Bamberg (557).
 - Dr. L. Zuss, Seminarlehrer in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

- Das Vetus-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin.
 Die Stadtbibliothek in Hamburg.
 - Bodleiana in Oxford.
 - Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
 - Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
 - Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
 - Universitäts-Bibliothek in Gießen.
 Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
 The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
 Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
 - Königl. Bibliothek in Berlin.
 - Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
 - K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
 - Universität in Edinburgh.
 - Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
 - Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
 - Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
 - Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
 - Nationalbibliothek in Palermo.
 - Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
 - Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
 - Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.
 Der Mendelssohn-Verein in Frankfurt a. M.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Batavisch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
5. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
6. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
7. Das Real Istituto di Studi superiori in Florenz.
8. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
9. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
10. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië in Haag.
11. Das Curatorium der Universität in Leiden.
12. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
13. Die Royal Geographical Society in London.
14. Das Musée Guimet in Lyon.
15. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
16. Die American Oriental Society in New Haven.
17. Die Société Asiatique in Paris.
18. Die Société de Géographie in Paris.
19. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
20. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
21. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
22. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
23. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
24. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
25. The Smithsonian Institution in Washington.
26. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
27. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
28. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von dem Geschäftsführern I—XXXVI Band. 1847—82. 473 M. (I. 8 M. II—XXI à 12 M. XXII—XXXVI à 15 M.)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt.

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (later mit 2ter Band). 8. 1846—47. 5 M. (1845. 2 M. — 1846. 3 M.)

Register zum I—X. Band. 1858. 8. 4 M. (Für Mithl der D. M. G. 3 M.)

Register zum XI—XX. Band. 1872. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mithl der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Register zum XXI—XXX. Band. 1877. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mithl der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Da von Bd. I—7 u. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26 und 27 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Von 21 Bänden an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionbuchhandlung, P. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26 und 27, welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 M.) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 d. 28. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gutsch.* 8. 1868. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gutsch.* Hft. I. 8. 1871. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Supplement zum 35. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. 2 Hfte. 8. 1879. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M.)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. I. Hälfte. 8. 1880. (II. Hälfte noch nicht erschienen.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 50 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 14 M. 25 Pf.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. *Mithra*. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von F. Windischmann. 1857. 2 M. 40 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 30 Pf.) Vergleichs.]

Nr. 2. Al Kindi genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von G. Flügel. 1857. 1 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Samendungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Hug. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā shunavaiti) enthaltend. 1858. 6 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Ueber das Catranjaya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von A. Weber. 1858. 4 M. 30 Pf. (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniß des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von Rich. Adh. Lipsius. 1859. 4 M. 50 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 M. 40 Pf. (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 M. 80 Pf.)

Nr. 1. Hermann Pastor. *Aethiopes primum edidit et Aethiopes latine vertit Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben; übersetzt und erläutert von M. Hug. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Haneethen von Zein-ul-din Kasim Ibn Kathābāg. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von G. Flügel. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von G. Flügel. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 M. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 80 Pf.)

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchenammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von H. Brockhaus. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 20 M. 25 Pf.)

Nr. 1. Sao-schu, Schu-khug, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandchu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von H. Conon von der Gabelentz. 1. Heft. Text. 1864. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 75 Pf.)

Nr. 2. — 5. Heft. Mandchu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Die Post- und Reiseroiten des Orients. Mit 10 Karten nach einheimischen Quellen von A. Sprenger. 1. Heft. 1864. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Indische Haasregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. I. Aṣṭalāyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 M. 20 Pf. (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 M. 30 Pf.)

Nr. 1. Indische Haasregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. I. Aṣṭalāyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Nr. 2. Gāntaravā's Philsūtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von Fr. Kielhorn. 1866. 5 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IV Band. Nr. 1. Ueber die jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Paganismus. Von *Alx. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mithl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des äthiopischen Königs Naḥmān's-ḥār übersezt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 30 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

Nr. 5. Kathä-Sarīḥ-Sigūrā. Die Märchenammlung des Samādeva. Buch IX.—XVIII. (Schluß.) Herausgegeben von *Hn. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

V. Band. (In 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mithl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritanen nebst einer darnach gebildeten Transcription des Genese mit einer Beilage von *A. Petermann*. 1868. 7 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosphor-Ärhiische Sprachdenkmäler von *O. Bham*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Septaginta des Hala von *Albr. Weber*. 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritanen. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 8 *M.*)

VI. Band. (In 4 Nummern). 1876—1878. 8. 49 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué la Syllite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Steudler*. II. Pāṇsaka. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polymische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Steudler*. II. Pāṇsaka. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 20 *Pf.*)

VII. Band. (In 4 Nummern). 1879—1891. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*)

No. 1. The Kalpasūtra of Bhadrabāhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prākṛit-Sanskrit Glossary, by *H. Javohī*. 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par *M. l'abbé Martin*. 1879. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 *M.* (Für Mithl. d. D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Septaginta des Hala, herausg. von *Albrecht Weber*. 1881. 8. 22 *M.* (Für Mithl. d. D. M. G. 24 *M.*)

VIII. Band. No. 1. Die Ventāpāṇcarvṛgatikā in den Reconnais des Gṛanthas und eines Ungenannten, mit kritischen Commentar herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mithl. der D. M. G. 8 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mithl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

- Biblioteca Arabico-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che si conservano in geografica, la storia, la biografia e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 2 fascicoli. 1835—1837. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 8 *M.*)
- Appendice alla Biblioteca Arabico-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1816. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wustenfeld*. 1837—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 50 *Pf.*)
- Bibliotheca Testamenti aethiopica, in quatuor nomen distributa. Tamas II, abis Abri Regum, Paralipomenon, Esdras, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem collata et apparatus critico instruit *A. Dillmann*. 1861. 4. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 75 *Pf.*)
- Firdaus. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. vom *Übersetzer von Schlechter-Wasserd.* (In türkischer Sprache). 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)
- Sabih Bey. Comptes-rendus d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publiée en langue turque, traduit de l'original par: *Ottocar de Schlechter-Wasserd.* 1882. 8. 30 *Pf.* (Für Mithl d. D. M. G. 20 *Pf.*)
- Das Kāmil of al-Muharrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscript of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) 2d—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 4 *M.* 50 *Pf.*) Xth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)
- Das geographische Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wustenfeld*. 6 Bände. 1866—72. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)
- Reu Jari's Commentar zu Zamachshari's Mafassal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausg. von *G. Jahn*. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 8 *M.*)
- Chronologie orientalischer Völker von *Albrecht*. Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)
- Nahavika und Agahuttra. Ein Drama. Kallidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollmann*. 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- Mātrāyaṇī Samhitā, herausg. von *Dr. Jaipal von Schrader*. Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mithl d. D. M. G. 6 *M.*)
- Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellsch. 1. Druckschriften und Aethisches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mithl d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)



Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionenbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Finanzverwaltung des Verlagsbezugs werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Der arabische Dialekt von Mosul und Mardin.

Von

A. Socin.

Als ich im Jahre 1878 in einem Programm der Tübinger Hochschule eine kleine Sammlung von arabischen Sprichwörtern und Redensarten, welche ich namentlich während meines Aufenthaltes in Mardin gesammelt hatte, veröffentlichte, hatte ich mich bereits entschlossen, das Material, welches ich für die arabischen Dialekte von Mosul und Mardin zusammengebracht habe, nicht als Ganzes, sondern in kleineren Abtheilungen zu publiciren. Dieses Material besteht nun noch aus folgenden drei Theilen: erstlich einer Fortsetzung der „Redensarten“, an welche sich dann auch noch Volkswitze und anderes anschliessen. Zweitens aus einer kleineren Anzahl von Texten im Dialekt von Mosul und drittens aus neun grösseren Stücken im Dialekt von Mardin. Erst wenn alle diese Texte gedruckt vorliegen, möchte ich grammaticalische Bemerkungen und ein Glossar folgen lassen. Für Grammatik und Wörterbuch besitze ich ausser den Textstücken auch noch anderes Material, von welchem später die Rede sein wird. Zu einer Bearbeitung dieser arabischen Dialekte müssen übrigens auch die andern in jener Gegend gesprochenen Sprachen, vor Allem das Kurdische und Syrische herbeigezogen werden, sowohl für das Wörterbuch, als für die Grammatik.

Die zusammenhängenden Texte, welche ich zunächst veröffentlichte, habe ich ursprünglich durchaus nach dem Gehör niedergeschrieben. Zum Behufe des Druckes habe ich sie nach einem bestimmten System umgeschrieben. Dabei habe ich mich grösstentheils an das Transcriptionsalphabet der DMG. angeschlossen. In den Texten tritt der sonst dem Arabischen fremde Laut *p* auf; den Laut *sch* bezeichne ich mit *c*, das deutsche *w* mit *n*. Neu

ist \bar{a} , womit ich den gutturalen Nasal, da wo ich ihn deutlich unterscheiden konnte, ausdrücke; \bar{g} ist ein härteres g . Repräsentant von ق . In Bezug auf das allgemeine Princip der Transcription verweise ich auf unsre Auseinandersetzung in Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tur 'Aldia, Göttingen 1881. Th. I, p. XXVII u. fg. Besonders in Betreff des ع habe ich geglaubt, die von uns empfohlene und gerechtfertigte Bezeichnung mit \bar{c} anwenden zu dürfen. Noch mehr gilt dies für die Darstellung der Vocale, nur dass ich die diakritischen Zeichen hier über dieselben haben setzen lassen. Während also zwei Punkte den Umlaut bezeichnen, so drückt der nach rechts offene Haken eine Trübung des Vocals aus; da der nach links offene Haken in der Druckerei nicht zu beschaffen war, mussten die in offener Silbe stehenden kurzen, sowie die mehr unbestimmten Vocale dadurch bezeichnet werden, dass sie über die Zeile gesetzt wurden.

In meinem Urmanuscripte habe ich häufig eine blosser Schärfung eines Consonanten angemerkt gegenüber der vollen Verdoppelung. In solchen Fällen habe ich mir mit einer Klammer geholfen; eine solche habe ich auch bei ج (ج) zwischen zwei Vocalen (جَمْعَة مِين)

بِئْسَ) bisweilen angewendet. — Den Accent habe ich zunächst in den Fällen ausdrücklich beigesetzt, wenn derselbe auf eine andere Silbe fällt, als diejenige, auf welcher er der allgemeinen Regel nach zu erwarten wäre. Diese allgemeine Regel ist bekanntlich folgende: Der Accent fällt auf die letzte lange Silbe jedes Wortes; die letzte Silbe jedoch hat nur dann den Accent, wenn sie doppelt lang ist (also auf einen langen Vocal und einen Consonanten oder einen kurzen Vocal und zwei Consonanten ausgeht). — Der Verbindungsstrich - (vgl. Prym und Socin *ibids.* p. XXX) bezeichnet zunächst im Allgemeinen, dass zwei Wörter eng aneinander angeschlossen sind und ist deshalb besonders da zur Anwendung gekommen, wo ein kleineres Wort proklitisch oder enklitisch (mit Nebenton) neben einem anderen steht; in einem solchen Falle habe ich letzteres stets mit einem Accent versehen, z. B. *dato-se*. Wo jedoch bei Wörtern, die mit - verknüpft sind, kein Accentzeichen steht, haben beide ihre gewöhnliche volle Betonung z. B. *kal-lemartu* = *kāl-lemārtu* = قَال لَامَرَاتِه.

Um dem Leser das Verständniss der Texte zu erleichtern, habe ich dieselben (wenigstens theilweise) in arabische Schrift transcribirt, wie bereits früher einen Theil der Sprichwörter (Sprichwörter und Redensarten p. VII). Bisweilen habe ich mir hierbei grössere Freiheit gestattet und beispielsweise gewisse Formen so wiedergegeben, wie sie in der arabischen Schriftsprache lauten würden. Da dieser Text in arabischer Schrift durchaus nur eine nebensächliche Rolle, die eines theilweisen Commentars spielen soll,

so kam es mir auch nicht auf Consequenz an. Als Beispiel diene folgendes. Vor einem determinirten Substantivum, das mit einem Adjectivum oder einem bestimmten Relativsatz verbunden ist, steht gewöhnlich im Dialekt von Mösul und Märdin kein Artikel; in der Umschrift mit arabischen Charakteren habe ich denselben hin und wieder gesetzt, um den Leser auf diese Abweichung der heutigen Sprache von der classischen aufmerksam zu machen. In andern Fällen, wie z. B. bei Verbalformen, habe ich die Schreibweise der classischen Sprache etwas consequenter durchgeführt. — Manche Schwierigkeiten und Widersprüche, die dem Leser auffallen werden, hoffe ich später befriedigend zu lösen.

Was die deutsche Uebersetzung der Texte betrifft, so habe ich auch diese bisweilen etwas freier gestaltet; hier und da wurde einiges zusammengezogen. Eine kleine Anzahl von Bemerkungen habe ich an den Schluss gestellt. Nachweise über das sonstige Vorkommen der in diesen Erzählungen enthaltenen Sagenstoffe zu liefern habe ich absichtlich unterlassen, da ich bloss Unvollständiges hätte bieten können.

a. Der Dialekt von Mäbul.

I.

فرد يوم تعلبين التفوا بالبيّة واحد نشد الآخر قال له اى شىء
تدور قال له من حق انا جوعان كل ادور على اكل مشغانى
ومشغان اولادى الآخر قال له انا زه كل ادور على اكل الثعلب
الواحد سأل الآخر قال له انت اى شىء انت من شىء قال له
نصرانى الثعلب النصرانى سأل الآخر قال له انا يهودى رجّع الثعلب
اليهودى قال للثعلب النصرانى انت كم حيلة عنده قال له
حيلتين قال له اى شىء هم للحيلتين قال له من حق نسيتهن
بالبيت رجّع الثعلب اليهودى قال له يا من رعد براسك عنده
حيلتين ونسيتهن بالبيت قام الثعلب النصرانى سأل الثعلب اليهودى
قال له انت كم حيلة عنده قال له انا عندى اثنا عشر حيلة
قال له لاسن يلكى نحن بالدرب كه نمشى ويشوفنا سبع اى
شىء نسوى قال له امش انت لا تخف بس انا اى شىء اقول
انت قل اى عيهم بالحقى وشافوا سبع جاتى قال له قوى جاتى
السبع يريد يأكلنا رجّع الثعلب اليهودى امش لا تخف واحوا
قدام السبع قال لهم عاوركم اى شىء تدورون قال له من حق
كه تدور عليك قال له اى شىء تريدون قال له نريد انت تشرع
بيننا هذه امراتى ولنا اثنا عشر ولد وكل يوم تعلمهم حاي امهم
وتخليهم يتقاتلون معى انت شوف اى شىء تشرع السبع
افتكر فى نفسه قال انا جوعان بدال ما آكل ثلاثين ياجييون
الاكنى عشر زه آكل كلتهم قام السبع قال للثعلب اين بيتكم قال

Eines Tages trafen sich in der Steppe zwei Füchse. Der eine derselben fragte den andern: „Wonach suchst du?“ „Wahrhaftig ich bin hungrig“, erwiderte dieser; ich suche Unterhalt für mich und meine Kleinen“. Da sagte der andere: „Auch ich suche Unterhalt“. Darauf fragte der eine Fuchs den andern: „Was bist du?“ „Ich bin ein Christ“, erwiderte er und fragte: „Was bist denn du?“ „Ein Jude“, antwortete dieser. Hierauf fragte der

- ford-jöm taslehen iltäko bilbärrijo. wähid našed illäh kallu
 äis-eddañwir. kallu min-häqqa äna-ğünün kil-edañwir sala-äki miš-
 ġünü umiğün-ülädi. illäh kallu äna-ze kil-edañwir sala-äki. ettas-
 leh etwähid sa'al elläh kallu änte ännak miššä. kallu nuğrāni. ettas-
 leh ennuğrāni sa'al elläh. kallu äna-jehüdi. reğa² tasleħ eljehüdi
 ka(š)-tasleħ ennuğrāni änta kam-hile tändak. kallu hileten. kallu
 ännüm elhileten. kallu min-häqqa *nsitühüm bilbet. reğa² tas-
 leħ eljehüdi kallu ja mü-remād *brāsak tändak hileten un-sitühüm
 bilbet. kām-i(š)tasleħ ennuğrāni sa'al-t(š)tasleħ eljehüdi kallu änte
 10 kam hile tändak. kallu äna tändi *twaš hile. kallu läkin bälki
 ähna biddärh kē-nimši wäbafna sābe² äš *onsanwi. kallu imši-ante
 -lä-teħaf bās äna äš äkül änta käl š. hijüm bälhaki nāšaf sābe²
 ġäji. kallu kauwi ġäji-essābe² jirid jākūlna. reğa²-t(š)tasleħ elje-
 hudi *mši lä-teħaf. räbu kuddām essābe². kallum hawerkum äš
 15 *ddañwiran. kallu min häqqa kē-ndañwir saläk. kallu äš *weridun.
 kallu *werid änte tišras bānātina hädt marti ulina *twaš wälid ukul
 jöm tesallimüm häi ämmüm teħallüm jikətülün maš baka änte
 küf äš tišras. essābe² ištaker fi nāšihū käl äna ġöñā beḍal ma-
 -äkul halitnän jəğibün eletmāš-ze äkul küllätüm. kām essābe² käl
 20 hiğasleħ wän bētkun. kallu bōni karth. kām-i-tasleħ jimšön

jüdische Fuchs den christlichen: „Wie viel schlaue Streiche hast du in Bereitschaft?“ „Er antwortete: „Zwei“. „Welcher Art sind sie denn?“ fragte jener. „Wahrhaftig, ich habe sie zu Hause gelassen und vergessen“, antwortete er. Da sprach der jüdische Fuchs: „O du, auf dessen Haupt Asche fallen möge, zwei schlaue Streiche weißt du, und hast sie zu Hause gelassen und vergessen!“ Da fragte der christliche Fuchs den jüdischen: „Wie viel schlaue Streiche hast denn du in Bereitschaft?“ „Zwölf“, antwortete dieser. Jener sprach: „Wenn wir nun unseres Weges ziehen und uns ein Löwe antrifft, was sollen wir thun?“ „Geh nur!“ antwortete der andere, „und habe keine Furcht, sondern stimme nur in Alles ein, was ich sage!“ Während sie noch miteinander redeten, sahen sie einen Löwen herankommen, und der eine Fuchs rief: „Da kommt ja gerade der Löwe auf uns los und will uns fressen!“ Der jüdische Fuchs aber erwiderte: „Nur vorwärts, habe keine Furcht!“ So gingen sie dem Löwen entgegen und dieser rief sie an: „Hollah, ihr da, was sucht ihr?“ Der Fuchs sagte: „Wahrhaftig, gerade dich suchen wir“. „Was wollt ihr?“ fragte der Löwe. Der Fuchs antwortete: „Wir wünschen, dass du einen Rechtsstreit zwischen uns schlichtest. Dies hier ist meine Frau, und wir haben zwölf Kinder. Aber jeden Tag unterrichtet sie ihre Mutter hier und macht dass sie sich mit mir zanken; sieh zu, was du darüber urtheilst!“ Da dachte der Löwe an seinen Hunger und überlegte, dass es besser sei, statt die beiden zu fressen, sie auch ihre Jungen herbeiholen zu lassen, und dann alle zusammen aufzufressen. Er fragte daher den Fuchs: „Wo ist eure Wohnung?“ „Hier in der

له هنا قريب قاموا الثعلب يمشون قدام والسبع خلف الى ما ان
وصلوا ثود مغارة صغيرة قال له غذا بيتنا قام السبع قال لها جوزي
وركة طلعي الاولاد هاهي هـ جازت جازت وعصيت جوا قام الثعلب
اليهودي قال للسبع شد هاهي جازت تعلمهم اجوز انا اطاعهم
قال له جوز غذا هـ حاز الثعلب جوا قال له يا سبع رح بقى
تصالحنا شلوا في المغارة يومين جواعي يخافون يطلعون التالي
قلوا الراي اى شىء نون قال الثعلب لليهودي للثعلب النصراني
تعال انا اقطع عصعوصك وانت اقطع عصعوصى خاظم لشنا
السبع يقول له نحن جلب جديد جتنا الى ثابلد ونحن اربعين
واحد قام واحد قطع عصعوص الاخر وطلعوا يدورون بالبرية جاوا
على فرد بستان بها اكل كتيهم اكلوا شبعوا وحيم رجاع شليم
السبع قال لهم هاهي تخلصون من يدى قالوا له لاي شىء يا
ملك نحن اى شىء كل عملنا قال لهم لاي شىء ما انتم العملتم
حيلة على قلوا له انت متوهم نحن البارحة كم جفنا جلب
جديد فذكروا العملوا حيلة عليك كانوا مفتاعين عصاعيصهم الا ما
مفتاعيين قال لهم ما مفتاعين قالوا له تعال شف نحن اين
عصاعيصنا نحن اربعين واحد كم جفنا البارحة من غير بلاد قل
لهم غذا شفتكم اربعين واحد اجوز عنكم وان ما شفتكم اربعين
واحد كوي آلكم عدول هـ اخذوا الدرب وراحوا قال الثعلب
النصراني للثعلب اليهودي كيف الراي قال له امش انت ما عليك

Nähe*. antwortete dieser. Da machten sich die Füchse auf, und gingen voraus, der Löwe aber hinderein, bis sie zu einer kleinen Höhle gelangten. Daselbst sagte der Fuchs: „Dies ist unsere Wohnung“. Hiernauf forderte der Löwe die Füchsin auf, hineinzu-
gehen und die Jungen herauszuholen. Jene ging in der That hinein, blieb aber drinnen. Da sagte der jüdische Fuchs zum Löwen: „Sieh! sie ist hineingegangen, die Jungen zu unterweisen; ich will auch hineingehen und sie heraus holen“. Dies gestattete ihm der Löwe. Da schlüpfte der Fuchs ebenfalls hinein, und nun rief er dem Löwen zu: „Geh nur, Löwe, wir haben uns jetzt ver-

kaddām wussābē half lūmmīn wuṣṣu ferd-maḡāra ʿeḡḡjira. kalla
 haḡa bēta. kām assābē kalla ḡūzi warke tēlāi-lulād. haḡ-zē ḡūzet
 ḡāzīt uḡḡjīt ḡauwa. kām ʿattāleb eljehūdī kāl lissābē kuf haḡ
 ḡūzet tēlallimūm aḡūz ana aṣṣēlīm. kallu ḡūz. hāda-zē ḡūz ʿattāleb
 6 ḡauwa. kalla jā sābē rūḡ baḡa-tēlālūna. zallu filwēḡāra jōmēn
 ḡowāzi iḡāfūn jītālūn. ʿattālī kālū ʿrṣāi ās-lōn. kāl ʿattāleb el-
 jehūdī littāleb ennuṣṣrānī tātāl āna iḡṭāi zaṣṣōḡak wānte iḡṭāi zaṣṣōḡi
 ḡāṭir la-kāfna-sābē ʿnḡullū āḡna ḡūllū ʿḡdīd ḡīna eḡḡālbālād wāḡna
 arbācin wāḡīd. kām wēḡīd baṭāi zaṣṣōḡs allāḡ uṭāḡnā idauwerūn
 10 bībārrijē. ḡō sālā ferd-bistān bīʿā ākol kēṭir ākulu kibēn uḡjūm
 riḡāi ḡāfūm assābē kallūm hā wēn iḡḡāḡsūn min-idi. kālūlū lēš
 jā-malik āḡna ās kil-samīlā. kallūm lēš mā ḡōtūm ʿiḡāmitūm
 ḡīle tātējī. kālūlū ānta mutewāḡḡīm. āḡna elbēṛ-ḡa ke-ḡīna ḡūllū
 ʿḡdīd ḡūḡōk ʿiḡāmelū ḡīle tātēk kām ʿmḡḡāṭṭōḡn iḡāṣōḡōḡūm illā mā
 15 ʿmḡḡāṭṭōḡn. kallūm mā ʿmḡḡāṭṭōḡn. kālūlū tātē-šuf āḡna wēn zaṣṣōḡēḡna
 āḡna arbācin wāḡīd ki-ḡīna elbēṛ-ḡa min-ḡēr ʿḡlād. kallūm ḡādā
 kīfūkūm arbācin wēḡīd aḡūz tākūm wāḡn-mā kīfūkūm arbācin
 wēḡīd kauwī ākūlūkūm. hādōl-zē āḡāḡ-ʿeddārḡ warāḡū. kāl ʿattāleb
 ennuṣṣrānī littāleb eljehūdī kēf ʿrṣāi. kalla ʿmāi ānta mā tātēk.

söhnt*. Die Füchse blieben hierauf während zwei Tagen in der
 Höhle; es hungerte sie; aber sie fürchteten sich hinauszugehen.
 Endlich berathschlagten sie mit einander, was sie beginnen sollten.
 Da schlug der jüdische Fuchs dem christlichen Fuchs vor: „Komm,
 ich will dir den Schwanz ausreißen, und du thue mir dasselbe
 an, damit wir, wenn der Löwe uns erblickt, ihm sagen können,
 wir seien ein neues Rudel, das in diese Gegend gekommen sei,
 und wir seien unserer vierzig“. Da riss der eine dem andern
 den Schwanz aus; hierauf verliessen sie die Höhle und trieben
 sich in der Wüste herum. So gelangten sie zu einem Baumgarten,
 und fanden daselbst reichliches Futter; daran frassen sie sich satt.
 Als sie aber auf dem Rückwege begriffen waren, traf sie der
 Löwe an und rief ihnen zu: „Ha! wie könnt ihr euch nun wieder
 aus meiner Macht befreien?“ Sie fragten den Löwen: „Warum
 dinst? o König! was haben wir denn gethan?“ Er fragte sie: „Seid
 ihr denn nicht diejenigen, welche mir einen Streich gespielt haben?“
 „Da irrst du dich“, antworteten jene, „wir sind ein neues Rudel
 und gestern erst hierher gekommen; jene, welche dir einen Streich
 gespielt haben, waren ihre Schwänze ausgerissen, oder nicht?“
 „Ihre Schwänze waren nicht ausgerissen“, sagte der Löwe. Die
 Füchse erwiderten: „Nun so komm und sieh uns nur an! wo sind
 denn unsere Schwänze? wir sind unser vierzig und sind gestern
 erst aus einem fremden Lande hierher gekommen“. Da sagte der
 Löwe: „Wenn ich morgen finde, dass ihr eurer vierzig seid, so
 will ich euch das Leben schenken; wenn ich aber dies nicht sehe,
 so werde ich euch sofort fressen“. Nun machten sich die Füchse
 auf den Weg und gingen fort. Da fragte der christliche Fuchs

راحوا لَمَوْا ثعلب جابوا ثمانية وثلاثين ثعلب قالوا لَهم امشوا معنا
 على فلان بستان هناك اكوش اكل كثير واكوش عزيزة قالوا لَهم
 اى نجى اخذوهم وراحوا على البستان انذى شائيم السبع
 هناك جوارهم على البستان قالوا لَهم انتم ابقوا هنا ونحن اثنيثنا
 نروح نجيب لكم اكل ونجى افتكر الثعلب اليهودى قال هكذا ما
 يصير نحن نروح وانتم يبقى تلاحقونا صاحب البستان يزعج ما
 يقبل قالوا لكن اى شىء نون قال انا اجيب حبل واشدكم واحد
 واحد كلتكم من عصاعيتكم واربطكم بالشجرة ونحن نروح نجيب
 لكم اكل ونجى قالوا ما يخالف نرضى قام راج جاب حبل متين
 وشدهم كلهم وقال لَهم نحن رباج نجيب لكم اكل بقى راحوا على
 صاحب البستان قالوا له بستانجى الثعلب خربوا بستانك قام
 البستانجى واخذ له عصا وراح تا يقتل الثعلب عدول الثعلب شافوا
 البستانجى جاتى عليهم وبيده العصا تا يقتلهم بقى يريدون
 ينهزمون واحد يجر الآخر الى ما تظلعوا عصاعيتهم انهموا راحوا
 يركضون السبع برا واقف يشوف اى واحد المبلغ عصعوصه مقطوم
 التالى ظلعوا عدوك الثعلبين شافوا السبع واقف قالوا له ما شفت
 تمام نحن اربعين واحد الا ما تمام تقول انتم السويتم على
 حيلة بقى نحن سويثا قال لَهم لا روحوا لا انتم انا توخمت على
 بالى انتم عدوك الثعلبين سوا (السوا?) على حيلة وكذا انور

den jüdischen Fuchs: „Wie sollen wir's nun anfangen?“ Jener
 erwiderte: „Nur voran, das ist nicht deine Sache“. Da begannen
 sie, die Füchse zusammenzurufen. Als sie achtunddreissig Füchse
 zusammengebracht hatten, schlugen sie denselben vor, sie sollten
 mit ihnen in den und den Baumgarten gehen, woselbst reichliches
 Futter und ein Schmans zugerichtet sei. Jene waren damit un-
 verstanden, hinzugehen. Daher führten sie die Füchse nun zu dem
 Baumgarten, woselbst der Löwe ihnen begegnet war und liessen
 sie in den Garten hinein treten. (Hiernauf schlugen sie jenen vor:
 „Bleibt hier, wir zwei wollen gehen und euch Futter holen“). Dann
 stellte sich der jüdische Fuchs nachdenklich (Anm. 1) und sagte:

rahu lilmu taslib gahu imani uftin taleb. kalûm enâ
 maizala lîm hûstân hûnik ako? akel ketir wako? tarima. kalû-
 lum e nigî. ahadûm urâhu salbistân illadi lâfûm essâb* hûnik
 gowezûm salbastân. kalûlum antum «hû? hûnî unâhna (nâma
 5 «nûh) «ngiblekum akel unigî. jîker-ijî«aleb elchudi kâl haked
 mâ jesir ahna-nûh wântum jibka tilhakûn(n)a sahib elbistân jizal
 mâ-jîkbtî. kâlû lûkin âs-lôn. kâl ana agib habel wâidkum wâhid
 wâhid kûlletkum min-asâsekum warbutkum bissegara unâhna-nûh
 «ngiblekum akel unigî. kâlû mâ jehâlif nirza. kâm rah gûb habel
 10 nîlûn asâdûm kûllûm ukallûm ahna rjâb «ngiblekum akel bakâ.
 rahû zala fâhib elbistân kalûlu histenci ettaselib harrabu bista-
 nak. kâm elbistenci wahâdlu asâ urâh dijîktîl ettaselib. hadûl
 ettaselib lâfu-histenci gâjî salejûm abida-lâqaje dijîktûm bakâ
 jerdan jîmhezimûn wâhid jegûrr ellâh lûmma-ikâttan asâsûm,
 15 inhâkûm rahû jirkegûn. essâb* barru wakîf jesuf ri-wâhid «ljîla
 asâsûn maqtûm. attali talâf hadûk ettaleben lâfu-asâb* wakîf
 kalûlu mâ-jûlt tamûn ahna arbata wâhid illa mâ tamûn tehlû
 antum «sanwâtûm saltijî hîle bakâ nîhna sawwena. kalûm la rahû
 lî antum ana tuwâhâmna sabûlî antum hadûk ettaleben (Ann.2)

Aber es geht nicht an dass wir vorgehen und ihr immer hinter
 uns drein lauft, der Besitzer des Baumgartens könnte damit un-
 zufrieden sein und zornig werden*. „Wie soll's denn werden?“
 fragten jene. Der Fuchs antwortete: „Ich will ein Seil holen,
 jeden von euch am Schwanz anbinden und das Seil an einem
 Baume befestigen; dann wollen wir ausziehen euch Speise herbei-
 zuschaffen“. Damit erklärten sich jene einverstanden. Da ging
 der Fuchs einen dicken Strick holen, band sie alle daran fest und
 kündigte ihnen an: „Nun wollen wir gehen und euch Futter her-
 beischaffen“. Die beiden Füchse jedoch gingen zu dem Gärtner
 und benachrichtigten ihn, die Füchse seien in seinen Baumgarten
 eingedrungen. Da machte sich der Gärtner auf, griff nach einem
 Stock und eilte hin, die Füchse todzuschlagen. Als die Füchse
 den Gärtner mit einem Stock in der Hand und in der Absicht,
 sie umzubringen, herbeieilen sahen, wollten sie die Flucht ergreifen:
 einer zog an dem andern, so dass ihre Schwänze ausgerissen
 wurden; so flohen sie eilends auf und davon. Der Löwe aber
 hatte sich ausserhalb des Baumgartens postirt und sah nun, dass
 einem jeden, der heraukam, der Schwanz abgerissen war. Als
 nun zuletzt auch jene beiden Füchse herauskamen, trafen sie den
 Löwen und fragten ihn: „Hast du nicht gesehen, dass wir in der
 That unsrer vierzig sind, oder ist es nicht so? Du behauptest ja,
 wir hätten dir einen Streich gespielt; haben wir es denn gethan?“
 Da erwiderte der Löwe: „Nein; geht nur eures Weges; ihr seid
 es nicht gewesen; ich habe mich versehen, denn ich dachte, ihr
 wäret die beiden Füchse, die mir einen Streich gespielt haben;
 ich suche sie Tag für Tag und kann sie nicht finden; denn ich

عليهم كذّ يوم ما اشوفيم ما اعرف اى صوب راحوا مسكوا الدرب
وراحوا الثعلب اليهودى والثعلب النصرانى سَوّوا على السبع حيلة
وخلصوا نفوسهم

II.

كان فرد كردى كان له فرد جحش فرد يوم صار عليه من وجه
العيد قام تشيل جحشه حمل واخذ للجحش واطلعه من الصيغة
جانبه على السكة وقال له رج على الكمرك بالموصل عند بقائنا
فلان واحد انت تعبره وقل له يسلم عليك صاحبي يقول يكون
تببيع للعمل وتشترى له اعراض للعيد هو له شغل ما اطاق جاء
بعثى لى بداله للجحش اى شيء ما يقول له صاحبه بهنو براسه
صاحب الجحش افتمهم بعقله للجحش كد يقول له اى بعني صريره
بأعورين ثلاثة قال له رج للجحش ثلّ يمشى شاف فرد واحد شاف
ما لم صاحب اخذه هو وحمله وذاه الى بيته هذا صاحب الجحش
نظم يومين ثلاثة ما جاء جحشه قال لامرأته هذا شاف الخلاوى
بالموصل وقعد ياكل ما بقى بجنىء الى ما ان يخلص الفلوس
يضلّ ياكل بها خلاوى قال هى ما تصير العيد قرب وهذا تنعوى
الجحش اريد اروح عليه على الموصل اشوف اى شيء كد بعمل
مسك دريه ونزل على الموصل جاء على الكمرك على بقالة قال له
هذا لاني شيء انت عطلت للجحش على اربعة أيام من بعثته وكد
تعرف وجه العيد خليتني اتعذب واقوم اجيء كد تعرف هذا شاف

weiss nicht, wohin sie sich begeben haben*. Da zog der jüdische Fuchs nebst dem christlichen Fuchs seines Weges, nachdem sie so dem Löwen wiederum einen Streich gespielt und sich aus seiner Gewalt befreit hatten.

Es war einmal ein Kurde, der besass einen Esel. Eines Tages fiel ihm ein, dass das Fest bevorstehe, da belud er seinen Esel und führte ihn aus dem Dorfe heraus, stellte ihn auf die Strasse und befahl ihm: „Geh an den Zoll in Mosul zu unserm Krämer Namens so und so, du kennst ihn ja, und richte ihn aus:

saww salijji hile ukê-adawir salijjüm kül-jöm mä 'assüm mä-tarif
 êsob ruhü. misiku-ddarb urûhu 'ittaleb eljehûdi wuttaleb annu-
 rani saww tassûbê hile uhallaşu nâfsüm.

kân fard-kürdi kâllu fard-gahê. fard-jöm şar salî mawgğ
 5 elid kâm kâjil gâhên hûmel wa'ahad eggâhê uttêlazu min eyyê
 gâhu tassikke ukâllu ruh salgûmrûk bilmôşel and bakkalna fân
 wahid ante-târefu ukâllu jisallim talek şahîb jekul jekün eibü
 elhômêl uttêtarilu 'agraz lilad hînu lînu şagel mâ jâk gâ basatnî
 (Ann. 3) bôdalu. eggâhê lî mâ-jekullu şahlu jehîz ebrâsu.
 10 şahîb eggâhê iftâlâm beakîn eggâhê ke-jekûllu e jaeni. zarabu
 bakûren tâte kâllu ruh. eggâhê zal(l) jînâ. şafu fard wahid kâf
 mû-lawa şahîb ahadu hînu uhûmlu waddâm lebêtu. hâdu şahîb
 eggâhê natar jômên jâjî mâ-gâ gâhên kâl emartu hâdu kâf elhalâwi
 bilmôşel ukatad jâkêl mâ-bakâ jîgî lîmin jehallê eifelus jekul(l)
 12 jâkêl hîu bakâwi. kâl hal mâ teşir elid karab uhâdu itasuwak
 eggâhê vîd ruh salîhî bilmôşel euf lî ke-jâmêl. misik dârbu
 unîzil bilmôşel. gâ salgûmrûk sala-bakkalna kâllu hâdu lî ante
 şattalt eggâhê haj arb'at ijjâm min basatnîpu uko-târif wuğğ
 elid hâlêni 'ittaleb wêkûm âgî ke-târif hâdu kâf elhalâwi bîl-

Mein Herr lässt dich grüßen und bitten, du mögest das, was auf
 meinem Rücken liegt, verkaufen, und ihm dafür das, was er auf
 das Fest braucht, einkaufen; er ist beschäftigt und konnte daher
 nicht selber kommen; daher hat er mich statt seiner geschickt.
 Da der Esel zu Allem, was ihm sein Herr sagte, den Kopf schüttelte,
 dachte dieser, der Esel sage in einem fort ja. Daher gab er
 ihm noch zwei oder drei Schläge mit seinem Stock und rief:
 „Nun geh!“ Der Esel zog seines Weges; aber als ihn Jemand
 unterwegs erblickte und merkte, dass er herrenlos sei, eignete
 er sich ihn an und führte ihn sammt der ihm aufgeladenen Last
 nach Hause. Der Kurde wartete zwei oder drei Tage; da aber
 sein Esel nicht zurückkam, sagte er zu seiner Frau: „Jener hat
 in Mosul Süßigkeiten gefunden und nun frisst er fortwährend da-
 von und kommt nicht wieder, sondern frisst Bonbons, bis er das
 Geld ausgegeben hat. Das geht nicht“, sprach der Kurde weiter,
 „das Fest steht vor der Thüre, und jener zögert immer noch zu
 kommen; ich will nach Mosul gehen, um ihn zu suchen und zu
 sehen, was er die ganze Zeit hindurch macht“. Hierauf nahm der
 Kurde den Weg unter die Füße und ging nach Mosul hinunter.
 Er kam zum Zollhaus und zu seinem Krämer und fragte diesen:
 „Warum hast du meinen Esel so aufgehalten? Es sind jetzt vier
 Tage her, seit ich ihn weggeschickt habe; es ist dir ja doch be-
 kannt, dass das Fest bevorsteht; du bist Schuld daran, dass ich
 mich bemühen musste und selber hierher kommen; du weißt wohl,
 dass er die Süßigkeiten in Mosul gefunden hat und nun nicht

للهاوى بالموصل وما يعجبه تا يحيى، هذا الثقل شاف عقل الكردى
 هكذا قال له يابه اول يوم جاء قضيت شغلته واشترينت له شىء
 اللازم وطلعت وضلته برا للجسم اشوف المباححة جاؤا ناس من بغداد
 يقولون شغناه ببغداد بقى انا اى شىء اعمل تريد روح عليه ببغداد
 كويده الكردى اخذ باكوره ومسك الدوب على بغداد وصل الى
 بغداد قام يذوق على جحشه نشد الناس قالوا له جحشك صار
 قاضى ببغداد دور على بيت القاضى فشح البيت جاؤا شاف
 من الشبان فشح القاضى والافنديت فاعدين جاؤا جحشه كان اعور
 وقشح القاضى اعور قال هذا هو مسك دويه وراح على السوق
 اشترى شعير وحمله بذيله وجاء على بيت القاضى وجاء على
 الشبان فتع ذيله كه يروى له الشعير لجحشه يقول له كرش كرش
 كرش هذاول مليونيين بشغلهم ما افتركوا عليه كان نهار الجمعة القاضى
 صار الدنيا شهر طلع يوقن هذا هو طلع على المنارة القاضى
 لحقه الكردى والباكور بيده هذا القاضى هو قال الله اكبر الكردى
 جتر الباكور وصفقه باكورين ثلاثة قال له ما للميران انا اين بعثتك
 وانت اى صوب جئت عطلتنى كه تعرف وجه العيد جئت هنا
 تا ترتفع لاي شىء بالجبل ما كنت تطيف انا امسك دويكه
 وانزل قدامى القاضى قال له امان دخيل انت له جنت اى شىء
 تريد لك متى قال له تريد تعصى على هنا تا فت خوش ما ما

gerne wieder umkehrt*. Als der Krämer merkte, dass der Kurde so schwachköpfig war, entgegnete er ihm: „Freund, am ersten Tage, da dein Esel hierher kam, habe ich das Geschäft besorgt und ihm das, was du brauchst, eingekauft; dann bin ich hinausgegangen und habe den Esel bis jenseits der Brücke geleitet; aber da habe ich gestern von Leuten, die von Bagdad kamen, erfahren, sie hätten ihn in Bagdad gesehen; was sollte ich thun? Wenn du willst so gehe ihn in Bagdad suchen; dort ist er“. Hierauf ergriff der Kurde seinen Stock und schlug den Weg nach Bagdad ein. Als er daselbst angelangt war, machte er sich daran, seinen Esel zu suchen und die Leute nach ihm anzufragen. Da gab

mösel umä jöşibü di-jügi. häda- lbakkäl ääf takel elkurdi häk'ed
 kalla jaba suwal jöm iga kazzetu şuglu üstaretülu kâ-lâzim n'alesto
 wassaltünu barra-ğğiser ašuf elberha gö nâs min beğdâd jekulün
 küfânu-bbeğdâd baka-nâs ašmel terid ruh-alenu obbeğdâd kawnu.
 5 elkurdi âhad bākuru umişik eddārē sala-beğdâd. wuſil ila beğdâd
 kām idauwir sala-ğahū nâsād innâs: kalūlu ġahşek şar kâzi-bbeğ-
 dâd, dauwer sala bêt elkâzi ġiſōi elbêt ġaz-ğauwa šaf min eššibbak
 ġiſōi elkâzi wuleſtandagiſe kâ-dm ġauwa. ġahū kân ašwar aġiſōi
 elkâzi ašwar kâl häda hinu. miſik dārbu urah taşşuk ištara šerir
 10 n'haſtu beğelu uğa sala bêt elkâzi uğa taššibbak futaḥ dālu kē
 jerwilu ekkōir elġahū jekalla kurrē kurrē kurrē. hadōli mālūkūn
 ešşuġlūm māl-ſtākara tašnu. kân n'har eġġūma elkâzi şar eddinja
 zuher jalat j'addin. häda hinu jalat talbēnâra-lkâzi l'bhāku-lkurdi
 ulbakur-bidn. häda elkâzi hinu kâl Allāh akbar. elkurdi ġurr
 15 elbakur uſſōku bākūrēn iſt' kalla mālilmirād āna ōn bašafak
 (Amn. 4) wanta ešōb ġit taſſaleini kē-tōſir wuġġ elid ġit hōn'
 -(t)zân'wōk lēš biġġebel mā kunt tēpik dimā'ek dārbaḥ wināl ħud-
 dāni. elkâzi kalla amān dahil ante ke-ğannēt aš teridlak mūni.
 kalla terid tōzsa šalāji hōn' d'ſut humāma demišil eġġebel āna

man ihm an: sein Esel sei in Bagdad Richter geworden. Nun suchte der Kurde das Haus des Richters, fand dasselbe und trat in den Hof dasselben. Er blickte durch das Fenster und sah den Richter mit den Gerichtsherrn drinnen Sitzung halten. Da der Esel einäugig gewesen war und der Richter ebenfalls einäugig war, dachte der Kurde, das sei er. Er machte sich daher auf den Weg und ging auf den Markt, Geräte zu kaufen; diese that er in seinen Rockschoß und kam wieder zum Hause des Richters. Nun trat er an das Fenster, öffnete seinen Rockschoß und rief, indem er seinem (vermeintlichen) Esel die Gerste zeigte: „Kurrisch, Kurrisch, Kurrisch“. Jene jedoch waren von ihren Angelegenheiten in Anspruch genommen und gaben nicht auf den Kurden Acht. Es war aber gerade Freitag, und als es Mittag wurde, stieg der Richter auf das Minaret, um zum Gebete zu rufen; da lief der Kurde mit dem Stocke in der Hand hinter ihm drein. Gerade rief der Richter: „Gott ist gross!“ da zog der Kurde seinen Stock und versetzte jenem damit zwei oder drei Hiebe, indem er rief: „Verfluchter Kerl, wohin habe ich dich gehen heißen und wohin bist du gegangen? Du hast mich aufgehalten, da du doch weißt, dass das Fest bevorsteht, und bist hieher gekommen um zu schreien; könntest du das nicht auch auf dem Gebirge verrichten? Nun mach dich auf den Weg und geh hinunter und zwar voran“. Der Richter rief: „Gnade, Pardon, bist du verärget, was willst du mit mir?“ „Willst du dich noch gegen mich sperren?“ versetzte der Kurde, „hier, vorwärts! sollen wir denn nicht wieder auf's Gebirge? ich will dich lehren!“ Darauf zog er ihn am Arm hinunter und führte ihn (in die Moschee)

ثُمَّ نَصَلَ الْجَبَلَ أَنَا أَعْلَمُكَ جَرَهُ مِنْ يَدِهِ فَرَلَهُ جَوًّا التَّمَوَ الْجَمَاعَ لَكَتَوَا
بِالْجَمَاعِ شَافُوا الْكُرْدِي كَدِ يَسْجَلُ الْقَاضِي قَالُوا لَهُ وَرَكَ أَنْتَ أَيْ
شَيْءٍ يَكُ قَالَ يَا هَ أَنَا كَانُ عِنْدِي جَعْشُ أَعُورٍ شَيْئَتُهُ حَمَلٌ وَبَعَثْتُهُ
إِلَى الْعَوَصِلِ عِنْدَ صَنْدِيقِنَا عَمُو مَسَكُ دَرِيهِ جَاءَ إِلَى بَغْدَادِ صَارَ
قَاضِي بَقِي أَنَا قُولُوا لِي أَيْ شَيْءٍ أَعْمَلُ لَهُ عَذَا عَطَّلَنِي شَافُوا
عَقْلَ الْكُرْدِي حَكَمًا وَالْكُرْدِي كَانُ أَحْمَقُ قَالُوا لَهُ يَا شَيْءٍ كَانُ
جَعْشُكَ قَالَ يَا هَ عَمُو وَتَلْعَلُ صَارَ عَلَيَّ بِخَمْسِ مِائَةِ قُرْشٍ قَتَمُوا
أَعْلَوْهُ حَقْدَ الْكُرْدِي وَبَعَثُوهُ عَلَى إِخْلِهِ

III.

فَرَدَ يَوْمَ كَانُ ثَلَاثَةُ أَكْرَادٍ وَحَمُ مَشَاءَ بِالْكَرْبِ فَشَعُوا فَرْدَ عَيْنٍ عَمَاءَ
قَالُوا مِنْ حَقِّ نَقْعِدْ عِنَّا هِيَ خَوْشُ عَيْنٍ عَذُولُ زَهْ قَعْدُوا وَمَدَدُوا
رَجْلَيْهِمْ بِالْبَرْكَةِ عَقَبَ سَاعَةَ زَمَانٍ وَاحِدٍ يَقُولُ لِلاخِرِ ضَاعُوا رَجُلِي
نَظَرُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ كَانُ مَعْقُولُ قَالَ نَقْعِدْ عِنَّا إِلَى مَا إِنْ يَفُوتُ فَرْدَ
كَرْوَانٍ نَعْبِيحُهُ يَلْقَى رَجُلَيْنَا صَارَ الْدُنْيَا عَصَمَ وَذَاتُ الْكَرْوَانِ
وَالسَلْطَانُ كَانُ مَعَ عَذَاكَ الْكَرْوَانُ صَيَّحُوا عَذُولُ الْاَكْرَادِ أَمَانُ عَلَى
حَبِّ اللَّهِ تَعَالَوْا لَقُوا رَجُلَيْنَا فَرَلُ السَّلْطَانُ مِنْ عَلَى دَابَّتِهِ وَجَاءَ إِلَى
عِنْدِمْ قَالَ لَهُمْ وَرَكَمْ أَيْ شَيْءٍ بِكُمْ قَالُوا لَهُ يَبْتَخْتُكَ نَحْنُ جِئْنَا
عِنَّا وَطَمَسْنَا رَجُلَيْنَا بِالْبَرْكَةِ وَالسَّلْمَةِ كَدِ ضَاعُوا فَرِيدَ تَلْقَيْهِمُ السَّلْطَانُ
كَانُ بِيَدِهِ فَرْدَ چَاغُونِ شَالِ الْچَاغُونِ وَتَرْبُ كُلُ وَاحِدُ چَاغُونِي
ثَلَاثَةَ قَامُوا يَرْكُضُونَ قَالُوا لَهُ اللَّهُ يَرْحَمُ أَمَكُ وَأَبُوكُ كَانُوا صِيَاغَ رَجُلَيْنَا

hinein. Da sahen alle, welche in der Moschee waren, zusammen, als sie sahen, wie der Kurde auf den Richter loswich, und riefen: „Hollah! was willst du?“ „Freunde“ entgegnete dieser, „ich besaß einen Esel, der war einäugig; da habe ich ihm eine Last aufgelegt und ihn nach Mosul zu unserm Geschäftsfreund gehen lassen. Er aber hat sich auf den Weg gemacht und ist nach Bagdad gekommen und daselbst Richter geworden; so rathet mir nun, was ich thun soll! er hat mir viel Zeit und Mühe gekostet.“ Da die Leute einsahen, dass der Verstand des Kurden nun einmal so

-allimak. gürri min idu nêzeli garwa. -ltämmü gemâi -ikânü
 biggemêê küfu-ikurdi ke-jushal elkâgi. kalûlu wîrak ânta nîê lak.
 kâl jâba âna kân tandi gahêê awar şajjaltûnu hêmêl ubasatûnu
 lîmûşêl tand şadîkna. hîna misik dîrbu gâ -lbogûdâd şîr kâzi
 : baka âna kulûli âs amiliu hada şattâlni. şafu zaql-alkurdi haked
 wulkurdi kân ubmak. kalûlu be-âşkad kân gahêêk. kâl jâba hînu
 wulhômêl şîr talâjji behâmsamit-kîrê. kânuu talânuu haqqu alkurdi
 ubasatûnu talâhlu.

ferd-jôm kân tajî krâd ahjûm mişâ bid(d)arb gûş-û ferd-ân
 10 moi kâlû min haqqâ nêkîdê hîni hai hoş tîn. hadêl-zê kâz du
 umâddûdu riqlâjûm bilburki. şekêb ânu zemân wehid jeqlîl-il(lâh
 şân riqlâjji. nat(t) wehid minnûm kân maşkul kâl nêkîdê hîni
 lûmmin jeqlîl ferd-kîrwân -nasjjehu ilakki riqlêna. şîr eddînja şîşîr
 ufât elkarawân wossultân kân maş-hadêk alkarawân. şajjahu hadêlî
 10 lekrad amân zala hûbb-Allah tasûlu laqqau riqlêna. nizil essultân
 min-zâla dâbbotû ngû ila sandûm kallum wârkûm âs-bikûm. kalûlu
 -bhahtek ehna gîna hîni şammaşnâ riqlêna behalburki ussâ ke
 -zân erîd -ilakki'ûm. essultân kân bidû ferd-eâgûn kâl ocâgûn
 şîrêb kul(l)-wehid eâgûnêl tâte. kûnu jîrkeşûn kalûlu Allah jîrham

schwach war — und der Kurde war in der That ein Dummkopf —,
 fragten sie ihn nach dem Preise seines Esels. Der Kurde ant-
 wortete: „Der Esel sammt seiner Last kam mich auf fünfhundert
 Piaster zu stehen“. Da schenkten sie dem Kurden diesen Betrag
 und hießen ihn zu seinen Angehörigen zurückkehren.

Es waren einmal drei Kurden, die zogen ihres Weges. Da
 erblickten sie eine Quelle und sprachen zu einander: „Wir wollen
 uns hier niedersetzen, das ist eine schöne Quelle!“ Sie setzten sich
 in der That hin und streckten ihre Beine in's Wasser. Nach einer
 Weile sagte der eine zu dem andern: „Ich habe meine Beine ver-
 loren“. Da platzte einer von ihnen, der Gemeinderath war, mit
 dem Vorschlag heraus, sie wollten dort sitzen bleiben, bis eine
 Karawane vorüberziehe, und dann die Leute anrufen, damit man
 ihnen wieder zu ihren Beinen ver helfe. Um die Vesperzeit zog
 die (?) Karawane vorbei; auch der Kaiser befand sich unter derselben.
 Da riefen jene Kurden: „Um Gotteswillen kommt her und helfst
 uns unsre Beine suchen“. Als der Kaiser dies hörte, stieg er von
 seinem Reithiere, kam zu ihnen heran und rief: „He da! was fehlt
 euch?“ „Wir flohen deinen Schutz an“, antworteten sie, „wir sind
 hierher gekommen und haben unsre Beine in diesen Teich getaucht;
 jetzt sind sie verloren gegangen und wir möchten, dass du uns
 wieder zu denselben verhülfst“. Der Kaiser trug einen Stock in
 der Hand; diesen hob er auf und versetzte einem jeden der Kurden
 zwei oder drei Hiebe damit. Da sprangen sie in aller Eile auf,

وانت لقيتهم قال السلطان مشعان اهل الكروان عذول جيبوعم معكم
اريد اشوف عذول تمام غشام الا شيطنة كه يعملون بعث السلطان
حاب حمل زبيب اسود وحمل خنفسان سود وفرغهم قدامهم قال لهم
كلوا عذول شافوا الخنفسان يرتضون واحد يصيح الى الآخر يقول له
دوئك الراكصات ترى عذول بيدنا بقى يلحقون خنفسان يقتلوعم
وياكلوعم لما ان شاف السلطان عكذا جنس غشاء قام اعطاهم
كل واحد ألف غازى يخشيش ويعثم على اعلمهم

IV.

فرد يوم قاهدين جماعة الاكراد قالوا شى ما يضير بلكى فرد يوم
واحد يحيى يندشدنا ويقول لنا اى شى قدر عمق هذا الكلى
اى شى تقول له نطلوا المعقولين قالوا عذا له فرد راي تشوف
عمق كم زلعة قبل كل واحد يمسك راس الجبل ويدندل رجليه
ينزل الآخر يمسك رجليه من اسفل الى ما ان تصل الى تحت
تشوف عمق كم زلعة قالوا عذا خوش راي اى قام جاء واحد
مسك راس الجبل بيديه نزل الآخر مسك رجليه من تحت اخيرا
صاروا ثلاثة مدندلين فوقهم اول واحد تعبت يديه قال وقفوا
خلونى استريح عذا به شم يديه يدي فوقاني وقعوا كلتهم ماتوا
رجعوا المعقولين قالوا ما يلزم نعرف عمق عذا

indem sie riefen: „Gott vergalte es deiner Mutter und deinem Vater! unsere Beine wären verloren gegangen, und du hast uns wieder zu denselben verholfen“. Da sprach der Kaiser zu den Reisenden: „Nehmt diese da mit, ich will untersuchen, ob sie wirklich dumm sind, oder ob sie bloss eine Teufelei im Sinne hatten“. Hierauf liess der Kaiser einen Sack voll schwarzer Zibeben und einen Sack voll schwarzer Mistkäfer herbeiholen und beide vor den Kuriben ausschütten; dann forderte er sie auf, davon zu essen. Als jene bemerkten, dass die Mistkäfer davon liefen, rief der eine von ihnen zum andern: „Nimm zuerst die, welche davon laufen, die andern haben wir sicher!“ Nun begannen sie den Mist-

ummak wəbək kənu zəjjəz rīgēna wəntə lakəstüm. ʔəl essultān
 misgūn ihəl-(1)karəwān hədōli gībūhum məkum ʔid əsuf hədōli
 tənūm gībām illa ʔetənə kə-jəməlūn. bəʔət essultān ʔəb hūməl
 zəbāb əswəd nḥūməl hūmāsān sud əfarragūm ʔəddāmūm. ʔallum
 5 kūlu hədōli. ʔəfu-lhūmāsān jirəgūn wəbəd ʔəsəjjih ila-ʔlāh ʔəʔəl-
 lū dūnak ʔrəʔəzət tərā hədōl bidna. həkə jilbəkūn hūmāsān
 ʔəʔəthūm əʔəkəthūm. lūmin ʔəl əssultān həkə ʔinə ʔəʔəmə ʔəm
 təʔəhūm kūl(1) wəbəd əl ʔəzi həkə ubəʔəʔum təʔəhūm.

ferd-jəm ʔəʔədīn ʔəməʔet lekrəd ʔəln hai mā ʔiʔr bəki ferd
 10 -jəm wəbəd jigi inkidna ʔəʔəʔlīnə ʔəʔəd tənək həd-əlgəli əl ʔəʔəʔlū.
 nəʔtū-ʔməʔūlūn ʔəln hədā lənə ferd rai ʔəʔəʔ tənək ʔəm zəʔəmə.
 ʔəʔəʔ-kūl(1) wəbəd jimsək rəs iggəbəl ʔəʔədāndil rīgēnu jinzəl ʔlāh
 jibək rīgēnu min-əʔəʔəl lūm(m)in nūʔəl litəʔt ʔəʔəʔ tənək ʔəm
 zəʔəmə. ʔəln hədā ʔəʔə rai ʔ. ʔəm ʔə wəbəd misik rəs iggəbəl
 15 bidəʔənu nizi ʔlāh misik rīgēʔənu min təʔt əhīrən ʔəʔə ʔəʔəʔ
 ʔəʔədāndilūn. əʔəʔəʔni əwʔəl wəbəd təʔəʔ idənu. ʔəl wəʔtū ʔəʔəʔni
 ʔəʔəʔtū hədā-zə ʔəʔəʔni idənu, idənu-ʔəʔəʔni. wəʔəʔū kūʔlētūn
 mətū. rəggəʔū-ʔməʔūlūn ʔəln mā jilzām nəsriʔ tənək hədā.

käfern nachzulaufen, tödteten sie und assen sie. Als der Kaiser
 sah, dass die Leute so dumm waren, schenkte er jedem von ihnen
 tausend Thaler und hiess sie zu ihren Angehörigen zurück-
 kehren.

Einst sass eine Kurdengemeinde bei einander: da sagten die
 Leute unter sich: „Das geht nun nicht länger; vielleicht kommt
 einmal Jemand und fragt uns nach der Tiefe dieses Thälchens,
 was sollen wir ihm dann antworten?“ Da platzten die Gemeinderä-
 the mit der Rede heraus: „Dafür giebt es schon Rath; wir wollen
 untersuchen, wie viel Mann tief das Thälchen ist. Vor Allem
 muss einer die Spitze des Hügels fest in die Hand nehmen und
 seine Beine herunter hängen lassen; dann soll ein zweiter hinab-
 steigen und sich an dessen Füssen festhalten und so fort, bis wir
 unten angelangt sind; dann sehen wir zu, wie viel Mann tief der
 Abhang ist.“ Man fand diesen Einfall vortrefflich und willigte ein.
 Einer machte sich daran und packte die Spitze des Berges mit
 beiden Händen; dann atieg ein zweiter hinunter und hing sich an
 dessen Füsse; zuletzt wurden es ihrer drei, die frei da hingen.
 Da erlahmten jedoch die Arme des obersten und er rief: „Haltet
 an, lasst mich ein wenig ausruhen.“ Er liess daher seine Hände
 los; da fielen aber alle hinunter zu Tode. Hierauf sagten die
 Gemeinderäthe: „Wir brauchen ja nicht zu wissen, wie tief das
 Thälchen ist.“

V.

فرد يوم واحد كُردى قال لامرأته جوزى طالعى لنا دقيق من الجراب
بالدما جارت امرأته تريد تطالع دقيق الجراب مال الدقيق كان
منقكى بلشمة مال الدما جانت المرأة فوقت يد من عاتطف ويد
من عاتطف وحفنت من الدقيق جانت تريد تطالع يديها عصوا
شدت بالمشاشة شيء ساعة زمان ما اطاعت طالعت يديها فاحت
على حب الله الحقونى عصوا يدي جاز زوجها وكذ من كان معه
جازوا ويشوشون كل عصوا يديها قالوا ما لنا الا نروح نصيغ
المعقولين راحوا صدحوا المعقولين جاوا شافوا الامراء يديها عصوا
قالوا هي ما لها علاج الا نجيب فرد عشرة ونحط تحت رجلهم
شيء عال وبشهرهم يشيلون الدما خاشم تنشال الشبة وتجر يديها
الامراء راح زوجها جاب عشر اذم من اقل الصيعة جاوا الازام
حطوا لهم شيء تحت رجلهم وبشهرهم شلوا الدما الدما خشف
وقع عليهم وقتلهم قتلهم ماتوا

VI.

كان فرد كُردى عنده ثور فرد يوم الثور عطش اكوش بالبيت حب
جوز راسه الثور شرب ماء جاء قا يطالع راسه عصى جاء صاحب
الثور شاف الثور عصى راسه بالحب قام راح جاب معقولين الصيعة
على البيت شافوا الثور كل عصى راسه بالحب قالوا الراى اى
شيء تعمل قالوا المعقولين ما لنا علاج الا نقش راسه جابوا سكين
وذبحوه ذبحوه وقع راسه بسقل الحب قالوا اى شيء نعمل قاموا

Einst forderte ein Kurde seine Frau auf, etwas Mehl aus dem Lodersack im Vorrathszimmer zu holen. Seine Frau ging in das Zimmer, um das Mehl zu holen. Der Mehlsack aber war an eine Säule des Zimmers angelehnt. Da steckte die Frau eine Hand von dieser, und die andere von jener Seite der Säule in den Mehlsack und nahm eine Handvoll Mehl. Als sie ihre Hände nun wieder hinausziehen wollte, konnte sie sie nicht auseinanderbringen, obwohl sie eine lange Weile versuchte, loszukommen. Da rief

ferd-jôm wâhid kurdî kal-lemartu gûzi tâlînna dakîk min
 -egğerrâb hiddâm. gûzet martu terid ettâlôî dakîk. egğerrâb mâl
 eddakîk kân mûntêki bilâlehba mâl eddâm. gît elmara fauwetet
 id min-hâtтарaf wîd min-hâtтарaf uhafanit min eddakîk gît etrid
 5 ettâlôî idê'a tağju, qallet bilemğalaki kî-sâa zemân mû taktet tâlînât
 idê'a. şâhât iala hobb-âllah elhakûni basju idâji. gûz zôga ukul
 min kâm-mâ'u gûzu njeşufun kil-sugju idâji. kalu mâ-lina illa
 nerûh napejib elmaşkulin. râhu şâhu elmaşkulin gô şafu-lmara
 idâji tağju. kalu hâi mû-laha sölâg illa ragîb ferd-sâ'ara nuchôp(t)
 10 taht riğlâjûm şe-nâli abzahrum jebûn eddâm hâjir tînâî elâhba.
 wigğurr idâji-lmara. râh zôga şab şab-erkâm min ahl-ezzêra gô
 lizlâm hattûlûm şe taht riğlâjûm abzahrum şâhwa-ddâm. eddâm
 hâşaf wağat talâjûm ukûtalûm külletûm mâ'u.

kân fârd-kurdi landu jôr. ferd-jôm ettôr şetê. akoş bilbet
 15 hûb(b). gâuwax râsu ettôr şirib moi gâ dişlewa râsu şeşî. gâ şâhûb
 ettôr hâf ettôr şeşî râsu bilhûb(b) kâm râh gâb maşkulin eggêra
 salbet şafu ettôr kil-şeşî râsu bilhûb(b) kûlu-rrûî şê naşmâl. kalu
 -lmaşkulin mâ-liru sölâg illa-akûş(s) râsu. gâbu zikkû wağaba-
 hûlu dahabûhu wağat râsu beaşaf elhûb(b). kalu şê naşmâl.

sie: „Um Gottes willen, kommt herbei! ich kann meine Hände
 nicht auseinander bringen“. Als bald kam ihr Mann und dessen
 Geführten in das Zimmer und betrachteten die Sache. „Wir müssen
 den Gemeinderath herbeirufen“, sagten sie. Dies geschah. Als
 die Ortsvorsteher die Sachlage betrachtet hatten, sagten sie: „Da
 giebt's kein anderes Mittel, als zehn Männer herbeizuholen; dann
 wollen wir ihnen eine Unterlage unter die Füße legen, und sie
 müssen mit dem Rücken das ganze Gemach in die Höhe heben,
 damit der Pfeiler entfernt wird und die Frau ihre Hände weg-
 ziehen kann“. Da holte der Mann zehn Personen von den Dorf-
 leuten; diese kamen, man legte ihnen eine Unterlage unter die
 Füße, und sie hoben das Gemach mit ihrem Rücken auf. Dabei
 stürzte jedoch das Dach ein, fiel auf sie und schlug sie alle todt.

Es war einmal ein Kurde, der besaß einen Ochsen. Einst
 war dieser durstig geworden, er steckte daher seinen Kopf in einen
 Wasserbottich, der im Hause war, und saß. Als er seinen Kopf
 jedoch wieder herausziehen wollte, ging's nicht. Da kam der Be-
 sitzer des Ochsen herbei und sah, dass der Kopf des Ochsen in
 dem Bottich stecken geblieben war; da rief er die Gemeinderäthe
 des Dorfes in sein Haus zusammen. Als diese die Sachlage in
 Augenschein genommen hatten, dachten sie nach, was sie machen
 sollten. „Es giebt keine andere Abhilfe“ sagten sie zuletzt, „als
 dem Ochsen den Kopf abzuschneiden“. Man holte daher ein Messer
 und tödtete den Ochsen; da fiel sein Kopf auf den Grund des

المعقولين قالوا اكسروا الحب من وجهه تا يطلع الراس كسروا الحب
وطالعوا راس الثور

VII.

البرغل أولا يجيبون الحنطة ويسلقوها بعد ما يسلقوها ينصلوها
ويطالعوها ينشروها بالشمس يومين ثلاثة الى ما ان تيبس مليح
يودوها على الدنف يدقوها يجيبوها من الدنف ينشروها مقدار
ساعة ينفخونها فيما بعد يبتسونه شوية ويجيبونه يجرشونه
المدقوقة يجيبون حنطة تصير حنطة خشنة وحيلانية يودوها
على الدنف يدقوها من الصبح الى الظهر ويجيبوها يصفوها يطلع
منها الدقيق والنعمة

الكشك يجيبون من المدقوقة يطبخوها يحطونه بطشت كبير
الى ما ان تبرد يجيبون شلغم وحمقاء وباذجان يفتقعوهم بالسكين
يخلطوهم مع المدقوقة يشيلونه ويخلونه ببرنية يثقل مقدار عشرة
أيام يطالعونه من البرنية ويعملونه مثل قرص يحطونه بالشمس الى ما
ان ييبس مليح ينزلونه يبقى كل ما يطبخون يتقعون بماء حمر
راس راسين ويطبخونه على اللحم

Bottichs. Nun berieth man wieder, was zu thun sei; da rietten die Gemeinderäthe, man solle den Bottich zerbrechen, um den Kopf herauszubolen. Nun zerbrach man also den Bottich und zog den Kopf des Oehsen heraus.

Um Burgul zu bereiten, nimmt man zuerst Waizen und siedet denselben ab, lässt das Wasser ablaufen und nimmt ihn heraus. Dann breitet man ihn aus und lässt ihn zwei bis drei Tage der Sonne ausgesetzt daliegen, bis er ganz trocken ist. Dann bringt man ihn in die Stampfe und zerstoßet ihn. Hernach nimmt man ihn wieder heraus, breitet ihn nochmals für eine Weile aus und

kānu-lmaṣṣūm kālu *kairu-lḥūb(b) *mwuḡḡ dīṭlat *rās. kāsuru-lḥūb(b) uṭṭā'u rās ottūr.

elburgul auwelān jeḡībūn elḥōṭa uṣleḡu'a baid mā jiseḡu'a jinaṣlu'a uṣṭeḡu'a jinsērū'a biṣṣems jōmēn tāje lūmin tībā m'liḡ
 5 jewaddāu'a zaddān'eg jedūḡḡa jeḡībū'a m'n-oddān'eg jinsērū'a muḡdār sāa jinaṣḡūnu fīmā baid jūbbesūnu ṣwoije uṣṭeḡūnu jūḡeṣūnu.

elmāḡḡōḡa jeḡībūn ḥōṭa tekūn ḥōṭa ḥāne uḥalānaje jewād-
 dāu'a zaddān'eg jedūḡḡa min aṣṣub'ḡ liṣṣuḡer uṣṭeḡū'a jeṣaṣṣān'a
 jittā minna eddāḡiḡ unṣōme.

10 elkiḡḡ jeḡībūn min ḥāmadḡōḡa jeṭḡuḡu'a jeḡuttūnu biṭiḡ
 ḡebīr lūmin tibrād jeḡībūn ṣāḡḡam uḡōmḡa uḡādḡḡān jeḡattēnūn
 biṣṣikkīn jilḡeṭūn mā-almāḡḡōḡa jeḡilūn uṣḡallōu-bbōrāje
 jeṣull(i) muḡdār laṣert iṣṣān jeṭṭeḡūnu m'n-ālbōrāje uṣaṣṣūnu
 mīṭel ḡuraṣ. jeḡōṭṭūnu biṣṣems lām(m)in jibās m'liḡ jēneṣlūnu
 15 jibḡa kūl(i)-ma jeṭḡuḡūn jinkātūn b'moḡl ḡarr rās rāsān uṣṭeḡ-
 bḡūnu ṣallāḡem.

reinigt ihn; hernach trocknet man ihn ein wenig und zermalmt ihn (in der Mühle) in grobe Stücke.

Um Māḡḡōḡa zu bereiten, nimmt man groben, harten Weizen, bringt ihn in die Stampfe und läßt ihn von früh bis Mittag zerstoßen; sodann siebt man ihn; so erhält man Mehl, Körner und Kleie (māḡḡōḡa).

Um Kiḡḡ zu bereiten nimmt man Māḡḡōḡa, kocht sie, und thut dann dieselbe in ein grosses zinnerneß Becken, bis es kalt wird. Dann nimmt man weisse Rüben, Portulak und Eierpflanzen, schneidet sie mit einem Messer in Stücke und mischt diese unter die Māḡḡōḡa. Sodann nimmt man das Ganze und thut es in ein grosses irdeneß Gefäß; dasselbst bleibt es ungefähr zehn Tage. Dann nimmt man es aus dem Gefäß heraus und formt daraus Fladen; diese legt man in die Sonne, und holt sie wieder weg, wenn sie recht trocken geworden sind. So oft man davon kochen will, weicht man ein oder zwei Stücke in heisses Wasser ein und kocht sie mit Fleisch zusammen.

b. Der Dialekt von Mardin.

I.

كان فيه واحد فقير واى شيء ما يعمل ما يشبع جاء الى عند
 حرمة قال لها اعطينى رغيفين خبز اروح ادور على الفلك ضلع
 من بيته وراح يدور على الفلك شاف ذئب بالدرج الذئب يقول
 يا اخى الى اين انت رائج قال له اروح ادور على الفلك قال له
 ان كان شفت الفلك قل له فلان ذئب جوعان اى شيء ما ان
 ياكل ما يشبع اى شيء ياكل حتى يشبع قل له صحيح تا اقول
 له راح بالدرج شاف حلقان السلطان قال له الى اين انت رائج
 قال له اروح ادور على الفلك قال له ان كان شفت الفلك قل له
 السلطان كذ يوم له حصة ذهب بلا تعب واى شيء ما ان ياكل
 ما يشبع قال له اذا رأيت الفلك تا اقول له طلع من عذائه البلد
 راح بالدرج شاف شجرة قالت له الى اين انت رائج يا اخى
 قال لها تا اروح ادور على الفلك قالت له اذا رأيت الفلك قل له
 فلان شجرة ما تكمل ثمرة ويصير فيها ورق صف ما يخضرون وجميع
 الاشجار يصير فيها ثمرة وهى ما يصير فيها السبب اى شيء قال
 لها على رأسى تا اقول له قام من عند الشجرة وراح بالدرج وواف
 بهلجول عذا وشاف واحد يسوق فدان قال له اين انت رائج قال
 له رائج ادور على الفلك قال له اى شيء لك شغل عند الفلك
 قال له لى شغل عند قال له انا الفلك قل شغلك قال شغلى انا ببلدى
 اى شيء ما اعمل ما اشبع اريد تدوينى شغلى فى اى شيء هو تا اروح
 اعمل واكل قال له انت شغللك فى الفدان قام الفلك فى هذيك

Es war einmal ein armer Mann, der, soviel er auch arbeitete, sich nicht satt essen konnte. Da ging er zu seiner Frau und bat um zwei Brote; denn er wolle nun fortgehen, um das Glück aufzusuchen. Unterwegs traf er einen Wolf. „Wohin gehst du, Bruder?“ fragte dieser. „Ich gehe das Glück aufzusuchen“, antwortete jener. Da trug ihm der Wolf auf: „Wenn du das Glück findest, so richte ihm aus: der und der Wolf ist stets

kän fīu wāhid fākr wāš mā jatūl mā-jībā. gā leand
 -hūmetū kalla antūni ragīfēn hubēz arūh adanwīr salāfīlāk. talat
 min betā urūh idanwīr salāfīlāk. šāf dīb biddārb eddīb jekūl jā
 ahu' lēn ant-rājiḥ. kalla arūh edanwīr salāfīlāk. kalla in kān
 5 kūfī elfīlāk kalla felān dīb gūmā āš min-jakul mā-jībā āš-jakul
 ta-jībā. kalla šahīb takūllū. rāḥ biddārb šāf sulṭān, essulṭān
 kalla lēn ant-rājiḥ. kalla arūh edanwīr salāfīlāk. kalla inkān
 kūt alfīlāk kalla āssulṭān kil(l) jōm lehu ḥokkēl dahāb hāla tab
 wāš min-jakul mā-jībā. kalla ida areitū-šīlāk takūllū. talat
 10 min-hadāk alḥalāš rāḥ. rāḥ biddārb šāf 'sagāra kūtētū lēn ant-
 -rājiḥ ja ahu'. kalla tarūh adanwīr salāfīlāk. kūtētū ida areit
 alfīlāk kalla felān-sagāra mā tūmīl tamāra wāšēz fīha warāḥ
 šuḥr mā-jihzarrūn wuḡamīs ālāsgār jēšr fīhīn tamāra wāḥī mā
 jēšr fīha essābāb eš. kallaḥa māl-rāsi takūllū. kām min-sānd
 15 āssagāra warāḥ biddārb wāšāt šī-hacōl hūda wāšāf wāḥīd šūḥ
 šaddān. kallaḥu wēn ant-rājiḥ. kalla rājiḥ adanwīr salāfīlāk.
 kalla šālik buḡel sānd-elfīlāk. kallaḥu h-šūḡel mādu. kalla āna
 elfīlāk kūt šūḡlāk. kāl šūḡl āna šbbeledī āš-mā-āmel mā ešhās
 erid terwīnī buḡlī fī-eš hūwe tarūh āmel u'ākel. kalla ānta
 20 šūḡlāk šīšeddān. kām elfīlāk fī-hadāk essān ḡāblu halkūtēr hīn-

hungrig und kann von dem, was er zu fressen bekommt, nie satt werden; was soll er fressen, um satt zu werden? Der Mann versprach, dies dem Glücke auszurichten. Weiter traf er einen König; und auch dieser fragte ihn, wohin er gehe. „Das Glück aufsuchen“, antwortete jener. Da trug ihm der König auf: „Wenn du das Glück findest, so richte ihm aus: der König gewinnt täglich ohne Mühe einen halben Centner Gold; aber er kann nicht satt werden von dem, was er isst“. Der Mann versprach, dies dem Glücke auszurichten. Als er nun aus jener Ortschaft weiter zog, traf er unterwegs auf einen Baum. Auch dieser fragte nach seinem Reiseziel. „Ich gehe das Glück aufsuchen“, antwortete er. Da trug ihm der Baum auf: „Wenn du das Glück findest, so frage es, warum der und der Baum keine Früchte trägt und bloß gelbe und keine grünen Blätter bekommt, während alle andern Bäume neben ihm Früchte tragen“. Der Mann versprach auch dieses auszurichten. Nachdem er den Baum verlassen hatte, zog er seines Weges weiter und kam in die Steppe; da sah er einen Mann pflügen. „Wohin gehst du?“ fragte der Bauer. „Ich suche das Glück“, antwortete jener. „Was hast du mit dem Glück zu thun?“ „Ich habe mit ihm zu thun“. Da sagte jener: „Ich bin das Glück: sag' an, was du willst“. Da erzählte er: „Meine Sache ist die, dass ich in meiner Heimath, wenn ich auch noch so viel arbeitete, doch von meinem Erwerb mich nicht sättigen konnte; ich wünsche, du müchtest mich anweisen, was ich zu thun habe, damit ich von der Arbeit meiner Hände leben kann“. Da gab das Glück ihm den Rath, Ackerbau zu treiben, brachte ihm alsbald eine Portion

الساعة جاب له خالكهم خلطة وزرعها وحصدها وقال له غذا رزقك
 رح سق فدان وكذا قال له جئت على شجرة وقالت لي ما تحمل
 ثمرة اى شىء يصير لها حتى تحمل قال له فيه فى عقبها سبعة
 دنون ذهب يطلعون السبعة دنون ذهب وصي يصير فيها ثمرة قال
 له شافنى فلان سلطان وقال لي كذا نهار له حقة ذهب واى شىء
 ما ياكل ما يشبع قال له السلطان عو بنت باكر خال السلطان يجوز
 يشبع وقال له شافنى فلان ذهب وقال لي اى شىء ليناكل ما يشبع
 اى شىء ياكل تا يشبع قال له رح قل له تا ياكل واحد سقيم
 تا يشبع قال له اسلم عليك جاء الى عند الشجرة قالت له عا يا
 اخى اى شىء قال لك الفلك قال لها قال لي فيه فى عقبك سبعة
 دنون ذهب يطلعون وانت يصير فيك ثمرة قالت له تعال يا اخى
 تعال الساعة فلتع لك السبعة دنون ذهب وخذ لك اباهن ورح
 غذا رزقك قال لها انا ما لي لازم عن رزقى الفلك اتانيه وجاء
 الى عند السلطان قال له السلطان جئت يا اخى قال له نعم واى
 شىء قال لك الفلك على قال له سوي خلوة يميني وبيني اقول
 لك سوي السلطان خلوة قال له اى شىء قال لك الفلك قال له
 قال لي انت بنت باكر انت ما انت رجل قال له صحيح قلت
 وغير الله وانت احد ما يعرف قال له تعال السلطان خذنى
 والبهك القاي وضرم بموضعى سلطان وانا اصير لك حرمة قال له ما
 يخالف اروح ارد للجواب على السدس واجى آخذك قال له ما
 يخالف رح وما ترجع وراج الى عند الذهب قال له اخى جئت

Waizen, säte und erntete und sagte zu dem Manne: „Das wird dich nähren; auf, nimm den Pflug in die Hand!“ Hierauf erzählte der Mann, wie er zu dem Baune gekommen sei, und wie dieser ihm geklagt habe, er trage keine Früchte und fragen lasse was geschehen solle, damit er Früchte trage. Jener antwortete: An seinen Wurzeln liegen drei Fässer voll Gold; wenn diese herausgenommen werden, so bekommt er Früchte*. Da berichtete der

jā wazārāhha wahasādha waqāllu hūda riskak rāb sōk feddān ukil.
 kāllu gītu talāsgāra ukāletli mā tihmel tamara eis jeşirāha hatt(ə)
 tihmil. kāllu fihu si-sākbaha sābe denūn dahab jittān assābe
 denūn dahab wahl jeşir filā tamara. kāllu kāsni felān sultān
 5 waqālli kil-ənār lehu hokket dahab wāšlā-jākel mājūbat. kāl-
 lahu assultān hū bint bakir halli assultān jeşawwā jūbat. waqāllu
 kāsni felān dīb waqālli ūlā-jākel mā jūbat, ā jūkel tā-jūbat. kāllu
 rūh kullu ti-jākel wāhid sakt tā-jūbat. kāllu asālim talak. gā
 leand elesgāra. kāletli hā ja-ahūl ā kallek efsālak. kāllu kālī
 10 fihu si-sākbeki sābe denūn dahab jittān wānti jeşir fiki tamara.
 kāletli talā jā-ahūl talā hāsas talālek hāsās denūn dahab
 uhudlek hima urūh hūda riskak. kāllu āna māli lāzinio, risqi ef-
 sālak atānibū. wāgā leand-essultān kallahā-ssultān gīt jā ahūl.
 kāllu nācam. wa'eis kallek efsālak talī. kallahā sauwili halwa bēni
 15 ubeinek kallek. sauwā assultān halwa kallahā eis kallek efsālak.
 kāllu kālī ānta bint bakir ānta māntā rūgū. kāllu kāhū kull
 ugeir-allāh wānt āhād mā-jārtū. kāllu talā assultān hīdāi welab-
 bisak ettiāg waşir (m)hōzāi sultān wānā ʿsirlek hūme. kāllu mā
 jīhalif urūh ʿrūdd āgg-wāb talādīb wa'ēgi āhudek. kāllu mā
 20 jīhalif rūh wānā tīgāz. warāb leand-oddib, oddib kālī ahūl

Mann von dem Könige, den er angetroffen hatte. Das Glück sagte:
 „Jener König ist ein mannbares Mädchen; wenn der König heiratet,
 wird er satt werden“. Hierauf fragte der Mann nach dem Mittel,
 wie der Wolf satt werden könne. Das Glück antwortete: „Geh,
 sage ihm, er solle einen Taugenichts fressen, dann wird er satt
 werden“. „Gehab dich wohl“, sagte der Mann. Hierauf kam er
 zu dem Baume und erzählte ihm, was das Glück geantwortet habe.
 Da forderte der Baum den Mann auf, sofort die Fässer voll Gold
 herauszuholen und sie sich als Mittel zu seinem Unterhalt an-
 zueignen. Jener aber erwiderte, er habe sie nicht nöthig, das
 Glück habe ihm schon die Mittel zu seinem Unterhalt an die Hand
 gegeben. — Als der Mann zum König kam, sagte dieser: „Bist
 du endlich gekommen, Bruder!“ „Ja“, antwortete jener. „Und was
 hat denn das Glück über mich gesagt?“ Der Mann antwortete:
 „Richte mir ein besonderes Zimmer her; ich will es dir unter vier
 Augen sagen“. Der König erfüllte seine Bitte und als er nun
 wieder darnach fragte, was das Glück gesagt habe, antwortete der
 Mann: „Es hat gesagt, du seist ein mannbares Mädchen, und kein
 Mann“. „Wahrhaftig, so ist es“, sagte der König; „aber ausser
 Gott und dir weise Niemand darum“. „Komm“, fuhr der König
 fort, „heirate mich; ich will dir die Krone aufsetzen, und du
 sollst an meiner Stelle König werden, und ich will deine Frau
 sein“. „Meinetwegen“, antwortete jener, „aber ich will zuerst dem
 Wolf die Antwort auf seine Frage bringen; dann will ich kommen
 und dich heiraten“. „Meinetwegen“, sagte er, „geh nur und komm

قال له نعم قال له اى شىء قال لك الملك قال له قال لى كل واحد سبع حتى تشبع قال له وانت اى شىء قال لك قال له آتاني فدان قال لى روح ازرع وقال له الشجرة كان فيه تحتها سبعة دنون ذهب لاي شىء ما اخذتهم وقال له ما رزقي عن وقال له لاي شىء ما اخذت السلطنة وقال له ايضا ما عى رزقي قال له الذئب ارجع روح خذ السلطنة وقال له انا ما اروح اروح الى عند اولادى قال له ان كان تا تروح الى عند اولادك انا تا آلك وان كان ما تروح ما آلك قال له ما اروح فقط ما بقيت افدر ارجع الى عند السلطنة قال له تعال اركب فى شهرى ركب فى شهره ووتاه هو مسير اربعة ايام الى البلد وقال له ادخل الى عند السلطنة وقل لها هذا ابنى الذئب جاء معى اضلعى ارجى متى حتى يعطينى بشاك وبطعت السلطنة ورجت من الذئب والذئب قال لها تنامين عندى فون ليلة واحدة واعطيك ابني وقالت له اخاف انم عندك ليلة ويصير منك ولد قال وان كان ما تخلفينى اخجم على البلد واسويه خراب وقلت له انا ما اخليك واى شىء يجيى من يدك اعمل ورجعت على البلد والذئب مسك الدروب وصر الكون بينه الى بين البلد مدة ستة اشهر وبقي البلد فى الاخسارية وقموا كبار البلد وجاوا الى عند السلطان وقالوا له ما تتخلصنا من يد هذا الذئب وقال لهم يريد له متى حرمة وراخوا كبار البلد الى عند الذئب وقالوا له اى شىء تريد وقال لهم اريد السلطنة تنام عندى ليلة

lieber gar nicht wieder!* Hierauf ging der Mann zum Wolf und berichtete diesem auf sein Befragen, was das Glück über ihn und die andern geantwortet habe. Als der Wolf ihn fragte, warum er denn die sieben Flüsse voll Gold sich nicht angeeignet, oder die Königin nicht geheiratet habe, mainte er, diese seien ihm nicht beschieden. Da forderte ihn der Wolf auf, zurückzukehren und die Königin zu heiraten. „Das mag ich nicht thun“, sagte der Mann, „ich will lieber zu meinen Kindern gehen.“ Da drohte ihm der Wolf: „Wenn du zu deinen Kindern gehst, so fresse ich dich!

gät källu nahim. källu es kallek eßlak. källu kalli kil wahid sakli
 hata tihbat. källu wa'ante eis kallek. källu atähi faddan kalli ruh
 'azat. wakallahu el-sagāra kaa fibu lahta sabā dentu dahab lās
 mā-ahādīn. wakallu ma riski hinna. wakallu lās mā-ahādī essul-
 5 jāna. wakallahu eizan māhi riski. källu-ddib irgāi rūh hād essul-
 jāna. wakallu āna mā arūh. arūh leand ulādi. källu inkān te-
 terūh leand ulādak āna takilak wa'inkān mā terūh mā-akilek. källu
 mā arūh fikaṭ mā bakeittu akdar irgāi ilā-ānd essuljāna. källu
 taṣal irkāb fi-ṣāhri. rikib fi-ṣāhri uwaddāhu hūwa nāsir arbat
 10 ejām ilāhālad. wakallahu idhūl ilā band essuljāna wakallahu
 hūda abā'i eḍḍib gā māi ṣlās irgāi minni (Ann. 5) hata jastni
 bšāki. watalaṣet essuljāna wareget min eḍḍib waddib kalleha
 tənānin āndi ferd-leile wāhida wa'atīk ihāi. wakallu ejāf enām
 šādek leila wajoṣir minnak wuld. kāl wa'inkān mā tēhaleini
 15 šāgim salāhālad wasanwihu harūb. wakallu āna mā ahalik wāš
 jigi min jed(d)ak šmal wariḡen salāhālad waddib misik aladrib
 wasar elkān beini labein elbālad muddāt sittet āšhor. wabakā
 elbālad šleḡarije wakānu eḡbār elbālad wagan ilā band essuljān
 wakallu-lahu mā tēhāliḡnā min jed(d) haddib. waḡal lehin jerdilahu
 20 minni hōrme warābu eḡbār elbālad ilā band eḍḍib wakallu eis
 terid. waḡal lhin wrid essuljāna tənāni āndi leila wakallu-lahu sul-

wenn du aber nicht dorthin gehst, so will ich dich verschonen*.
 „Dann will ich also nicht dorthin gehen“, erwiderte jener, „aber
 zur Königin vermag ich nicht mehr zurückzukehren“. „So komm
 und steig auf meinen Rücken“, bot ihm der Wolf an. Der Mann
 nahm dies an, und der Wolf trug ihn vier Tagereisen weit bis
 in jene Stadt. Hierauf rief er ihm: „Gehe zur Königin und be-
 nachrichtige sie: Mein Vater der Wolf ist mit mir gekommen;
 komm nun heraus und halte bei ihm um mich an; er wird mich
 dir zum Manne geben“. Als die Königin dies that, sagte der Wolf
 zu ihr: „Wenn du eine einzige Nacht mich bei dir schlafen lässest,
 so will ich dir meinen Sohn zum Manne geben“. Die Königin
 aber erwiderte: „Ich fürchte mich davor, bei dir zu schlafen, ich
 könnte von dir schwanger werden“. Da drohte der Wolf, er würde,
 wenn sie es ihm nicht gestatte, über die ganze Stadt herfallen und
 sie zerstören. Aber die Königin blieb bei ihrem Entscheid und
 sagte ihm, er solle thun, was er könne und wolle, und kehrte in
 die Stadt zurück. Auf dieses hin ging der Wolf seines Weges,
 und es entstand ein Krieg zwischen ihm und der Stadt. Als nach
 Verlauf von sechs Monaten die Bewohner der Stadt im Nachtheile
 waren, kamen die angesehenen Leute zum König und baten ihn,
 er möchte sie von dem Wolfe befreien. Der König antwortete:
 „Der Wolf wünscht ja von mir eine Frau zu erhalten“. Hierauf
 gingen die Angesehenen zum Wolfe und fragten ihn, was er wünsche.
 „Ich wünsche, die Königin möge mich eine Nacht bei sich schlafen

وقالوا له سلطنة ما فيه السلطان هو رجل بلا حرمه ورجع الذئب
قال لهم سلطنتكم هو امرأة وقاموا الكبار رجعوا الى عند السلطان
وقالوا له سلطنتكم الذئب يقول انت امرأة وقال لهم خلاف يقول الذئب
الذئب يكذب وقالوا له ان كان الذئب يكذب قم نروح الى عنده
يطلبك وقال انا ما يصير اجيء الى عند الذئب وروحوا قولوا له
حتى هو يجيء الى عندي ورجعوا راحوا الى عند الذئب وقالوا
له قم تعال السلطان يريدك وقام الذئب وجاء الى حوش السراى
والسلطان طلع الى حوش السراى وقال له يا سلطانم اى شىء تريد
منى وقال له انت تقول لى انا حرمه قال له نعم انا اقول انت حرمه
قال له انا رجل تعال انا وانت نخش الحمام ونشوف انا حرمه
وقاموا خشوا الحمام وقام السلطان وقع على الذئب وقال له اعف
على الله يعفو عليك واستمر على الله يستمر عليك وقال له ما استمر
عليك حتى تمامين عندي ليلة وقام فى الحمام الذئب اتجمع مع
السلطنة وطلعوا من الحمام وقام زوج السلطنة اعطاه الى عذابه الفقير

II.

كان فيه واحد تلجى وكان له ابن والتاجر تعيش منه مات والولد
انفق وصار ما بقى فى حائه شىء له أم وقام قال لأمه يا أمه اعطيني
فرد قرش شىء تا اروح آخذ لنا خبيز من السوق وقامت الامراء
اعتلت قرش لابنها وراى الولد على السوق شاف اولاد بيدهم ستورة
يقتلوها قال لهم يا اولاد لاي شىء تقتلون الستورة قالوا اعطنا قرش

lassen*, antwortete dieser. Jene sagten: „Aber eine Königin giebt's bei uns gar nicht; der König ist ein Mann und hat keine Frau“. Der Wolf aber erwiderte: „Euer König ist eine Frau“. Da kehrten die Grossen zum König zurück und berichteten ihm dies. „Der Wolf spricht die Unwahrheit“, rief der König, „der Wolf lügt“. Jene jedoch schlugen vor: „Wenn der Wolf lügt, so wollen wir zu ihm gehen, er wünscht dich zu sehen“. Sie aber wehrte sich und sagte: „Das geht nicht, dass ich zum Wolfe gehe, heisst ihn zu mir kommen“. Jene gingen und sagten zum Wolfe: „Komm,

jān māfih. sultān hū-rāgīl bātā hūrme. waḡiḡa eddib kāl-lehin
 sultānekin hū-mār'a waḡāmū aḡ-gobār riḡa ila-ānd essultān wa-
 kāl-lehu sultānūm eddib jekūl ant-mār'a. waḡāl-lehin hēlāf jekūl
 eddib eddib jekūb. waḡāl-lehu inkān eddib jekūb kum n-rūb
 5 leand-hu jeḡlubak. waḡāl āna mā jeḡr aḡi ila-ānd eddib waḡālū
 kulūlu bātā hū jeḡi leandī. waḡiḡa rūbū ila-ānd eddib waḡālūlu
 kum tāllū essultān jeridek. waḡām eddib waḡā ila-ḡaūḡ āsserai
 wassultān tal'a ila-ḡaūḡ āsserai. waḡālū jā sultānūm eis terid
 minū. waḡālū ant taḡālū āna hūrme. kālū nāḡam āna aḡūl
 10 ant hūrme. kālū āna rāḡil tālū āna wānta n-ḡhūḡ alḡemmām
 wān-ḡūḡ āna hūrme. waḡāmū hūḡḡ alḡemmām waḡām essultān
 waḡāl tal'eddib waḡāl-lehu ḡḡāḡ talai āllāh jēḡi talai waḡistir talai
 āllāh jistir talai. waḡālū mā istir talaiḡi bātā tenāmīn (Budi
 leilo. waḡām fī alḡemmām eddib ingem'a maḡ-assultānā waḡālū
 15 min-alḡemmām waḡām zāwag essultāna aḡāḡa ilā ḡadāk alḡaḡir.

kān fīū wahid tāḡir waḡāl-lehu iben. wātāḡir teḡēḡ minū
 māḡ wāḡālād infāḡar waḡār mā baḡā fēḡālū šī. lehu ūmūn waḡām
 ḡāl lāmū jūmma aḡēni ferd-ḡirš-šī terūb āḡud-lina hēbeiz min
 20 āssūḡ. waḡāmet almār'a aḡēḡ ḡirš laḡbna waḡār alwālād āssūḡ
 kāf ulād bīdūn sūnōra jikūlū'a. kālūn jāḡālād lēḡ tikūlūn āssūnōra.

der König begehrt dich zu sehen*. Da machte sich der Wolf auf
 und kam bis in den Hof des Palastes, der König begab sich eben-
 falls dorthin. Da fragte der Wolf: „Was willst du von mir? o
 König!“ Der König antwortete: „Du behauptest, ich sei eine Frau?“
 „Ja, dies behaupte ich“, antwortete der Wolf. „Ich bin ein Mann“,
 sagte der König: „komm, wir wollen zusammen in's Bad gehen;
 da wird es sich zeigen, ob ich eine Frau bin“. Als sie nun in's
 Bad hineingelangt waren, hat der König den Wolf demüthig:
 „Schone mich, so wird Gott dich schonen; wahre mein Geheimniß,
 so wird Gott das deinige wahren“. Der Wolf aber erwiderte: „Ich
 werde nicht über dich schweigen, wenn du mich nicht bei dir
 schlafen lässest“. Hierauf umarmten sich der Wolf und die Königin
 im Bade, bevor sie es wieder verliessen. Hernach gab der Wolf
 dem armen Mann die Königin zum Weibe.

Es war einmal ein Kaufmann (Anm. 6), der hatte einen Sohn.
 Da starb der Kaufmann — mögest du lange leben — der Sohn
 aber verarmte und besaß schliesslich nichts mehr. Eines Tages
 hat er seine Mutter um einen Groschen, damit er auf den Markt
 gehen und dafür Brot kaufen könne. Da gab die Frau ihrem
 Sohne den Groschen; auf dem Wege zum Markte jedoch traf der
 Junge einige Knaben an, die hatten eine Katze und wollten sie
 tödten. Da fragte er sie, warum sie die Katze tödten wollten.

ما نقتلها واعطاهم القرش وجاب السئور وجاء الى البيت وامه
 قالت انى الحبيب لمجيت لنا قال لامه قال (7) رحت رأيت اولاد يقتلون
 السئور اعطيت القرش واخذت السئور قالت له يا ابني عالقرش
 كان عندى من ابن عندى اتمان تا اعطيك تا تروح تاخذ حبيب
 ما بقى عندى حاك ائليلة بقوا بلا حبيب ناموا جواعى صارت من
 الصبح الولد قال لامه اعطينى قرش نروح اخذ حبيب قالت ما
 بقى عندى قتل لامه يقول اعطينى قرش قامت اعطته قرش وراح
 بالدرب ورأى اولاد بيدهم فرخ حية يقتلوه وقال لهم لاي شيء يا
 اولاد تقتلون حية قالوا اعطنا قرش ما نقتلها اعطاهم قرش وجاب
 فرخ الحية وجاء الى عند امه قالت له انى الحبيب لمجيت لنا قال
 انا رحت بالدرب رأيت اولاد يقتلون فرخ الحية اعطيت قرش
 واخذت فرخ الحية وجاب فرخ الحية حظه بجرة وحط فوقها تراب
 وسد فم الجرة على الحية وخلعها وصارت ثالث يوم اخذ قرش من امه
 وراح على السوق ورأى اولاد قيام بيدهم فرخ كلب يقتلوه وقال لهم
 يا اولاد لاي شيء تقتلون فرخ الكلب قالوا اعطنا قرش ما نقتله
 اعطاهم قرش واخذ فرخ الكلب وجاء بقى كل يوم يطلع على السوق
 ويلم له لحم ويضعه الى الكلب والسئور وشاف يوم الواحد هو قاعد
 شاف الجرة انكسرت وطلع فرخ الحية من الجرة وفرخ الحية قال الى
 الولد قال له انا ابن سلطان الحيات انا وانت فككتنى من القتل
 وتعال معى اوتيك الى عند ابى اخلى يغيبك مع غنى الله وقام

Jene sagten: „Gieh uns einen Groschen, so wollen wir sie nicht tödten“. Da gah er ihn ihnen und brachte die Katze mit nach Hause. Als ihn seine Mutter nach dem Brote fragte, das er hätte bringen sollen, erzählte er, wie es ihm mit der Katze ergangen war. Da sagte seine Mutter: „O mein Sohn, jenen Groschen besass ich; woher soll ich nun Geld nehmen, um es dir zu geben, damit du uns Brot kaufen kannst? Ich besitze nichts mehr“. So mussten sie diese Nacht ohne Abendbrot schlafen gehen. Als es Morgen geworden war, hat der Junge seine Mutter wieder um einen Groschen, um Brot zu kaufen. Als seine Mutter erklärte,

kalu asina kirs mā-niktīla. wa'stāhin elkirs waḡāb assānūr
 waḡā ilālheit wa'minu kālet ani elhebeiz lāḡibteḡnā. kāl lāmmu
 kar-rāḡtū areitu ulād jektīlūn assānūr asēitu-lkirs wahādū assānūr.
 kūtūlu ja ibni hālkirs kēn tōndi, minēu tōndi tmān taṡṡik tetarūh
 2 tāhūd hebeiz mā bakā tōndi. hāk ellipse bakau bālā hebeiz nāmū
 ḡawān. ṡarēt min-ṡṡūbb elwālād kāl lāmmu asēiti kirs ṡarūh
 nāhed hebeiz. kālet mā-bakā tōndi. katal lāmmu jektūl asēiti
 kirs. kāmēt asātu kirs warūh biddārb wa'ara ulād fidin fārḡ ḡaije
 jektīlūhu waḡāl-lehū-leis ja-ulād tiktīlūn halḡaije. kalu asina kirs
 10 mā-niktīlā. asāhin kirs nḡāb fārḡ elḡaije waḡā ila-tānd-āmūd.
 kālūlu ani hebeiz lāḡibteḡnā. kāl āna rāḡtū biddārb areitu ulād
 jektīlūn fārḡ elḡaije, asēitu kirs wahādū fārḡ elḡaije. waḡāb
 fārḡ elḡaije ḡattu biḡarra aḡat(i) fōka trāb wuṡād(d) tāmū-āḡḡerra
 lalalḡaije wuḡallāha. usāret tālūt jōm āḡād kirs min-āmūu warāb
 12 tassūḡ wa'ara ulād kījāra fidin fārḡ kālū jektīlūhu waḡāl-lehin ja
 ulād leṡ tiktīlūn fārḡ alkālū. kalu asina kirs mā-niktīlu. asāḡum
 kirs wahād fārḡ alkālū waḡā bakā kīl(i)-jōm jītāṡ ṡaṡṡasūḡ waje-
 lim(m)lā laḡem waḡṡat(i)am ilalkālū assānūr. waṡāf jōm elwāḡid
 hāwa kēnd ṡāf eḡḡerra inkōsārāt wāṡalā fārḡ elḡaije min eḡḡerra
 20 waṡfārḡ elḡaije kāl ilwālād kālū āna ibni sultān elḡaijūtāna waṡlātā
 fakkeintā min-elḡāṡel wāṡṡām-māzī āwaddik ila tād abū'i aḡallī

sie besitze kein Geld mehr, drang er in sie und wollte sie schlagen.
 Hierauf gab sie ihm einen Groschen und er ging seines Weges.
 Da traf er einige Jungen, die hatten eine junge Schlange und
 wollten sie tödten. Er fragte sie, warum sie sie tödten wollten,
 und sie antworteten: „Wenn du uns einen Groschen giebst, so
 wollen wir sie verschonen“. Da gab er ihnen einen Groschen,
 nahm die junge Schlange und brachte sie zu seiner Mutter. Als
 diese fragte, wo das Brod geblieben sei, das er hätte bringen sollen,
 erzählte er, wie er das Geld für die junge Schlange ausgegeben
 habe. Diese that er in den grossen Wasserkrug, legte Erde über
 sie, that einen Stöpsel auf die Oeffnung des Kruges und liess ihn
 stehen. Am dritten Tage erhielt er wieder einen Groschen von
 seiner Mutter. Als er auf den Markt gehen wollte, traf er einige
 Jungen, die hatten einen jungen Hund und wollten ihn tödten.
 Da fragte er sie, warum sie den jungen Hund tödten wollten,
 und sie antworteten: „Wenn du uns einen Groschen giebst, so
 wollen wir ihn verschonen“. Da gab er ihnen einen Groschen und
 nahm den jungen Hund in Empfang. Täglich ging er nun auf
 den Markt und sammelte Fleischstücke, um damit den Hund und
 die Katze zu füttern. Eines Tages aber, wie er ruhig zu Hause
 sass, bemerkte er, dass der Krug zerbrochen und die Schlange
 hervorgekommen war. Da sprach die junge Schlange zu dem
 Jüngling: „Ich bin der Sohn des Schlangenkönigs und du hast
 mich vom Tode erlöst; so komm nun mit mir; ich will dich zu

الرجل راج مع فرخ الحية وراحوا طلعا من المدينة الى برا وقال له
فرخ الحية يا ابن آدم انا تا اوتيك الى عند ابي تا يعطيك ذهب
واقمان كثير لا تقبل اطلب منه الخوصة التي في يده فيها خاتم
وان ما اعطاك ابدا ذهب لا تاخذ منه واذا ما اعطاك الخوصة
لا تاخذ منه شيء اطلع تعال وانا اجي معك وراحوا الى عند
سلطان الخيات لما ان السلطان رأى ابنه قام على حيله وقال احلا
وسهلا ومائة سلاما ابن كنت يا ابني اليوم كم يوم قال له كنت
انور في ماربين واولاد اخذوا يفتسلوني وقام عدا الزلمة اشترايني
وفككني قال قل يا ابن آدم اى شيء تطلب تا اعطيك قال له ما
اريد منك شيء ابدا غير الخوصة التي في يدك وفيها الخاتم قال له
الخوصة ما اعطياها قال له ما تعطيها غير شيء ما اريد منك قال له
تا اعطيك ذهب كثير وتا اعطيك اثمان كثيرة قال له ما اريد قال
له ما تريد رج في شغلك قام الزلمة يروح على اهله قام فرخ الحية
يروح معه والسلطان قال لابنه ائني ابن تروح معه قال اروح مع حاكم
الذي اشترايني بائعائه انت ابي وما تعطي خوصة تنسوي لها
قريشين قدامي انا اروح معه قاموا الوزراء وقفوا على السلطان كد
سلطان اعط الخوصة وفكك ابنك وقال للوزراء صيحوه جاء الزلمة
والسلطان شلح الخوصة واعطاهم للزلمة واخذ الخوصة وجاء بالدرج
اقتكر الزلمة في نفسه كد يا ربى انا السلطان اعطاني حاكم ذهب

meinem Vater führen; der wird dich übermässig reich machen*. Da machte sich der junge Mann in Begleitung der jungen Schlange auf den Weg. Als sie die Stadt hinter sich hatten, sagte die Schlange: „O Mann, ich werde dich jetzt zu meinem Vater bringen; wenn er dir nun viel Gold und Kostbarkeiten anbietet, so nimm es nicht an, sondern verlange von ihm den Ring, den er an der Hand trägt und an dem sich ein Siegel befindet. Wenn er diesen Ring nicht hergeben will, so lass dir nicht an Stelle davon Gold geben; nimm lieber gar nichts von ihm an, sondern gehe fort; ich werde dann mit dir kommen“. Endlich kamen sie zum Schlangenkönig. Als dieser seinen Sohn erblickte, sprang er sogleich auf und rief: „Willkommen und hundertfachen Gruss! wo bist du so

jizuk ma' gāna allāh. waḳām errāgel rūḥ mu-sārḥ elḥaije warāḥu.
 talam min-olmūdina labarra waḳāllu sārḥ elḥaije jā bāni-ādām āna
 t-waddik la'and-qbū' tejaṣṣik dahab wa'aṣmān keṣir, lā-tiḡḡal uṡḡub
 minnu ḥōset illāḡi ḡ-jāddu filu ḡatim wa'imma aṡḡakḡi āḡadan
 dahab lā-tāḡed minnu. wa'ida mā aṡḡak alḡōṡa lā-tāḡed minnu kei.
 jḡas taṡḡil wa'āna aḡi ma'ak. warāḥu illā-sand sultān elḡāḡat.
 lamman essultān arā imu kām sala ḡailu waḡāl aḡlu naḡila nunt
 salāma ein kūnt ja-ibni elḡōm klūm jōm. ḡāllu kūntu adaḡwir fi
 -mardin waulād āḡaḡu jḡṡilani waḡām ḡad-azzelema iṡtarāni wa-
 fak(k)ni. ḡāllu ḡul ja-bāni-ādām illā tiḡḡub taṡṡik. ḡāllu mā arid
 minnek ki āḡadān ḡeir ḡōset illēḡi ḡ-jāddeḡ waṡḡil-elḡōtem. ḡāllu
 elḡōṡa ma'ṡṡa. ḡāllu mā tōṡṡa ḡeir-ḡi mā erid minnek. ḡāllu taṡṡik
 ḡahab keṡṡir uṡḡṡik imān keṡṡir. ḡāllu mā erid. ḡāllu mā terid
 rūḡ ḡ-ṡḡḡlek. kām azzelema iruḡ salḡila kām sārḡ elḡaije iruḡ
 ma'ṡu. waṡṡultān ḡāl libbu lein teruḡ ma'ṡu. ḡāl aruḡ ma'ḡak
 illāḡi iṡtarāni biḡmānu āna abū' wamā-tōṡṡi ḡōṡa tiṡwāla ḡirṡein
 ḡjuddāni ān-aruḡ ma'ṡu. kūmū ālwāzāru waḡām talassultān ki-sul-
 tānūm oṡṡi elḡōṡa waṡṡikk ilmek. waḡāl ilālwāzāru ṡḡḡḡu. ḡā
 ezzelema waṡṡultān ḡālḡ elḡōṡa waṡṡaḡa illāzzelema wa'āḡad elḡōṡa
 waḡā biddārb. eṡṡaker azzelema fi nāṡṡu ki-jā rāḡḡi āna essultān

lange Zeit hindurch gewesen? mein Sohn! „Ich trieb mich in
 Mardin herum“ erzählte nun dieser, „da wollten mich einige Knechten
 tödten; diese Person aber hat mich ihnen abgekauft und mich aus
 ihrer Hand erlöst“. Da sagte der König: „Sprich, Mann! was du
 wünschest, will ich dir schenken!“ Dieser aber erwiderte: „Ich will
 gar nichts von dir, ausser dem Ring, den du an der Hand trägst
 und in welchem sich das Siegel befindet“. Da sagte jener: „Den
 Ring kann ich dir nicht geben“. „Wenn du jenen mir nicht
 geben willst, so will ich überhaupt nichts von dir“, antwortete der
 Mann. Nun bot ihm der König viel Gold und Kostbarkeiten an;
 aber jener schlug sie aus. Zuletzt sagte der König: „Wenn du also
 nichts willst, so geh deines Weges“. Als sich nun der Mann an-
 schickte, nach Hause zurückzukehren, machte sich auch die junge
 Schlange auf, ihn zu begleiten. Da fragte der König seinen Sohn:
 „Wohin? willst du mit ihm gehen?“ Dieser antwortete: „Ja freilich
 will ich mit demjenigen gehen, der mich um sein Geld erkauft
 hat. Du bist mein Vater und willst nicht einmal einen Ring, der
 zwei Groschen werth ist, für mich hergeben; ich will mit ihm
 gehen“. Nun begannen die Rāḡhe in den König zu dringen, er
 möchte doch den Ring hergeben und seinen Sohn auslösen; bis
 endlich der König ihnen befahl, den Mann wieder herbeizurufen.
 Als der Mann wieder gekommen war, zog der König den Ring
 aus und übergab ihm denselben. Jener nahm ihn in Empfang und
 machte sich auf den Weg. Unterwegs verfiel er in Nachdenken
 und sprach zu sich selber: „Da hat mir wahrhaftig der König so
 viel Geld und Gold schenken wollen, und ich habe es nicht an-

ولما ابراهيم وما قبلت واعتطاني عالى خاتم ما اعرف اى شىء
اسوى فيهم هو يفتكم هكذا فكم رأى فرخ الحية قد امد قائم قال له
يا اخى قال له ما قال له هذا الخاتم يصمير لك لازم ابراهيم افترى
الخاتم يتلعون عبيدين سود يقولون لبيك لبيك ونحن عبيد بين
يديك نتخرب الدنيا والا نعمرنا قال لهم اريد منكم ترفعونى من
عنا وتعتلونى فى بيتى رأى روجه قاعد بيته قال لاه انى الدلب
والسنورة قالت له عنا هم قال لاه قومى روحى اطلبى لى بنت
السلطان قالت يا ابنى يكون كه جنت قال لها لاي شىء قالت
بنت السلطان يطلبوها ناس كثير وعمدهم اتمان كثير قام قتل لاه
وقامت الامراء راحت الى بنت السلطان وقالت كه جنت الى
عندكم اريد تعطلون بنتكم لابنى بقول الله وقول الرسول عورجع
السلطان قال لاه ان كان ابنك يريد بنتى تا يجىء تا احكى
معه واعتبه ايها قامت الامراء جاءت الى بيتها وقالت لابنها قم رح
السلطان يصميرك قام راح الى عند السلطان والسلطان قال له قال
له تريد بنتى قال له نعم اريدنا قال له اعتطى اربعين قنطار
ذهب وابن قصر لبتى حاجر من فضة وحاجر من ذهب واعمل لها
بغچه من باب القصر الجديد الى باب قمرى وقت الذى تطلع
بنتى تجىء الى عندك الشمس لا تراه ان يكون تعمل هذا انا
اعطيك بنتى قال له ابعت لى حمالين ارسل لك الذهب اربعين
قنطار السلطان اقتدر فى عقله وقال من اين له عائلته يعطى

genommen; statt dessen habe ich nun diesen Ring und dieses
Siegel erhalten und weiss doch nicht, was ich damit anfangen
soll*. Während er so überlegte, sah er plötzlich die junge Schlange
vor sich stehen; die rief ihn an: „Bruder!“ „Ja“. „Dieses Siegel wird
dir schon genug Geld schaffen, denn wenn du es reibst, so kommen
zwei schwarze Dämonen daraus hervor, die sagen: „Zu Diensten,
zu Diensten, wir sind deine Sklaven; sollen wir auf der Welt Un-
heil stiften oder Gutes in ihr verrichten?“ In der That erschienen
die Dämonen, und er befahl ihnen, sie sollten ihn sofort von hier
weg nach Hause bringen. Sogleich befand er sich zu Hause.

aṣṭāni ḥālkūtər dahab ʾadrahim wamaḥ kabīlta waʾaṣṭāni ḥālhōṣu
 uḥālhātem mās-ʾaṣṭāni mās-ʾaṣṭāni mās-ʾaṣṭāni. ḥawə jifiskir ḥakod fiker ʾara
 fārḥ elḥajje kuddamu kəjim. kalla ja-ahūi. kalla hā. kalla ḥāda
 elḥatim jəfīrək ləzim darāhim fīrək elḥatim jīlhəṣn ʾabdein sūd
 5 jekulūn ləbbək ləbbək nāhna sūḥāda bein idek ʾarḥarib eddinja
 wulla ʾaṣṭāni (Ann. 7). kalla arid minkin tərfaṣṣāni min-ḥən uteḥq-
 ṭāni fī-bēti. ʾara rūḥu kəṣd ebbətu. kalla ləmmu ʾam elkelb ʾulṣānəra.
 kələṣṭu haunū. kalla ləmmu kəmt rūḥi ilḥabli bint ʾassulṭān. kələt
 ja-ibni ikūn ke-ḡanneit. kalla ləik. kələt bint ʾassulṭān jīlḥabli nās
 10 kəjir uḥāṣṭu tərfaṣṣāni kəṣṭir. kām katal ləmmu wəḡānəṣ ʾalmara rāḥet
 ila-bēt ʾassulṭān wəḡānəṣ ke-ḡitū ila tərfaṣṣāni arid tərfaṣṣāni bintkin ila
 ila ebḡaul ʾallāḥ wəḡānəṣ ʾerrāṣil. ḥawə rīḡ-ʾassulṭān kalla ila-ḡāmmu
 inkān ibənki jərīd binti ta-jīḡi tūḡki mās wa-ḡāṣe. kəmt ʾalmara
 ḡit ila beita wəḡānəṣ ləbna kām rōḥ ʾassulṭān jəḡḡak. kām rūḥ
 15 ila tərfaṣṣāni wəḡānəṣ kalla. kalla tərīd binti. kalla nāzəm
 arid. kalla ʾaṣṭāni kəmtar dahab wəḡāni kəṣer ila binti ḡāḡarūn
 min fūḡza uḡāḡarūn min dahab wa-ʾaṣṭāni-ləḡa ḡāḡa min-bāb kəṣer
 eḡḡədīd ila bāb kəṣer. wəḡāṣ ʾallēdi tīḡlā binti tīḡi ila tərfaṣṣāni
 20 mālīn ʾarsillək eḡḡāḡab ʾarḡān kīṣar. ʾassulṭān ilḡek fī-ḡāḡil wəḡān
 min-ein ləḡa ḡāḡeṣma jəṣṭāni ʾarḡān kīṣar dahab. rūḥ ilḡeṣt

Zunächst fragte er seine Mutter: „Wo sind der Hund und die Katze?“
 „Hier sind sie“, antwortete diese. Darauf sagte er zu seiner Mutter:
 „Geh, halte für mich um die Tochter des Königs an“. „Du bist
 wohl toll geworden, mein Sohn“, entgegnete diese. „Warum?“
 fragte er. „Um die Königstochter werben viele Leute und zwar
 solche, die viel Geld haben“. Da wollte er seine Mutter schlagen,
 bis sie sich endlich anfmachte, um sich in den Palast des Königs
 zu verfügen. Dorthin gelangt sagte sie: „Ich bin zu euch ge-
 kommen, weil ich euch bitten möchte, eure Tochter meinem Sohne
 zur Frau zu geben, nach der Satzung Gottes und seines Propheten“.
 Hierauf erwiderte ihr der König: „Wenn dein Sohn meine Tochter
 freien will, so soll er hierher kommen, dann will ich mit ihm reden
 und sie ihm geben“. Da ging die Frau nach Hause und richtete
 ihrem Sohne aus, dass der König ihn zu sehen wünsche. Als er
 nun vor dem König erschien, fragte dieser: „Du möchtest meine
 Tochter zur Frau haben?“ „Ja freilich“ erwiderte jener. „So gib
 mir vierzig Centner Gold und baus für meine Tochter ein Schloss,
 an dem abwechselnd je ein Stein aus Silber und einer aus Gold
 besteht, und richte ihr einen Baumgarten her, der von dem neuen
 Schlosse bis zu meinem Palast reicht, so dass, wenn meine Tochter
 dir zugeführt wird, kein Sonnenstrahl sie trifft. Wenn du dies
 erfüllst, so will ich dir meine Tochter zur Frau geben“. Da sagte
 der Mann: „Schicke mir nur die Lastträger; ich werde dir vierzig
 Centner Gold zukommen lassen“. Da dachte der König: „Woher

اربعين قنطار ذهب راح الى البيت وتركه الفص وطلع العبودة السود
وقدوا لبيك لبيك نحن عبودة بين يديك نخرب الدنيا نعلمها
قال لهم اريد منكم اربعين قنطار ذهب واريد منكم قصر حجري
من فضة وحجر من ذهب واريد منكم باغية من باب القصر
الجديد الى باب قصر السلطان وقا يصير فيها اشجار ولا يصير
فيها شمس وقت لتطلع بنت السلطان الشمس لا تراقا وزر اربعين
قنطار ذهب اعطاهن الى السلطان وصار ثلثي يوم قعد الپاشا من
القوم ويطلع من بعيد يمين قصر وباغية وقال للوزراء اى شيء
بيمن على حافية البحر فى حالجول قالوا له سلطانم هذا الزلزمة
الستار الذى كد جبت تعطيه بنتك هو كل عمل حالقصر هذا
وهو ستار وقال لهم خيم وماد الله هذا ما هو ستار وقام الرجل
جاء الى عند السلطان وقال له يا سلطانم الوعد عند الحكم دين
قال له نعم قال له رح جب ملا ويقطع النكاح على بنتى واعطيك
ايها راحوا جابوا الملا وقطع النكاح وقام الرجل راح الى القصر وجابوا
له بنت السلطان وتزوج وبقي اربعة خمسة اشهر مزوج وكان فيه
واحد يتودى عند السلطان صراف وقام راح الى عند بنت السلطان
وقال لها ما تحكينى هذا رجلك اى شيء يعمل قالت له ما اعرف
قال لها ما عندكم شيء لاكل قالت وقت لتصير النساء يجيئنا
عشاء مطبوع ما اعرف من يعملها ووقت الغداة يجيئنا غداة هم
ما نعرف من يعملها قال لها با كذا يصير قال لها الليلة مرضى
بروحك وبجى زوجك النساء ويقول لك اى شيء فيك قولى له
ما فى شيء ولا تجبى الى عندى اذا قال لك لاي شيء قولى

kann wohl diese Person so viel Gold haben, dass er mir vierrig Centnar zu geben verspricht? Der Mann jedoch ging nach Hause und rieb seinen Ring. Sogleich erschienen die schwarzen Dämonen, und er befahl ihnen alles auszurichten, was der König verlangt hatte. Dann lieferte er das Gewicht von vierzig Centnaren Gold aus. Als am andern Tage der König erwachte und unschaute, da stand ein Schloss nebst einem Garten vor seinen Augen. Da

wašārūk ulfuq waṭala; tūbūdet essūd waḳālū labbeik labbeik nāḥna
 tūbūda ben idak nāḥarrib eddinja nōmērā. ḳāllū arid minkin
 artēzin ḳinṭar dahab warid minkin ḳašer ḡaḡarū min fuṣṣa uḡaḡarū
 min ḡahab warid minkin baḥea min ḡah ḳašer eḡḡedid ila ḡab
 2 ḳašer essultān uta-iḡṣir fiḥa eḡṣir ulā jeṣir fiḥa ḡāma. waḡt latitṭas
 hint essultān eṣṣāma lā urāḥa. wizu artēzin ḳinṭar dahab wāṭṭḥun
 ilassultān. waḡar tāni jōm ḳōrid olpādīšah menānām wajeṭallā
 min baṣid ibaijin ḳašer ubaḥea waḳāl ilwizārā eṣ jeḡājin talā
 ḡāḡjet albaḡer fi-ḡacōl. ḳālū-lahu sultānūm ḡāda zelemet esselḡār
 10 illaḡi ko-ḡibt tatṭibu hintek hū kl-ōmei halḡašer ḡāda wahū seḡḡār.
 waḳāl-lehin ḡeir umādāllah (Ann. 8) ḡāda mā-hu seḡḡār. waḳām
 erraḡel ḡā leṣand essultān waḳālū ja sultānūm olwaṣed sōnd ilḡūr(r)
 dein. ḳāl-lahu nātām. ḳāllū rūb ḡir mella wajḡḡas emikāḡ talā
 hinti waḡāṣṡikje. rāḡū ḡabū almalā waḡāṣas ilanikāḡ. waḳām erraḡil
 15 rāḡ ila-lḡašer waḡāḡbulu hint essultān wazeṣawwāḡ wāḡakā arḡas
 ḡamst-ūḡḡur mzeṣawwāḡ. waḳām fi wāḡid jeḡūdī ānd-essultān ḡārrāf
 waḳām rāḡ leṣand hint essultān waḳāl-lahu mā tūḡkeini ḡāda riḡelki
 eṣ jaṣmāl. ḳālet-lahū mā-erif. ḳāllā ma-tandḡin ḡi lūlakel. ḳālet
 waḡt leṡeṣir almeṣa jḡḡinā talā maḡbōḡ ma-nōerif min-jōmela uwaḡt
 20 elḡāda jḡḡinā ḡāḡā ḡām ma naṣrif min-jōmela. ḳāllā bāḡiḡis iḡṣir.
 ḳāllā elleile māḡi berūḡki waḡiḡi zōḡki almeṣa wajeḡūl-leki eṣ-
 fiki ḡulūlū mā-fi ḡi walā tiḡi leṣandi. ida ḳāl liki leṣi ḡulūlū ana

fragte er die Minister, was das sei, das am Soener in der Steppe
 sichtbar sei. Sie antworteten: „O König, dieser Mann, den du hast
 rufen lassen, um ihm deine Tochter zur Frau zu geben, hat dieses
 Schloss hervorgezaubert, denn er ist ein Zauberer“. Der König
 jedoch sagte: „Nein, wahrlich, jener ist kein Zauberer“. Darauf
 kam der Mann zum König und sagte zum König: „O König, wenn
 ein edler Mann etwas versprochen hat, so fühlt er sich gebunden“.
 „Ja freilich“, antwortete der König; „lass einen Priester holen,
 damit er den Ehecontract zwischen dir und meiner Tochter auf-
 seize; ich will sie dir zur Frau geben“. Nachdem dies geschehen
 war, ging der junge Mann in sein Schloß, und man führte ihm
 die Princessin zu. Nach der Hochzeit verfloss eine Zeit von vier
 oder fünf Monaten. Da besuchte ein Jude, welcher die Geld-
 geschäfte des Königs besorgte, die Princessin und bat sie: „Willst
 du mir nicht erzählen, was dein Mann eigentlich treibt?“ „Ich weisse
 es nicht“, antwortete sie. „Habt ihr nichts zu essen im Hause?“
 fragte jener. „Nein“, sagte sie; „wenn es Abend wird, so erhalten
 wir unsere Mahlzeit bereits gekocht, und in der Frühe erhalten
 wir unser Frühstück, ohne dass ich weisse, wer es zubereitet“. Da
 dachte der Jude: „Steht es so!“ und gab ihr den Rath: „Stelle
 dich heute Nacht krank, und wenn dein Mann Abends nach Hause
 kommt und dich fragt, was dir fehle, so sage ihm, es fehle dir
 nichts, aber er solle dir nicht nahe kommen. Wenn er sich dann
 nach der Ursache erkundigt, so sage ihm, ob du denn nicht seine

اذا صرت امرأتك وحلائك ما تحكييني عدا امرئ اى شيء هو وان
كان ما حكاك لا تخلييني بنام عندك الى ما يحكيك الامر وراح
اليهودى وصارت النساء وجاء زوجها وشاف ما جاءت قدماه الى
الباب وطلع الى عندها وقال لها اى شيء اليوم فيك ما بينت الى
باب القصر قلت له اليوم وجعانة وما لى كيف قال لها ما يختلف
اجيب لك حكيم قلت له حكيم ما يلزم فقط تحكييني امرئ
عائدا والعشاء من يعملين قال لها يا حرمة اى شيء لك من
كذا حكى قلت له اذا ما تحكييني امرئ فلا نصير لبعضنا بعض
وقال لها احكيك على امرئ لكن احاف منك قالت له ابدا لا تخاف
وقام جداها في الامر قال لها انا عندي فيه مخالصة ومخالصاتم
قلت تا اعلمهم قدامى تا اشوف فرك الخاتم وطلعوا عبيدين السود
قال لهم خذوا لنا شيء تا ناكل جانبوا عشاءا وتعشوا قلت لزوجها
وقت لتنام مخالصاتم اين تحفظه قال لها احفظه تحت لساني وصارت
قائى يوم زوجها راح على السراى واليهودى جاء الى عندها وقال
لها اى شيء عملت وقالت له عملت مثل ما تريد وقام اليهودى
خذيك الليلة ظل بالقصر وجاء الرجل وجابوا عشاءا وتعشوا الزوج
والامراة وتشططوا وناموا وجاء اليهودى بالليل ودخس الى الرجل
في انفه وسعل الرجل ووقع الفص من نمة واليهودى يدور على الفص
واخذ وطلع من القصر وفرك انقص اليهودى وطلعوا العبودة وقالوا

rechtmässige Frau sei! und er dir nichts über seine Angelegenheiten berichten wolle. Und wenn er dir dann nichts sagen will, so gestatte ihm nicht, dich zu umarmen, bis er dir etwas über seine Angelegenheiten sagt*. Nachdem der Jude so gesprochen hatte, ging er weg. Als es nun Abend geworden war, kam ihr Mann nach Hause und bemerkte, dass sie ihm nicht, wie sonst, bis an's Thor entgegenkam. Da ging er zu ihr hinauf und fragte sie: „Was hast du heute, dass du dich nicht am Thore gezeigt hast?“. Sie erwiderte: „Ich bin heute nicht wohl und habe Schmerzen“. „Das thut nichts“, antwortete jener, „ich will dir einen Arat rufen lassen“. Sie aber entgegnete: „Einen Arat brauche ich nicht; theile

5 girtu mar'atek uhalalek mä tehkni huda anrek Anive, wahnän
 mä hekaki la-tehaleini inäm söndeki la mä-jehkiki elamer. waräh
 aljehudi wäqaret künäsä wugä zangä wäšaf nä-git küddamu ilä-
 10 lab wäjalas ilä sandha wäkal-leha eis aljöm fikä mä-bäjänti ilä
 bäh elkasēr. kälet-lahn eljöm wugreano wumä-lehi kaf. kalla mä
 jehäliš, ngibekki bakim. kälitlu bakim mä-jilzäm fakaf tehkni Am-
 rek hälgadä wahnäsä min jömelin. kalla ja hürno wäs-leki min
 kiše baki kälitlu ilä mä tehkni anrek fahä nęir labazna bazy.
 wäkal-laba ehkiki sähä qmri lakin „häš minneki. kälitlu abadän lä
 15 tēhäf wäqäm bakäha fi alawr. käl-laba ana sandi fi-hälhöra
 ahälhatem. kälet dömelin küddami tašuf. šarak ehätim wäjalahu
 subdein essud. källin hätümna bi ta-nakel. gäbä näwije tönässan.
 kälit ilä zangä wakä latendim halhätim aisa tēhütte. kalla ahäyün
 näht „isant wäqaret šahä jöm zangä räh salassera! wäljehudi qä ilä
 20 sandha wäkal-leha eis sömilti. wäkälet-lahn sömiltu mitel mä
 terid wäqäm aljehudi hädik elläde qäl(l) bilkäšer wugä errigäl
 wäqäbu näwije wäqäbän äzzawg wälmara wäqäššähu-nämü.
 wugä aljehudi billet wanähaš Ha errigäl fi šufu: wäšafal errigäl
 wäwäkaš älfuš min ilörmu wäljehudi idawwir ašä-luš wäqädu
 25 wäjalas mēhällkäšer wäšarak älfuš aljehudi wäjalahu äläbäda wäkalü

mir nur etwas über deine Angelegenheiten mit; wer bereitet diese
 unsre Morgen- und Abendmahlzeiten? Da rief er: „O Frau!
 warum redest du so? Sie aber erklärte: „Wenn du mir nicht etwas
 darüber mittheilst, so können wir einander nicht mehr angehören.“
 Er sprach: „Ich wollte dir schon etwas über meine Angelegenheiten
 mittheilen, aber ich fürchte mich vor dir.“ „Habe nur keine Angst!“
 erwiderte sie. Da erzählte er ihr von seinem Ringe und Siegel.
 Nun bat sie: „Zeige mir doch, wie man sie anwendet!“ Sofort
 rief er den Ring, da erschienen die beiden schwarzen Dämonen,
 und er befahl ihnen, sie sollten ihm Essen bringen. Da brachten
 sie ihm eine Abendmahlzeit, und er speiste mit seiner Frau. Da-
 rauf fragte die Frau ihren Mann: „Wenn du dich schlafen legst,
 wohin thust du dann dieses Siegel?“ Er antwortete: „Ich lege es
 unter meine Zunge.“ Als am folgenden Tage der Mann in den
 Königspalast gegangen war, kam der Jude zu der Frau, und fragte
 sie: „Was hast du ausgerichtet?“ „Ich habe ganz so gehandelt,
 wie du mir auftrugst“, antwortete sie (und erzählte ihm, was sie
 erfahren hatte). Da blieb der Jude bis Nachts im Schlosse. Hierauf
 kam der Mann nach Hause, und legte sich, nachdem er mit seiner
 Frau zu Abend gegessen hatte, schlafen. Da kam der Jude in
 der Nacht hervor und stach den Mann in die Nase, so dass er
 zu husten begann und der Ring ihm aus dem Munde fiel. Der
 Jude suchte den Ring, brachte ihn an sich und rief, nachdem er
 sich aus dem Schlosse entfernt hatte, das Siegel. Da erschienen
 die Dämonen und fragten ihn: „Was wünschst du?“ „Ich wünsche“,

له اى شىء تريد قال لهم اريد ترفعون الزئمة من عبى حرمة
وتحفظون عليه كركه وتحفظوه بعيد من القصر وطلعوا العبود ورفعوا
الرجل وحفظوا كركه عليه ورجع اليهودى دخل الى القصر وفرك
الخاتم وطلعوا العبود وقال لهم ارفعوا حائقصم والباغچه من
الملك وحتفوا حوات السبعة بحور ورفعوا القصر والباغچه
واليهودى والحكمة الى حوات السبعة بحور وقعد ثاقى يوم من
الصبح السلطان ولا يشوف لا قصر ولا باغچه وبقي يصرب فى راسه
ويبكي ويقول الناس قالوا لى عذا سخار وانا ما يقنتهم ويحفظ
الدورين قدام عينه ويتطلع الى بعيد ويشوف شىء على جنب
البحر يبين قال للوزراء روحوا اطلعوا اى شىء هو على جنب البحر
راحوا الوزراء شافوا الرجل قائم فعدوه من النوم قعد من النوم اى
شىء يتطلع طلع ما فيه لا قصر ولا احد الا الوزراء قيام حوله
يقعدوه قالوا له قم السلطان يصيحك قام جاء الى عند السلطان
والسلطان قال له يا سخار ابن بنى قال له انا ما انا سخار السخار
بنتمك السلطان قال له لك مهلة اربعين يوم اذا ما حبت بفتى تا
احرب راسك قتله وحتكه فى الحيس قم الرجل من خبر الى امه
كم ابعث لى الكلب والستور بعث له الكلب والستور الكلب
والستور حكوا مع بعضهم كم هذا الذى اشترانا هو الساعة
محبوس ثعلب يا ستور بقى قومي نروح نجيب له الفس من عند
اليهودى قالت له انا فى الماء ما اقدر الستور قال لها الكلب انا

erwiderte er, ihr möchtet jene Person seiner Frau entreissen, ihm seinen Pelz anlegen und ihn an einen Ort bringen, der weit von seinem Schlosse entfernt ist*. Nachdem sie dies angeführt hatten, betrat der Jude wiederum das Schloß, rieb den Ring und befahl den Dämonen, das Schloß nebst dem Garten aufzuheben und zwischen die sieben Seen zu transportiren. Auch dies führten die Dämonen aus. Als nun am Tage darauf der König in der Frühe erwachte und weder Schloß noch Garten erblickte, begann er sein Haupt zu schlagen und zu rufen: „Die Leute haben mir ja gesagt, jener Mann sei ein Zauberer; aber ich habe ihnen nicht

-lahu eik wutrid, käl ihin rid tiffaän-(z)seleme min-züb(u) hür-
 metu watehättu. salahu kirku watehättu beid min-alkašer.
 wataleu al(h)šibuda warafatu orrigel wahaſſu kirku taleihu. warigaš
 aljehudi daħal ila-alkašer waſurak alhätim wataleu ek(h)šibudä
 5 waħäl-lehu rfišu halkašer walbaħa min-hälmakän watehättu
 ġauwät säħe beħur warafatu alkašer walbaħa wäſſehudi wäħſürme
 ila ġauwat säħe beħur. waħšied ħäni-jöm min-eššubh essultän
 wala jeħuf lä kašer wala baħa wabakä jirub fi räš wajeħki
 wajeħul ännäs kälüli häda seħħar wäim mä jekħäntun wajeħſſi
 10 eddobrin kuddam ġäim waj-ſallöt ila beid wajeħaf ki sala-ġämb
 olbaħer jebajjin. käl lälwüzära rähu ſallwä eisäiwa sala-ġämb al-
 baħer. rähu alwüzära kätü errägil näjin. kašedühu min-ännöm.
 köšed min-ennöm eik jeħallie ſalla mäñ lä kašer wala aħad ila
 alwüzära kijäm haulu jikadühu. kälüli kum essultän jeħiħ.
 15 käm ġä leand ässultän wässultän käl-lahu ja seħħar ein hinti.
 kälüli änn mäna seħħar, esseħħar hintak. essultän kälüli lik mäħle
 arbešin jöm ila mä ġibt hinti tazrub räsek. kajidu wahaſſu al-
 baħe. käm errägil däs(s) haħur ila ännom, ki-bašſiti alkälb wus-
 sännör. bašſiti alkälb ussännör. alkälb ussännör ħäkan maš-bäſtin
 20 ki-häda illedi ištäräna nħassaf maħbūs. taci ja-sännöra ħäka kumi
 neruħ neġib-lahu alfuš min-šäud aljehudi. kälät-lahm äna ilmaš
 ma äkdar. essännör. käl-laha alkälb äñ-aħaſſöki filmo. kälät

geglaubt.“ Darauf schaute er durch ein Fernrohr in die Weite;
 da gewahrte er etwas am Ufer des Meeres. Nun fragte er seine
 Minister, was der Gegenstand am Ufer sei. Jene begaben sich
 dorthin und fanden den Eidam des Königs schlafend. Sie weckten
 ihn; als er erwachte und um sich schaute, da erblickte er weder
 Schloss noch irgend Jemand, ausser den Ministern des Königs, die
 um ihn herum standen und ihn geweckt hatten. Diese forderten ihn
 auf, vor dem Könige zu erscheinen. Als er zum König gekommen
 war, fragte ihn dieser: „O du Zauberer, wo ist meine Tochter?“
 „Ich bin kein Zauberer“, entgegnete jener, „sondern deine Tochter
 ist ein Zauberer“. Da sagte der König: „Ich will dir eine vierzig-
 tägige Frist verstaten; wenn du bis zum Ablauf derselben mir
 meine Tochter nicht wieder bringst, so lasse ich dir den Kopf
 abschlagen“. Zugleich liess ihm der König ins Gefängniß werfen.
 Da schickte der Mann einen Boten an seine Mutter und liess sie
 bitten, ihm den Hund und die Katze zu schicken. Dies geschah.
 Hierauf redeten der Hund und die Katze miteinander, und der
 Hund sprach zu ihr: „Der Mann, der uns erkauft hat, sitzt im
 Gefängniß; komm, wir wollen gehen und ihm den Ring, den der
 Jude an sich genommen hat, holen“. Da warf die Katze ein, sie
 werde nicht über das Wasser kommen können; der Hund aber
 verpflichtete sich, sie hindüberzuschaffen. „Wenn du mich über das
 Wasser schaffst“, antwortete die Katze, „so soll es dann meine
 Sache sein, den Ring in meine Hände zu bekommen“. Hierauf

اقتطعت في الماء قالت قتلعتني في الماء وأنا على ما احبب القصر
وقاموا ركبت السنور في ظهر الكلب وقطعها السبعة بحور وراحوا
وجعلوا الى القصر قسم اليهودى وطلعت السنور الى القصر والكلب
قال لها لا تخفيني جوعاينة قالت له لا تخف انعمك طلعت السنور
الى القصر بقى تشبط خبيب وتور للكلب وبقوا يومين ثلاثة اليهودى
شاف السنور وقال لها عده اى شىء سنور قالت له عده السنور
لهذاك زوجى قامت السنور فاك الليلة عمنتها ابع يحفظ القصر
راحت مسكت لها فارة وجابت حلت عصعوص الفارة بانفقه وسعل
وور القصر من فمه والسنور اخذت القصر وعدت ووروت روحها من
القصر الى تحت وجاءت الى عند الكلب قال لها الكلب اى شىء
عملت قالت له جيت القصر قال تعالى اركبى في ظهري تا تودى
القصر الى صاحبه وركبت السنور في ظهر الكلب وانقص معه وقطعها
سبعة بحور وظل يبحر الواحد قال لها اعطينى القصر انا تا اؤديه
قالت له اخذ يقع من فمك في البحر اعطته القصر وجعلوا الى
نصف البحر ووقع القصر في البحر وطلعوا من البحر جائس بقوا
فعود ذلوتين القصر راج من يدهن رأوا واحد قاعد يصيد سمك وور
الشبكة في البحر وقال اى شىء لجاك في الشبكة على رزق الخواوين
جر الشبكة من الماء وطلع فيها سمكة وور السمكة للكلب والسنور
والسنور شقت جوف السمكة ورأت القصر اخذت القصر وحسرت
والكلب رآها حارية وعدى خلفها وراحوا اتنيين الى الحبس وبسوا

setzte sich die Katze dem Hunde auf den Rücken, und dieser trug sie über die sieben Seen, bis sie zum Schlosse des Juden gelangten. Nun ging die Katze ins Schloss hinein; der Hund aber bat sie, ihn nicht hungern zu lassen, und die Katze versprach, ihm Essen zu verschaffen. Im Innern des Schlosses angelangt, machte sich die Katze daran, Brot zu stehlen und es dem Hunde hinauszwerfen; so vergingen zwei bis drei Tage. Der Jude bemerkte die Katze wohl und fragte das Mädchen: „Was ist das für eine Katze?“ Sie antwortete: „Das ist die Katze, die meinem Manne

kattāni ilmoī wa'ana lalei mā 'gīb alfuṣ, waḡamū rikibāt assān-
 nūr fi-ḡāher alkālb waḡattān assābāḡa beḡar warāḡa wuṣlu il-
 kaṣer kaṣer aljehudi. waḡalaṣāt assānūr ilalkaṣer waḡalb kāl-laha
 la-ḡhaleini ḡūṣnā. kalitlu la-ḡhāf aḡāṣamak. ḡalwaṣ assānūr
 5 ilalkaṣer haka ḡilāt bebeiz nidewir(r) ilalkālb waḡakau jōmeiṣ ḡā-
 laḡ. aljehudi ḡāf assānūr waḡāl-laha ḡādī eiṣ sānnūr. kalitlu
 ḡāda sānnūr ila-ḡadāk zaḡḡi. kūmet assānūr ḡāk-ellēle aḡjanitu
 ein-jehūt alfuṣ raḡet miseket-laha šara waḡābet ḡaḡet laṣṣō alfa-
 rūnū waṣaṣal wawōr(r) alfuṣ min ḡūmūd wassānūr aḡadāt alfuṣ
 10 waadḡāt wawārat ruḡa miḡkaṣer laḡāt waḡit ḡānd-alkālb ḡāllu
 lkālb il-ḡūmūd kilet-lā ḡibtu alfuṣ. ḡāl ḡāṣ irkābi fi-ḡāri
 ḡānwūddi alfuṣ ila ṣāḡibū warikēbāt assānūr fi-ḡāher alkālb waḡfuṣ
 maṣa (Ann. 9). waḡattān siṭte beḡar waḡāl(r) baḡer ilwaḡid. kāl-leḡa
 aḡeini alfuṣ ana ḡawaddi'n kilet-leḡa ḡāf ḡikā min-ḡūmmak fi-
 15 baḡer. aḡātu-lfuṣ wawuṣlu linnuṣ albaḡer wawaḡāl alfuṣ filbaḡer
 waḡalaṣ min albaḡer uḡāḡkaḡa ḡākau ḡeind ḡāḡulin alfuṣ raḡ min
 -idin. araḡ waḡid ḡānd ḡeind sāḡāk wawōr(r) eiṣṣābake filbaḡer
 waḡāl ei-ḡāḡ eiṣṣābake laḡa riṣṡ alḡawawin. ḡāur eiṣṣābake miḡmoī
 waḡalaṣ fi'n sāḡāke wawōr(r) assānūke ilalkālb wassānūr. wassān-
 20 nūr ḡāḡḡed-ḡōf eiṣṣānūke waḡarat alfuṣ aḡadāt alfuṣ wohaṣabāt
 waḡalb arāḡa beḡāḡa waḡādī ḡāḡa. warāḡu ḡōḡmin ila-lḡāḡes waḡ-

gehört*. In der folgenden Nacht erspähte die Katze, wohin der
 Jude den Ring zu legen pflegte. Da fing sie eine Maus und steckte
 das Schwanzende derselben dem Juden in die Nase; da sprang
 ihm der Ring zum Munde heraus. Sogleich ergriff ihn die Katze,
 lief und warf sich vom Schlosse herunter und kam zum Hund.
 „Was hast du ausgerichtet?“ fragte dieser. „Ich bringe den Ring“,
 rief sie. „So komm“, forderte sie der Hund auf, „steige auf
 meinen Rücken; wir wollen den Ring seinem rechtmässigen Be-
 sitzer bringen“. Da setzte sich die Katze mit dem Ringe dem
 Hunde auf den Rücken, und er trug sie über sechs Seen, so dass
 nur einer derselben übrig blieb. Da forderte er sie auf: „Gieb
 mir den Ring; ich will ihn tragen“. Sie antwortete: „Ich fürchte,
 der Ring wird dir aus dem Munde ins Wasser fallen“; jedoch
 übergab sie ihm den Ring. Als sie nun in die Mitte des See's
 gelangt waren, fiel der Ring in's Wasser. Nachdem sie an das
 jenseitige Ufer gekommen waren, büssen sie traurig da, weil sie
 den Ring verloren hatten. Da trafen sie einen Fischer an, der
 Fische fing. Dieser gelobte, indem er sein Netz auswarf, den
 Thieren das, was ihm ins Netz kommen würde, zu fressen zu geben.
 Als er nun das Netz heranzog, fand sich ein Fisch darin; diesen
 warf er dem Hund und der Katze vor. Die Katze riss den Bauch
 des Fisches auf und fand darin den Ring: da ergriff sie ihn und
 lief damit weg. Wie der Hund die Katze weglaufen sah, lief er
 hinter ihr drein, und so gelangten sie zum Gufinguisa. Daselbst

يد صاحبهم واعطوه الفدى وقام الماحبوس فركب الفدى وطلعوا عبودة السود وقادوا له اى شىء تريد قال لهم اريد القصر والباغية والحمة واليهودى لثامين فى عتب بعضهم وقعد ثاقى يوم من الصبح السلطان ورأى القصر والباغية جاؤا الى موضعين وقال للوزير رج جب الزمة الماحبوس جله الماحبوس وقال للسلطان سلطتم قم نروج الى القصر ونقشع السخار من حوراحوا الى القصر ورأى بنته واليهودى نيام فى عتب بعضهم قام هناك الوقت السلطان قعد بنته من النوم وقعد اليهودى وقتل اليهودى وقتل بنته وزوجه على بنته الاخرى وتكون لى طيب

III.

كان فيه ثعلب راح يدور فى الجول ورأى فرخ الدبة قال لها انى امك قال ما عني هنا قال لها الى ما ان جاءت امك الليلة اجىء انكم جاءت الدبة وبنتها قالت ثعلب افندى قال الليلة اجىء ليثم قالت ائدبة ما اقبل اجىء وقالت الى بنتها قومي فروج من عالبدان لا يجىء ثعلب افندى يرانا وجاء ثعلب افندى وما راعهم بموضعهم وراح لم جميع الثعالب وجاء بهم وجاء الى عند الدبة وجعت انيها خير انا عندك مدعو ومعى الثعالب كلهم بعثت له خير لا تجىء بينى وبينك نسوى عسكر قال لها ما يخالف الوعد اربعة ايام جمعت الدبة جميع الدبات وقالت ثعلب افندى جاء

küsten sie ihrem Herrn die Hand und übergaben ihm den Ring. Da rief der Gefangene den Ring; alsbald erschienen die schwarzen Dämonen und fragten ihn: „Was wünschst du?“ Er antwortete: „Ich möchte das Schloss vor mir haben und den Garten, und die Frau und den Juden, wie er ehem in ihrer Umarmung schlief.“ Als nun am folgenden Tage der König in der Frühe erwachte, sah er, dass das Schloss und der Garten wieder an ihren Platz gekommen waren. Da befahl er dem Minister, den Gefangenen herbeizuholen. Als dieser hergeführt worden war, forderte er den König auf, mit ihm zu gehen, um nachzusehen, wer der Zauberer sei. So gingen sie zusammen ins Schloss und fanden dort den

basu id gäbilün wa'astanbu alfas wa'äm almahbus sürük alfas
 watalam zöbädet essüd wa'kalün uš terid. källin erid alkäser wul-
 bahca wulhürma wuljähüdi us'imta (Aron. 10) f-söb baqun. wa'kšed
 5 tani-jöu min-eššübüš issultän wa'ara alkäser wulbahca gan l'mo-
 zäfin wa'äl lihazir rüš gīb zelemaš elmahbus. gä almahbus
 wa'äl issultän sultänüm küm urüš taläkäser wanikša: assehür
 minha. räbä iläkäser wa'ara bintu wuljähüdi nijam fr-süb(h) baqun.
 küm häk-elwakot issultän, käred bintu min-ännöm wa'kšed al-
 jähüdi wa'kaläl iljähüdi wa'kaläl bintu uzauwağü tala bintu allüh
 10 watokulli tajib.

kän ffo tälüb räb idauwir fie(ejöl) wa'ara sürü eddibbe käl
 -leha ani-mki käl mä-bu haan. källä amün-git ümki elleila ağı
 -leikün. gīt eddibbe wahinteha kälet tälüb affändi käl elleila jigī
 l'ünäm. kälet eddibbe ma akbäl jogī. wa'kälet labinta küm urüš
 15 min-hälmekeän l'ijigī tälüb affändi jaräna. wağä tälüb affändi wumä
 arähün (m)mögašü. wa'rüb län(m) gemä ättasälil wağä bibüu
 wağä ila-zänd eddibbe. wa'basat läja habar äna sandki müddi wa-
 mas ättasälil küll-hün. basatet lahu habar lä tegi beini wäbeinik
 üsanwi askor. källä mä jähälil ulwašed arbatet ejjäm. gūnasut
 20 eddibbe gemä äddibbät wa'kälet tälüb affändi gä isanwi tälüb askor

Juden und das Mädchen beisammen schlafend. Sogleich befahl
 der König, seine Tochter sowie den Juden zu wecken und sie dann
 beide hinzurichten. Hierauf gab er dem Mann seine andere Tochter
 zur Frau. Und da sei mir geneigt!

Es war einmal ein Fuchs, der strich in der Steppe umher;
 da sties er auf das Junge der Bärin und fragte dasselbe: „Wo
 ist deine Mutter?“ „Sie ist nicht hier“ antwortete das Junge. Da
 sagte der Fuchs: „Sobald deine Mutter heute Nacht nach Hause
 kommt, so kündige ihr an, dass ich noch besuchen will“. Als
 die Bärin nach Hause kam, richtete ihre Tochter ihr aus: „Meister
 Fuchs hat angekündigt, er werde heute Nacht zu uns kommen,
 um bei uns Quartier zu nehmen“. Da rief die Bärin: „Das
 gebe ich nicht zu, dass der kommt!“ und forderte ihre Tochter
 auf, mit ihr von ihrem Wohnsitze wegzuziehen, damit Meister
 Fuchs, wenn er käme, sie nicht finde. Als nun Meister Fuchs
 kam, und sie nicht an ihrem gewohnten Orte fand, ging er alle
 Füchse zusammenrufen und wollte sie zur Wohnung der Bärin
 führen. Er schickte der Bärin Bericht und liess ihr sagen: „Ich
 will bei dir zu Gast sein nebst allen Füchsen!“ Sie aber liess
 ihm sagen: „Komm nicht: wir sind Feinde und wollen mit ein-
 ander Krieg führen.“ „Ich bin's zufrieden“, erwiderte dieser, „nach
 vier Tagen soll's losgehen“. Da rief die Oberbärin alle Bärinnen
 zusammen, indem sie ankündigte, der Fuchs sammle gegen sie

يسوى على عسكر واتجمعوا جميع الدباب قاتلوا تعالوا نسوى شور
على ثعلب افندى وهو سوى مجمع على الدبة والثعلب قال روحوا
جميع الثعالب وايه انكى رايتم ناس يسوقون فدان حبيبو آله
فدانهم وراحوا الثعالب وجابوا جميع آله الفدان وساقوا حول بيت
الدبة وقامت الدبة قذلت الى الدباب تعالوا يا اخواتى نسوى
مجمع مثل مجمع لسوى ثعلب افندى وسووا المجمع وقالوا
للدباب روحوا حبيبو لنا مقدار خمس مائة راس غنم وجابوا خمس
مائة راس غنم وذبحوا الغنم ووزوا اللحم فى الحبول وجاؤوا الثعالب
جوعانين وقاموا الدباب ساقوا على الثعالب وقطعوا عصاعيصهم كلهم
وقربوا اثثعالب بلا عصاعيص وراحوا اشتكوا عند الذئب وقالوا
للذئب اندبة قتلعت عصاعيصنا ونحن كه جئنا لشتكى عنده
قال لهم روحوا حبيبو لى مقدار الف شجرة وجمع الذيوب كلها
وشد الاشجار فى عصاعيص الذيوب وراح على الدبة وقامت الدبة
بعثت خبر الى الذئب انت ما لك منى ومن ثعلب افندى بعث
ليها خبر قال ثعلب افندى اخى هو قذلت بعد اربعة ايام يصير
يمنى وبينك الحرب قامت الدبة لمت الدباب قذلت لهم روحوا لموا
لنا يوش من الحبول نحرق الذبابه وراحوا وجابوا السبوس وبعد
الاربعة ايام ساقوا على بعضهن والدبة شعلت النار وقربت هى
والدباب وطلعت فى الشجرة واحترقوا جميع الذبابه والثعالب سلموا
قام بعث اليها خبر ثعلب افندى وقال ليها تعالى نتكافى انا وانت

ein Heer. Hierauf liefen alle Bärinnen zusammen und sprachen: „Kommt, laßt uns Rath schlagen, was gegen Meister Fuchs zu machen ist“. Er aber veranstaltete ebenfalls eine Versammlung gegen die Bärin und befahl den Füchsen hinzugehen und alle Pflüge, wo sie nur immer Leute pflügend anträfen, herbei zu holen. Als dies geschehen war, machten sie sich daran die Wohnung der Bärin anzugreifen. Auch die Bärin veranstaltete nun eine Versammlung ihrer Schwestern und befahl ihnen, etwa fünfhundert Stück Schafe zu holen. Nachdem sie die Schafe herbeigeschafft hatten, schlachteten sie dieselben und warfen das Fleisch in die

- wa'inšimaru ġemū addibbāi kālū taṣan nṣauwi šūr lala taṣleh
 effāndi. waḥn saṣwa moġmaṣ taladdibba waṭṭadab kūr-rōḥu ġemū
 eṭṭaṣlib wa'in-ālladi areitūn nās isokūn feddān ġibū alet feddānā.
 waṣṣu-ḥṣaṣlib waġāḥu ġemū alet elfeddān waṣāḥu ḥaṣl beit eddibba.
 5 waḥmet eddibba kalet illedbāḥ taṣala jā ḥawāti nṣauwi moġmaṣ
 miṭel moġmaṣ laṣauwa taṣleh effāndi. waṣṣauwi almoġmaṣ waḥaṣu
 laddibbāt ruḥu ġibū-lena miḳdār ḥāmeṣmi rās ḡannu. waġāḥu
 ḥāmeṣmi rās ḡannu. waġāḥu-ḡannu waḥāru alḥāḥu sākū ala-tṣaṣlib waḥāṣu
 waġō eṭṭaṣlib ḡannu waḥāru ol-dhāḥ sākū ala-tṣaṣlib waḥāṣu
 10 taṣaṣṣūn kulleṣūn waḥāru eṭṭaṣlib ḥāṣa taṣaṣṣū. waḥāḥu iṭṭāku
 šūn eddib waḥāḥu laddib eddibba kaṣaṣṣū taṣaṣṣūnā waḥāru ki-ḡina
 miṭki šūdak. kāl liḥu rōḥu ḡbūli miḳdār alf siġara waḡāḥu
 illedjāḥ kulleḥā waḥāḥu elasḡar fi taṣaṣṣū liḡjāḥ waḥāḥ taladdibba
 waḥmet eddibba ḥaṣaṣṣū ḥabar il-dḡib ent miṭek miṣni waḥin
 15 taṣleh effāndi. ḥaṣṣ-laha ḥabar kāl taṣleh effāndi alḥāṣe waḥāḥ
 ḥaṣṣ-urbaṣṣ iḡam jiṣar ḥeini ubeinok alḥarb. kāmēt eddibba
 lāmēt eddibbāt waḥāṣet-lahin rōḥu lāmū-lenā pūs meṣaṣṣū
 nāḥrūḥ elledjāḥ waḥāḥu waḡāḥu alpūs waḥāṣe elarbaṣe iḡam sākū
 lala ḥaṣṣu waddibba kaṣaṣṣū ḥaṣṣ waḥāṣat hi waṣṣṣū. waḥāḥ-
 20 tal fi asṣiḡara waḥāṣu kāmēt alledjāḥ waḥāṣṣū silem. kām
 ḥaṣṣ lāḡa ḥabar taṣleh effāndi waḥāḥ-laha taṣṣi meṣṣaṣṣū ānā wāntki

Steppe. Als nun die Füchse, vom Hunger getrieben, herbeiliefen, machten die Bärinnen einen Angriff gegen sie und rissen ihnen allen die Schwänze ab. Da liefen die Füchse ohne Schwänze davon und gingen sich beim Wolfe beklagen, dass die Bärinnen ihnen die Schwänze ausgerissen hätten. Da befahl ihnen der Wolf, sie sollten gehen und ihm ungefähr tausend Stück Sträucher bringen; dann rief er alle Wölfe zusammen und band ihnen die Sträucher an ihre Schwänze; so marschirte er gegen die Bärin. Da sandte die Bärin Botschaft und liess den Wolf fragen: „Was geht dich mein und des Meister Fuchs Streit an?“ Er aber liess antworten: „Meister Fuchs ist mein Bruder“. „Gut“, liess ihm die Bärin sagen, „nach vier Tagen wollen wir's untereinander ansfechten“. Hierauf rief sie nochmals die Bärinnen zusammen und befahl ihnen, in die Steppe zu gehen und dürre Reiser zu sammeln, um damit die Wölfe zu verbrennen. Diese vollführten den Befehl. Vier Tage später machten sie einen Angriff gegen einander; die Bärin aber zündete das Feuer an und lief hierauf nebst den andern Bärinnen weg. Das Feuer verbreitete sich über die Sträucher, und die Wölfe geriethen alle in Brand; die Füchse jedoch kamen unversehrt davon. Hierauf schickte Meister Fuchs einen Boten an die Bärin und liess ihr sagen: „Komm, wir wollen mit einander Bruderschaft machen!“. Da liess ihm die Bärin sagen: „O du Heuchler! ich traue dir nicht; du bist ohne Ehre und Gewissen. Da du noch einen Schwanz besassest, könnte man

تصير اخوة قالت له يا مزاور ما اقمعك انت زئمة ببيتخت وقت لكان
لك عصعوص كان لك بخت وعالمساعة ما بقي لك عصعوص ما
بقي لك بخت قال لها تعلى احلف لك يمين وضدقنى قالت
قا. يمينك قال الله امان الله ان كان انا اخونك قالت ما اقبل
قل لى وحيه لجيل الثمن انا ما اخونك وايقس منك حلف لها
قال لها انت احلفى وقالت بسم الله العظيم انا ما اخونك وتجاوزوا
الدية والشعلب افندى ونسقوا مقدار سنتين اخوة وبعد السنيتين
الدية صر لها ولد والذئب جاء من الجول وقال لها يا اختى اى شىء
يكون هذا قالت عو ابى قال لها انا جوعان ما عندك شىء آكل
قالت ما عندى شىء تا اقوم لزوج ادور واجيب لك شىء تا تاكل
هى راحت بضئت ما جاءت وفلم الذئب اكل الابن وراح عريب
وجاءت الدية وما رأت لا ذئب ولا ابنها وبورت وراعت اخوى ثعلب
افندى وقال لها اى شىء تدورين قالت الدور على الذئب الببيتخت
المزاور خلتها عند ابى واكل ابى وراح وقال لها انا اخوك ادور
معك وبوروا مقدار سنتين على الذئب وراوا الذئب قالت له الدية
ابن ابى قال لها انا ما شفت ابنك قالت له قم تا لزوج على القاصى
وقام وراحوا الى عند الثعلب ونصموا الشرع فقام ثعلب افندى ووقع
الشرع على الذئب والذئب قال ليم اعطونى مهلة مقدار عشرة ايام
انا اجيب ابنك وقالت اخاف لزوج وما تجنى قال لها حيلة الله

dir trauen; jetzt jedoch, da du keinen Schwanz mehr besitzt, nicht mehr*. Darauf bot ihr der Fuchs an, er wolle ihr einen Eid schwören, damit sie ihm Glauben schenke. „Sprich deinen Eid“, sagte sie. Da schwor er: „Gott und Vergabung Gottes, wenn ich dich betrüge!“. Sie aber sagte: „Damit kann ich nicht zufrieden sein; sprich: „Ich schwöre beim achten Weltalter (Aum. 11) ich will dir Treue halten“; dann werde ich dir glauben“. Da legte ihr der Fuchs den Eid ab; dann forderte er sie auf, ihm nun ebenfalls einen Eid zu leisten. „Im Namen Gottes des Höchsten, ich will dir Treue halten“, schwur die Bärin. So schlossen der Fuchs und die Bärin Bruderschaft und blieben zwei Jahre lang Verbündete.

naxir uhwa. kalitlu ja mawwer ma ettamenak an(z)-zelmā bēbāht
 waht lakāl-lik asasō; kāl-lik baht wahassas mā hašt-lik asō; mā
 hašt-lik baht kalla taci ahlif-iki jāmin usadd-ikni. kalet kul
 jeminak. kāl allāh omān allāh inkān ana ahūn-iki. kalet mā-akālt
 5 kalli wahjāt gīgāl ettamen āna ma-ahūn-iki wajaḥḥin minnak. hālaf
 lahā kāl-loha anti ihlfi waḥalit b'isem allāh olaḥim āna mā ahu-
 nek. wachāwau addibbe wajjadab effandi wabakan muḥdar sentein
 uhwa. wabawd kessentein eddibbe ḡaria wāled waḥdib ḡā min-eccl
 waḥal-laha jū-ḥiti eis jekūn hāda. kalet bu ibni kāl-lahā āna ḡu-
 10 min mā andeki ʔi ikil. kalli mā tandi ʔi takūm arūḥ 'dauwir
 waghblek ʔi tatākel. hi rūḥet butjet mā-ḡit waḥam eddib akol
 el(h)ibon urāḥ harāb. waggit addibbe wamarāt la ḡib waḥ ibnā wa-
 dauwret waḥret ahūn jadab effandi waḥalla eis eddauwrim. kalli
 'dauwir zāla-ḡdib elbēbāht almuḥawwer halleitthū and ibni waḥkāl
 15 ibni urāḥ. waḥalla āna ahūki 'dauwir maki. wadauwrū muḥdar
 sāntein zala eddib waḥarar ḡib. kalitlu eddibba min ibni. kalla āna
 mā-šāḥ ibni. kalitlu kum terruḥ salāḡāy. waḥam wāraḥu ila
 and ettalab wanaḡḡabū elḡar' kumdam jadab effandi. wawaḡas
 elḡar' zala-ḡdib waddib kalli ḡḡami mūhla muḥdar takret eḡḡam
 20 āna ḡḡib ibni. waḥalet ahāf terruḥ umā-teḡi. kalla hījat allāh

Nach Verfluss von zwei Jahren gebar die Bärin ein Junges.
 Da kam der Wolf aus der Steppe zu ihr, und fragte sie: „Was ist
 denn dies?“ „Das ist mein Junges“, erwiderte jene. Da sagte der
 Wolf: „Ich bin hungrig; hast du nichts zu essen?“ „Ich habe nichts
 im Hause“, antwortete sie, „aber ich will ausgehen, um etwas für
 dich zu suchen“. Als die Bärin sich nun entfernt hatte und längere
 Zeit nicht zurückkam, machte sich der Wolf an ihr Söhnchen und
 frass es auf; dann nahm er Reissaus. Hierauf kam die Bärin
 nach Hause zurück; da fand sie aber weder den Wolf, noch ihr
 Kind. Wie sie nun nach demselben suchte, begegnete sie ihrem
 Verbündeten, Meister Fuchs; der fragte sie: „Wonach suchst du?“
 Sie antwortete: „Ich suche den Wolf, den treulosen Heuchler;
 ich habe ihn bei meinem Söhnchen gelassen; da hat er es auf-
 gefressen und ist weggelaufen!“ Da bot ihr der Fuchs an, er
 wolle als ihr Verbündeter sie begleiten. Zwei Jahre lang suchten
 sie den Wolf, bis sie ihn endlich fanden. „Wo ist mein Söhnchen?“
 fragte ihn die Bärin. Jener aber antwortete: „Ich weiss nichts
 von deinem Söhnchen“. „So komm“, forderte sie ihn auf, „wir
 wollen vor Gericht gehen“. Da gingen sie mit einander zum Fuchs
 und trugen den Rechtsstreit dem Meister Fuchs vor. Das Urtheil
 aber fiel zu Ungunsten des Wolfes aus. Nun hat er, man möchte
 ihm eine zehntägige Frist geben, damit er ihr Söhnchen herbei-
 schaffen könne. Die Bärin jedoch sagte: „Ich fürchte, du gehst
 weg und kommst nicht wieder“. „So wahr Gott lebt, ich komme
 wieder“, schwur der Wolf. Da sagte die Bärin: „So soll mein

تا احيى قالت اخي انتعلب افندي يكفلك كفل الذئب الثعلب
 وراح الذئب الى بلاد الشام وصارت العشرة أيام وما جاء والدبة قالت
 يا اخي ثعلب افندي الذئب ما جاء وابى راح وانا اريد ابني منك
 وقد لها قومي لروح الى الشرع وجاءوا الى عند الجمل وقالوا للجمل
 يا اخونا الجمل نحن نعملك علينا قاضي قال لهم احكموا قلت الدبة
 يا قاضي افندي انا الثعلب اخوى كفل الذئب الى عشرة أيام
 وصارت العشرة أيام وما جاء الذئب وحل ساعة اريد ابني من اخي
 ثعلب افندي والجمل قال للثعلب اعط ابن الدبة قال له انا ما اعرف
 اين هو قال له ما يصير روح تدور على الذئب وقال له انا ما اروح
 الدور على الذئب وقام الجمل حبس الثعلب والثعلب بقى محبوس
 وقال للدبة روحى تدور على الذئب ان كان رأيت الذئب تعالى
 فولى لى انا احيى معك واحتمل ابنك من الذئب وراحت الدبة
 بقت شهرين تدور على الذئب رأتها في بلاد الشام قالت له يا
 ذئب انى ابني قال لها ما هو عندي عند اخوك الثعلب انا الثعلب
 كفلى واعطيت ابنك الى الثعلب قامت جاءت الى عند الجمل
 قالت له رأيت الذئب يقول كل اعطيت ابنك الى الثعلب صاح
 الجمل الثعلب قال له انى ابن الدبة قال له عند الذئب قال الذئب
 يقول الابن عندك قال له قم لروح الى عند الذئب قم الثعلب
 والدبة والجمل راحوا الى عند الذئب وقام الجمل يشرع بينهم ووقع
 الحلق على الذئب وقام الجمل قتل الذئب ورجعوا جاؤا الى مكانهم

Verbündeter, Meister Fuchs, für dich Bürgschaft übernehmen*. Nun verbürgte sich der Fuchs für den Wolf; dieser aber ging weg und zog nach Syrien. Als die zehn Tage verstrichen waren, ohne dass der Wolf sich zeigte, sprach die Bärin: „Meister Fuchs! der Wolf ist nicht wieder gekommen, und mein Söhnchen ist verschwunden, ich verlange von dir mein Söhnchen!“ „Komm, wir

ta-agi. kalet ahu'i ettaleb effandi jikfudak. kifil eddib ettaleb
 warub eddib ila belad eksam wasaret ollakret ejjam wama-ga.
 waddibba kalet ja ahu'i taleb effandi eddib ma-ga wajibni rah
 wa'ana erid ibni minnek. wakal-laha kuni nerub ilakkar. wagan
 5 ila tand eggemel wakala liggemel ja ahuna-ggemel nahan namilek
 talema kapi. kal-lhin ohkau. kalet eddibba ja kapi effandi ana ettal-
 leb ahu'i, kifil eddib ila lakret ejjam wasaret ollakret ejjam wama-
 ga eddib wahassa: erid ibni min ahu'i taleb effandi. waggemel
 kal illattaleb aqi iben eddibba. kallu ana mofrif einve. kallu ma
 10 jefir ruh dauwir taladdib. wakallu ana ma-ruh dauwir ala eddib.
 wakam eggemel habas ettaleb wittaleb baka mahbus. wakal
 leddibba ruhi dauwiri ala eddib inkam areiti eddib tasai keli ana
 agi maiki wahassil ibenki min-eddib. warahet eddibba bakat bahrein
 eddauwir ala-ddib aratu fi belad eksam kallitu ja-dib ani bui.
 15 kal-laha mahu tondi tond-ahuki ettaleb, ana-ttaleb kelimu waj-
 teitu ibenki illattaleb. kamet git ila-tand eggemel kallila areitu
 -ddib jekul kil-asteitu ibenki ila-ttaleb. sah eggemel ettaleb kal-
 lehu ani iben eddibba. kallu tond eddib. kal eddib jekul eliben
 pudak. kal-lahu kum nerub ila tand eddib. kam ettaleb waddibba
 20 waggemel rahu ila tand eddib ukam eggemel jirai beinin wawaka
 elhak(k) ala-ddib. wakam elgemel katil eddib warigau gau ila

wollen vor Gericht gehen*, sagte der Fuchs. Da gingen sie zum
 Kamel und sagten zu ihm: „O Bruder Kamel! wir wollen dich
 zum Richter über uns machen“. „So redet“, sagte das Kamel.
 Als die Bärrin ihre Ansprüche vorgetragen hatte, forderte das Kamel
 den Fuchs auf, ihr ihr Söhnchen zu verschaffen. Der Fuchs aber
 warf ein: „Ich weiss nicht, wo es ist“. „Das geht nicht“, sagte das
 Kamel, „gehe, suche den Wolf“. „Ich mag aber nicht gehen, den
 Wolf suchen“, sagte der Fuchs. Da liess das Kamel den Fuchs
 in's Gefängnis werfen; zur Bärrin aber sagte er: „Geh, suche
 du den Wolf; und wenn du ihn triffst, so komm und sage mir's;
 ich will dann mit dir gehen, und dir deinen Sohn von ihm zurück
 verschaffen“. Nun machte sich die Bärrin auf den Weg. Zwei
 Monate lang suchte sie den Wolf, bis sie ihn endlich in Syrien
 fand. Da fragte sie ihn: „Wo ist mein Söhnchen?“ „Ich hab's
 nicht“, erwiderte dieser; „dein Verbündeter, der Fuchs, hat es; der
 Fuchs hat für mich Bürgschaft geleistet, und ich habe ihm dein
 Söhnchen übergeben“. Nun kehrte die Bärrin zum Kamel zurück
 und als sie ihm berichtet hatte, was der Wolf behauptet hatte,
 wurde der Fuchs herbeigerufen und befragt: „Wo ist das Bären-
 junge?“ „Der Wolf hat es“, erwiderte der Fuchs. „Aber der Wolf
 behauptet, du hättest es!“ „So wollen wir zusammen zum Wolf
 gehen“, sagte der Fuchs. Da machten sich die drei auf und
 gingen zum Wolf. Das Kamel aber sprach ihnen Recht, und
 das Urtheil fiel gegen den Wolf aus; daher liess das Kamel den
 Wolf hinrichten. Hierauf wollten jene in ihre Heimat zurück-

وللجمل يقول اعتنوني حَقَّ شرعى والذبَّة تقول يعطيك اخى ثعلب
 افندى والثعلب افندى يقول انا ما عندى وقلم للجمل والذبي عليه
 بالشرع راحوا الى الشرع الى عند الستورة والستورة قالت لهم اينما
 ما قبل الحَق انا اقتله قالوا ما يخالف للجمل قال انا جئوا الى
 عندى الى الشرع وشرعت لهم وما يعطونى حقى قالت الستورة
 للثعلب والذبَّة لاي شيء ما تعطون حقه قال ما عندنا قال للجمل
 من الساعة الى ثلاثة ايام تعال خذ حَقك متى قامت الستور
 سوت فتحة للثعلب ومسكته وسلخت جلده وجاء للجمل اعطته آياه
 وبقت الذبَّة خمسة ايام جوعانة وبعد الخمسة ايام قامت من جوعها
 اكلت الستورة وتكون لى ظيب

mekänin waġġemel jekul aštäuni haḳ(ḳ) šärezi. waddibba tekul jaštik
 aḥu! tašleb effändi waṭaleb effändi jekul äna mä-šandi. waḳäm
 uġġemel waṇdäš talejin biššäre. räḥu ilakšäre ila šand essännöra.
 wassännöra kälet-lin einä mä-ḳibel elhaḳ(ḳ) äna öktülu. ḳälu mä
 3 jihalif. aġġamel ḳäl äna gö lašandi ila-šäre wašäratülün waṇä
 jaštäuni haḳḳi. kälet essännöra lettašleb waddibba leš mä töstäulu
 haḳḳu. ḳäl mä-šännä. ḳäl liġġemel min-essäš ila talätet ejäm täzän
 ḥüd haḳḳek minni. kämet ässännör sauwet fuḥḥa ila-ḥaleb waṇis-
 10 kitu wašäläḥ*(g)-gildu waġä-ġġamel aštätäwe. waḳakat oddibba ḥam-
 set ejäm gučänk ubäšed elḥamset ejäm kämet min göä akalät
 ässännöra uteküllä tajiḥ.

kehren; das Kamel aber verlangte die Bezahlung für seinen Richterspruch. Die Bärin verwies das Kamel an den Fuchs; dieser aber behauptete, er besitze nichts. Da machte das Kamel ihnen den Process, und sie gingen vor Gericht zur Katze. Die Katze aber rief: „Wer meinen Urtheilsspruch nicht anerkennt, den lasse ich hürichten!“ „Damit sind wir einverstanden“, sprachen jene. Das Kamel trug nun seine Ansprüche vor und berichtete, dass man ihm die Bezahlung für seinen Urtheilsspruch verweigert hätte. „Warum gebt ihr dem Kamel sein Gold nicht?“ fragte die Katze den Fuchs und die Bärin. Diese antworteten: „Wir besitzen nichts“. Da sprach die Katze zum Kamel: „Komm von heute in drei Tagen wieder zu mir; dann sollst du deine Bezahlung von mir erhalten“. Hierauf stellte die Katze dem Fuchs eine Falle und fing ihn darin; dann zog sie ihm das Fell ab und übergab dasselbe dem Kamel, als dieses wiederkam. Die Bärin aber fand fünf Tage nichts zu fressen; da fraß sie die Katze auf. Und du sei mir geneigt!

Anmerkungen.

1) Das Wort *ifteker* musste hier dem Zusammenhange zu Liebe mit „er stellte sich nachdenklich“ übersetzt werden. Ich vermute jedoch, dass die Erzählung an dieser Stelle in Unordnung gerathen ist und dass die vorhergehende Rede des Fuchses, die in der Uebersetzung eingeklammert ist, gestrichen werden sollte.

2) Nach *aittällebän* wäre **issauwu* (respective mit Assimilation **essauwu*) zu erwarten.

3) Die Form *basatnili* weiss ich nicht zu erklären; wahrscheinlich ist li ein zweiter das Suffix der ersten Person hervorhebender Accusativ.

4) *basatük* ist wohl in *basatük* zu verbessern.

5) Statt *minni* möchte ich *minnu* منى zu lesen vorschlagen.

6) Die Erzählung vom Wunschring ist hier ausführlicher, als in No. LXVII von Prym und Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Tur-Abdin*, Göttingen 1881. 2. Theil p. 274 fg.

7) Hier ist wohl eine Lücke; es müsste gesagt sein, dass er die Dämonen wirklich hervorzaubert.

8) *umädallah* war dem Erzähler unverständlich. Sollte es etwa kurdisch und von *مید* abzuleiten sein? etwa: „so wahr ich auf Gott hoffe“.

9) Nach dem Zusammenhang möchte ich *mäla* corrigiren; die Katze hat den Ring.

10) Das Manuscript hat *näimiu* mit kurzem i. Sollte etwa auch die Form *lüzimiu* p. 25, Z. 12 ein Plural sein?

11) Das achte Weltalter ist das unsrige, das letzte. Orig. Gl.

Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche.

Von

A. Houtum-Schlödler.

Die Gesamtzahl der Parsen in Persien belief sich im October 1879 auf 8499. 4367 waren männlichen und 4132 weiblichen Geschlechts. Berechnungen aus den Parsen-Bevölkerungen Jезд's und Kermán's ergeben, dass die Zahl der erwachsenen Frauen weit die der erwachsenen Männer überwiegt. Von den Kindern aber sind in den zwei Städten die Knaben bedeutend zahlreicher als die Mädchen. Für 1000 erwachsene Männer giebt es in Jезд und Umgebung 1088, in Kermán sogar 1147 Frauen, während es in dem ersten Orte 878, in dem zweiten nur 800 Mädchen auf 1000 Knaben giebt. Dass die Frauen zahlreicher als die Männer sind, könnte man dadurch erklären, dass viele von den Männern von Kermán und Jезд abwesend sind und in Städten wie Teherán, Kaschán u. s. w. Handel treiben; sie nehmen gewöhnlich ihre Familien nicht mit, oder sind gar nicht verheirathet. Die Gesamtsumme männlicher Personen ist jedoch grösser als die der weiblichen, von den ersteren giebt es 1000 für je 946 der letzteren.

Nähere Statistiken habe ich nur für Jезд und Kermán, namentlich für Kermán, wo ich längere Zeit verweilte und viel Gelegenheit hatte, die Parsen zu sehen. In Jезд und zwei und zwanzig Dörfern der Nachbarschaft wohnen 6483 Parsen in 1650 Häusern. Andere Zahlen sind in den folgenden Tabellen zu sehen. In Kermán und drei Dörfern der Umgebung wohnen 1756 Parsen in 412 Häusern. Das Mittel pro Haus ist in Kermán 4.26, in Jезд 3.92. Für je 1000 erwachsene Männer giebt es in Kermán 1147 Frauen, für je 1000 Knaben 800 Mädchen, für je 1000 männliche Personen 947 weibliche. Es sind dort 374 Familien mit 938 Kindern, 39 Ehepaare sind kinderlos, drei Männer haben je zwei Frauen; der eine hat 6 Söhne und eine Tochter, der zweite hat vier Söhne und eine Tochter, der dritte ist kinderlos. Von den 437 erwachsenen Frauen sind 325 verheirathet und leben mit ihren Männern, 98 sind Wittwen, 14 sind verheirathet, haben aber ihre Männer abwesend. Von den 381 erwachsenen Männern sind 322 verheirathet und leben mit ihren Frauen, 59 sind Wittwer oder unverheirathet.

Nur eine Person, ein Mann, ist blind; Krüppel sind drei, zwei Frauen und ein Mann.

Es gibt in Kermān 2 Familien mit je 7 Kindern

8	"	"	6
32	"	"	5
65	"	"	4
66	"	"	3
91	"	"	2
70	"	"	1
39	"	"	0

Tabelle I. Statistik über die Parsen in Persien.

Ort.	Häuserzahl	Männer.		Frauen.		Erwachsene.		Kinder.		Kinder und Erwachsene.		Gesamtzahl
		Verheirathete.	Unverheirathete und Witwen.	Verheirathete.	Witwen.	Männliche.	Weibliche.	Männliche.	Weibliche.	Männliche.	Weibliche.	
1. Jend und Umgebung.												
*Stadt Jend	307					413	444	198	167	611	631	1242
*Taft	133					99	128	120	75	228	203	431
*Huseinleh	28					28	37	23	9	51	46	97
*Mubārokeh	38					51	52	39	27	90	79	169
*Tachm	23					37	26	14	13	51	39	90
*Zeinābād	36					46	52	28	18	74	70	144
*Chehrābād	32					43	49	17	18	60	67	127
*Ahrisān	77					81	92	44	52	125	144	269
*Chorremschāh	187					152	174	153	120	305	304	599
*Kātschah lojāk	95					118	133	78	82	190	215	411
*Qasemābād	59					92	64	52	58	145	122	267
Rāhmehābād	32					42	32	13	27	65	79	134
*Muhammedābād	9					13	13	7	3	20	16	36
*Mīrābād	121					141	150	127	115	268	265	533
*Nasrābād	152					175	214	100	94	275	306	583
*Kasawleh	108					102	133	75	79	227	232	469
*Abeschāh	17					14	19	12	13	26	32	58
*Fīrābād	6					6	7	11	10	17	17	34
*Dj'āfferābād	30					28	33	34	33	62	66	128
Huseinābād	14					18	12	8	12	26	24	50
*Mas'ah Kāfāter	58					90	93	80	50	170	143	313
*Scherrābād	81					76	100	58	49	134	149	283
Almodābād	5					6	3	4	1	10	4	16
	1650					1932	2102	1304	1145	3236	3247	6483
2. Kermān u. Umgebung.												
*Stadt Kermān	345	272	46	288	85	318	371	463	357	770	728	1498 ¹⁾
Nahr Fārd (Djāpār)	18	13	5	18	1	18	17	19	14	37	31	68
len'ālābād	9	6	1	9	3	9	11	10	7	19	18	37
Qenāzgherān	40	27	9	36	10	36	38	40	39	76	77	153
	412	322	60	383	98	381	437	521	417	902	854	1756
3. Bahrāmābād ²⁾	35					43	3	4	0	47	31	78
4. Tuherān										120	20	140
5. Kāschān										16	"	16
6. Schīrāz										25	"	25
7. Bāschehr										12	"	12
										4367	4132	8499 ³⁾

1) 1278 in der Stadt, 120 ausserhalb der Thore.

2) Kermān sind gerechnet die Distrikte Kāschān, Suq, Lāzān, Rāwer.

3) 51,30²⁾ männlich, 48,69²⁾ weiblich.

Tabelle II. Statistik über die Parsen in Jezd und Kermân.

Ort.	Von der Gesamtzahl.		Von den Kindern.		Von den Erwachsenen.		Kinder pro Familie	Einwohner pro Haus
	Männlich.	Weiblich.	Männlich.	Weiblich.	Männlich.	Weiblich.		
Jezd	49 ₉₂ ^{2/3}	50 ₉₈ ^{1/3}	53 ₂₄ ^{1/3}	46 ₂₄ ^{2/3}	47 ₉₂ ^{1/2}	52 ₂₁ ^{1/2}	—	3 ₉₉ ^{2/3}
Kermân	51 ₂₄ ^{1/2}	48 ₂₄ ^{1/2}	55 ₂₄ ^{1/2}	44 ₂₄ ^{1/2}	45 ₂₄ ^{1/2}	54 ₂₄ ^{1/2}	2 ₂ ^{1/2}	4 ₂₄ ^{1/2}

Im Jahre 1854 waren nach Dosahoy Framdji¹⁾ ungefähr 7200 Parsen in Persien, nämlich 6658 in Jezd (3310 männliche, 3348 weibliche), 450 in Kermân, 50 in Teherân und einige in Schiraz. Die Gesamtzahl hat sich also in 15 Jahren um 18^{2/3} vermehrt, oder um 1^{1/3}^{2/3} pro Jahr. Viele sind jedoch in dieser Zeit nach Indien ausgewandert: man dürfte daher die jährliche Vermehrung höher stellen. Im Februar des Jahres 1878 gab es 1341 Parsen in Kermân, im August 1879 1378, sie hatten sich also um 1^{1/3}^{2/3} vermehrt (pro Jahr). Da aber viele Parsen von Jezd nach Kermân kamen, so kann diese Ziffer auch nicht als absolut richtig angesehen werden. Abbott, 1845, giebt die Zahl der Parsen in Jezd und Umgebung als 800 Familien an; Goldsmid, 1866, sagt, die Parsen in Jezd und Kermân seien 4500. Andere Zahlen sind: Parsen in Persien 3000 Familien, in Jezd 1200 Männer, Petermann; 4000 Familien in Persien, Dupré 1807—9, Kinneir 1813; 8000 Parsen in Jezd und 15 umliegenden Dörfern, Trézel; 3000 Familien in Persien, Fraser und Christie; 3800, von welchen viele nach Bombay gegangen, Capt. Smith 1870.

Ateschkedeh, Feuertempel (lit. Feuerhäuser) giebt es in Jezd vier, in der Umgebung achtzehn, in Kermân einen. Ortschaften die einen Ateschkedeh haben sind in der ersten Tabelle mit * markirt²⁾.

Die sociale Stellung der Parsen in den Städten Teherân, Kâschân, Schiraz und Büschehr ist eine ziemlich gute; die Parsen sind dort freier als die Juden, und da sie Handel treiben und ehrlich sind, werden sie von allen geachtet. In Jezd und Kermân stehen sie sich nicht so gut als die Juden; sie werden mehr verachtet und schlechter behandelt. Die Muhammedaner erlauben

1) The History, manners, customs and religion of Parsians, Dosahoy Framdji, London 1858.

2) Dosahoy sagt, im J. 1854 habe es 34 Feuertempel in Jezd und Umgebung gegeben, Abbott giebt deren zehn an.

z. B. nicht, dass ein Parse reitet. Ein Parse, Geher wie er genannt wird, der von der Feldarbeit ermüdet seinen zum Ackerbau benützten Esel besteigt um nach Haus zu reiten, wird, begegnet er Muselmanen, sicher mit Steinen u. s. w. beworfen, bis er absteigt. Der Parse muss Kleider eines bestimmten Schnittes und einer gewissen Farbe anziehen; die Farbe ist gelblich braun; der Parse, der sich in neuen, reinen Kleidern in den Strassen Jedd's zeigt, wird sogleich beworfen und beschmutzt. Strümpfe zu tragen ist, wie wir die Parsen selbst sagten, ihnen auch nicht erlaubt. Ihre Kopfbedeckung muss auch eine bestimmte Farbe und Façon haben. Früher wurde die Kopfsteuer der Parsen in Persien von den persischen Regierungsbeamten an Ort und Stelle eingenommen, jetzt wird die Steuer, für die sämtlichen Parsen in Persien auf etwa 920 Toman (7360 Mark) berechnet, von ihren Glaubensgenossen in Indien bezahlt, wodurch die Parsen viel gewinnen, da ihnen früher das dreifache oder mehr von den habgierigen Beamten abgenommen wurde, auch die Steuereinnahme an Ort und Stelle Veranlassung zu vielen Quälereien und Erpressungen gab.

Die Sprache der Parsen verliert täglich von ihren alten Wörtern und wird der persischen Sprache wie sie heute von den Persern gesprochen wird mehr und mehr gleich. Im folgenden Vocabular sind nur solche Wörter angegeben, die von der jetzigen persischen Sprache verschieden sind oder solche die, obwohl veraltet, manchmal, sehr selten, noch gebraucht werden. Ich habe nahe an 2000 Wörter und Ausdrücke übersetzen lassen, jedoch nur die im folgenden Vocabular angegebenen waren (einige nur sehr wenig) verschieden von den neupersischen.

Wörter der neupersischen Sprache, in welchen irgend einer von den arabischen Buchstaben ث t (th), ح h, ص s, ذ d, ق q, vorkommt, sind nicht als zur persischen Sprache gehörig anzusehen. Die Parsen gebrauchen nur 24 Buchstaben.

Im Vocabular ist

j = چ	γ = چ
k = ک	z = ز
χ = خ	s = س
š = ش	δ = ذ

ی und و, wenn Consonanten, sind durch j und w wiedergegeben. Andere Laute sind wie im Deutschen. Lange Vocale sind mit dem Längenzeichen versehen, ā, ē u. s. w. Doppellaute wie ai, au u. a. kommen nicht vor. Das š wird nur am Anfange einiger Wörter gesprochen, sonst hört man immer nur den mit

ihm verbundenen Vocal. Das gesprochene *z* ist durch *h*, das nicht hörbare durch *h* wiedergegeben.

Also: kaufen, beridmûn = خریدم *ausgesprochen* eridmûn;
 morgen, ardah = ارده , arda
 gestern, hezeh = حزه , heze
 Monat, mâhgûn = ماه نوں , mâgûn

Abkürzungen sind: np. neupersisch; a. arabisch.

Himmel	asbân	np. šamân
Wolke	awr	np. abr
der Himmel ist klar	asbân šâf ôneh	a. šâf
der Himmel ist be- deckt	, târ ,	np. târ, târik
Die vier Elemente	šahâr gôhar	(np.)
die Luft, der Wind	wâd	np. bād
der Wind weht	wâd betâ	np. bād miâjed
der Wirbelwind	girdwâd	np. girdbād, lit. runder Wind
der Sonnenschein	tô	np. tâb, ostâb
die Sonne	zuršid	(np.)
Die Sonne geht auf	zuršid he bar betâ	lit. die Sonne kommt herauf
Die Sonne ist unter- gegangen	, koh kô	lit. ist zum Berg ge- gangen
der Mond	mâm	np. mâh
der Mondschein	mâhtâ	np. mâhtâb
der Vollmond	mâm kô šârdah	d. i. der Mond der 14. Nacht
Mondfinsterniss	mâm penârt	np. mâh girifteh ast, der Mond ist genommen, bedeckt 1)
Sonnenfinsterniss	zuršid penârt	
der Stern	istâreh	np. sitâreh
der Komet	istâreh dum dâr	lit. Schweif besitzender Stern
die Milchstrasse	kâzehkân	np. kâh-kâšân
es regnet	hewârah	np. miâhâred
der Donner	pâjeh koreh	
der Regenbogen	kemân Rustam	Rustam's Bogen
der Thau	šonam	np. šabnam
der Hagel	tagers, teterkû	np. tegerk

1) S. diese Zeitschrift XXXV, 395.

es schmilzt	šw hebûi	np. šw mlšewed, es wird Wasser; Wasser allein wird š genannt, hier der Euphonie wegen šw
der Tag	rû	np. rûz
der Tag geht zu Ende	rû) howâbô, auch jâbô;	lit. Tag geht zu Ende
die Nacht bricht an	pasin wâbô, auch jâbô; šô bô	lit. Abend geht zu Ende lit. es ist Nacht geworden
die Nacht	šô	np. šab šud
der Morgen	bâmdâd	np. šab
der Mittag	šâst	(np.)
der Abend	pasin, pasinûk	np. Vormittag
		np. pasin der letzte (Theil des Tages)
es ist dunkel	târ ôneh	np. târ (târik) ast
Licht	rûnâzeh	np. rôšani, rôšnâi, rôšnegi
Winter	zemâstân	np. zemistân
gestern	hezeh, hezet, azeh	(s. d. Ztschr. XXXV, 383)
vorgestern	in azeh, hezeh, hezel	
morgen	bûnda, ardah	np. bâmdâd, ferdâ
übermorgen	pešerdah	np. pasfordâ
Monat	mâhgûn	np. mâh
Freitag	âdnah	

Durch den Verkehr mit den Muhammedanern sind die Parsen gewöhnt, deren Benennungen der Wochentage neben den alten persischen zu gebrauchen. Der Parsi-Kalender ist kurz wie folgt. Jeder Tag des Monats hat seinen eignen Namen. Das Jahr hat 365 Tage, welche in 12 Monate zu dreissig Tagen, nebst fünf am Ende des Jahres eingeschalteten Tagen eingetheilt sind. Am Ende jedes 124. Jahres wird ein ganzer Monat intercalirt. Das erste Jahr fing am 16. Juni 632 an. Es sollte von der Thronbesteigung Jendegird III. anfangen, dieser König begann aber erst im J. 634 seine Regierung. Während der Kriege mit den Arabern sollen die Parsen gänzlich vergessen haben, drei Monate in ihrem Kalender zu rechnen, die Parsen die sich nicht nach Indien flüchteten vergassen sogar auch den Monat am Ende der ersten 124 Jahre einzuschalten. Die in Persien bleibenden Parsen hatten daher ein Jahr von 16, die ausgewanderten ein Jahr von 15 Monaten. Sie sind also resp. 4 und 3 Monate hinter der richtigen Zeitrechnung. Heutigen Tages noch ist ein Unterschied von einem Monate zwischen dem persischen und indischen Parsen-Kalender. Die Namen der dreissig Tage sind: 1)

1. Hormuzd	11. Churschid	21. Rām
2. Bahman	12. Māh	22. Bād
3. Ardibehescht	13. Tir	23. Dēbedin
4. Schehrīr	14. Gōsch	24. Dīn
5. Sefendārmuxd	15. Dābemīhr	25. Erd
6. Churdād	16. Mihr	26. Aschtād
7. Amurdād (Murdād)	17. Sarwesoh	27. Asmān
8. Dēbādher	18. Resohn	28. Zīād
9. Adher	19. Ferwerdīn	29. Māroxfend
10. Abān	20. Bahrām	30. Anārām

Die am Ende des Jahres eingeschalteten fünf Tage heissen:

- | | |
|---------------|-------------------|
| 1. Ahmawed | 4. Wuhichischter |
| 2. Aschtmwed | 5. Wuhischtujscht |
| 3. Sepentāmod | |

Die zwölf Monate heissen ¹⁾:

- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| 1. Ferwerdīn | 7. Mihr |
| 2. Ardibehescht | 8. Abān (Abūn) |
| 3. Churdād | 9. Adher (Adur) |
| 4. Tir, auch Teschter | 10. Dē |
| 5. Amurdād (Murdād) | 11. Bahman |
| 6. Schehrīwer (Schehrīr) | 12. Isfendār (Sefendār) |

Jeder Monat ist in vier unseren Wochen entsprechende aber ungleiche Perioden eingetheilt; die Anfangstage dieser Perioden sind Feiertage und fallen auf den 1., 8., 15. und 23.

Jeder Monat hat auch noch 3 oder 4 für Gebete der Priester bestimmte Tage. Festtage sind diejenigen Tage des Monats, deren Namen mit dem des Monats gleich sind; also der 19. Ferwerdīn, weil der 19. des Monats Ferwerdīn heisst, der 4. Schehrīwer, der 5. Isfendār u. s. w. Andere Festtage sind: 1. das Frühlings-aequinoctium, welches früher der Anfangstag des Jahres war; 2. der Geburtstag des Kō Chosrō; 3. der sechste Churdād; an diesem Tage sollten alle Parzen in Persien getödtet werden, wurden aber durch Schāh Abbās II gerettet; 4. der 13. Tirnāh; an diesem Tage fing Feridūn an sein Reich unter seine Söhne zu theilen; man zieht neue, wenn möglich seidene und buntfarbige Kleider an, giebt Gastmahl, brennt Feuerwerk ab u. s. w. Da die Parzen sich jetzt nicht wie sie wollen kleiden können, so binden sie sich buntfarbige Bänder um Arme und Füsse und verstecken dieselben unter ihren Kleidungsstücken; 5. der 22. Tirnāh; an diesem Tage beendete Feridūn die Theilung; 6. Djaschn sedeh ²⁾; die Herabkunft des Feuers zur Zeit Hūschang's wird

1) S. diese Zeitschrift XXXIV, 701.

2) np. Jahn Festtag, sedeh Feuer, Flamme; s. Vullers Lexicon s. v. Fir-dust ad Mohl IV, 280, 20. V, 42, 272-92, 278.

gefeiert, indem man grosse Feuer in allen Häusern anzündet, viel betet und seine Freunde und Anverwandten zum Gastmahle einlädt.

Am Todestage des Kā Chosrū wird getrauert: vom ersten bis zum sechsten Verwerdū sind Fasttage. Das Fasten dauert jeden Tag von Mittag bis drei Stunden vor Sonnenuntergang; in diesen drei oder vier Stunden wird gebetet, nichts gegessen noch getrunken, auch darf keiner sich seines Speichels, Urins u. s. w. entledigen. Die Priester fasten nur drei Tage, andere Leute sechs.

Süden	nāmū	np. nāmūd
Osten	rūj dar āmeh (lit. der Tag kommt herbei);	
Westen	ẖāwer wāẖter	(np.) np. bāẖter; etwas ver- altet, das arabische magreb wird gebraucht
Geh nach Westen	welū samt rūj dar āmeh	a. samt Weg; welū imp. von šudmān (gehen)
Erde	giti	(np.)
Welt	dūni	a. dunjā
Boden	zamīn	
•	bām sipendārmed	d. i. Flur (np. bām) der Spenta ārmaiti, des die Bäume und Blumen beschützenden Engels
Feld, Acker	zamīn kištamin	np. kištār
Wiese	sawzār	np. sahzeār
Wüste	wīlābān	np. bilābān
Brunnen	deh	np. ẖāb
Gebirgsgipfel	kāl koh	np. kalleh i kūt
Meer	ẖār dōr	lit. vier Seiten (a. dōr)
Wasser	in Kermān ā, in Jезд wā	np. āb
Feuer	taš	np. ātaš
Rauch	did	np. dūd
Kohle (np. zoyāl)	in Kermān angīšt, in Jезд wāsut	np. angīšt, vgl. np. āsuy- deh (Feuerbrand)
Asche	ẖateri	np. ẖākistār
Metall	ajuzšust	in den np. Lexica 1) ajuz- šut, im Awesta ajōz- šusta
Gold	tehl, zar	a. tehl aus np. tilāb, tilē; np. zar
Blei	surob	np. surb

1) Barhān i Qāṭi', Schams al toghut, Barhān i Džānā', Farhang i And-
juman Arāi Nāseri.

Arsenik	marg i mûşk	lit. Mäusetod, deutsch Rattengift
Zinn	kalâjin	arab. qal
Sand	tâleh	
Seifenschaum, Schaum	kap	np. kaf
Baum füllen	baridmân diraxt	np. baridan diraxt
Rohr	nad	np. nef
Weizen	gamm	np. gumam
Weinstock	raz	np. riz
Weintraube	angir	np. angûr
Most	zêrô narasâdeh	d. i. unreifer Wein
Wein	zêrô	d. i. zêr âh, gutes Wasser, a. zêr
grosser Weinkrug	zum	np. zum, zumreh
Kürbis	kudî	np. kodû
Mohrrübe	gezer	np. gezer, woher a. gezer; np. auch zardek
Estragon	talzin	np. talzûn, tarzûn; dragûn, Tarragon, dracuncu- lus etc.
Blatt (eines Baumes)	par	np. par (Feder) kurd. per (Blatt)
Dorn	adûr	np. adûr wird in Fars und Kerman, von den No- maden gebraucht; sonst np. zâr
reife Frucht	mêweh rasâdeh	np. mêweh-i-rasâdeh
unreife Frucht	„ narasâdeh	np. mêweh-i-narasâdeh
Pappel	ispidâr	np. sefidâr
Weide	wid	np. bid
Gummi	jirk, jedk	auch von den Nomaden- Stämmen gebraucht, sonst im np. ked, a. samy
Baumwolle	posk	
Ricinusöl	rowen widandjir	np. roghan i bidandjir, oder r. i kinatû, auch r. i kardek
Kern	peleh	np. âsteh
schälen	pûst kenâdmân	np. pûst kendan
faul (Frucht)	pisâdeh	np. pûsâdeh
Holz	izmâh	np. hizum
Stroh	keh	np. kâh
Klee	ispis	np. ispis, napust, supust
Hund	sabah	np. isbeh (obsol.)
Hund bellt	sabah wak wak keroh	

Hund wedelt m. d.	sabahdumbesjunnah	
Schwanz		
Hund beißt	sabah bekenah	
• knurrt	sabah kur kur kereh	
Katze	mali	
• miaut	mali mād kereh	
Bulle	nar gō	np. nar i gāw
Kuh	mājah gō	np. mādeh i gāw
Färse	dureh	
Ochs	gō bāytah	np. gāw i āyteh (beschnitten)
Kuh brüllt	gō bahn kereh	
Ziegenbock	čapeš	np. čapiš ein einjähriger Ziegenbock (absol.)
Ziege	bozineh	kurd. bōzin
Zicklein (s. Laum)	kereh	kurd. karik
Schaaß	mīš	np. mīš
Widder	wareh	np. bereh
Laum (s. Zicklein)	kereh	
Wildschwein	gō gurāz	np. gurāz
Hirsch	gō gewezn	np. gewezn
Büffel	gō mīš	np. gāwmīš
Rhinoceros.	gō kergedan	np. kergedan, kerg
		Es giebt sechs Arten gō, die fünf hier angeführten und gō māhi, die Fischkuh
Maultbier	astar	np. ester
Kameel mit einem Höcker	aktur ek kohān	np. šatur, aktur
Kameel mit zwei Höckern	• dō •	
Löwe brüllt	šir gureš kereh	np. šir
Fuchs	rūwās	np. rūbā
Schakal	tūreh	np. tūreh
Maus	mūšk	np. mōš
Geier	karkotās	im Awesta kahrkatās
Adler	humā	np. humā, humdi
Wiedehopf	šāneh sar	np. šāneh-sar
Sperling	šukā	np. šukūk (in den Lexica)
Stachelschwein	siyar	np. siyāl
Igel	jājik	np. kūzeh
Hahn	orus	np. xorus
• kräht	• hoyineh	np. • miḡāned
Huhn hat Eier gelegt	mūry xājah kerd	(np.)
Taube	kātīx	kurd. kawūk
Eidechse	sāmār	np. sāmār

Frosch	wak, gûk	kurd. baw, ap. yûk
faules Ei	-zâjeh geseh	ap. zâjeh-i gândeh, gândideh
Spinne	kerahîn	ap. kârtan, kârtaneh
Spinnengewebe	kerâk	ap. kelâk (Spinne)
Käfer	sisk	ap. sîs
Anise (schwarze)	morik	ap. mûrêh, mîrûk, baktr. maîrî
(weisse)	tardêh	ap. tardêk ein den Wäusen fressender Wurm (in den Lexica)
Heuschrecke	matah	ap. malaz, baktr. maðaz
Biene	zambûl	ap. zambûr
Wespe (kleine, gelbe)	zambûl zâlû	zâlû Nebenform von zar-dû = gelb
(grosse, braune)	zambûl ôlikî	
Wachs	mim	ap. mîm
Stachel	sîz, zahr	ap. sîz, zahr = Gift
Biene sticht	zambûl sîz bekudah	zambûr sîz mîzaned
Laus	sebeš	ap. šepûš, šupûš, kîpûš, supûš
Butter	maskah	ap. maskah = frische Kuhbutter
kernen (Milch)	kûdan	ap. kûhîdan = schlagen, zermahlen
Haar	mîd	ap. mâj, mî
Schnabel	ušk	ap. ušk
Nest, Haus	kedeh	ap. kedeh
Gräte	âstu mâhî	
Schuppe (lit. Fisch-Peder)	par mâhî	
Mensch	âdim	a. âdam
Lente	mârdum	ap. maedum
Mann	mârd	ap. mard
das Weib	jen	ap. zan
ein Weib	jenûk	ap. zanikeh
Kind	wačeh	ap. bačeh
Sohn	pôrer	ap. puar 1)
Tochter	dut, duter, dotar	ap. daztar
diese Frau hat vier Kinder geboren	mô jenûk šâr wačeh uš zânâdeh	zânâdeh ap. zâldeh
Wo bist du geboren?	kujâ dâni lo did?	lit. Wo hast du die Welt gesehen?
Ist dein Vater am Leben?	bâwg šumâ zind ôneh?	

Er ist todt	marteh	np. mardēh ast
Knabe (vgl. Sohn)	pōrer	
kleines Mädchen	dut i kasūk	np. kih (s. Zeitschr. XXV, 388)
reife Jungfrau	dut i kedeh	
Gatte	mirah	np. mirah, von ar. mir, Herr, Häuptling
Gattin	jen mirah dār	
"	ziwāneh	np. zib Schmuck, zibāneh geschmückt
Bräutigam	rūmad	np. dāmād
Junggeselle	mārd hazāb	a. 'azeb, bei Richardson np. āzāb
Wittwe	biweh jen	np. biweh
Wittwer	" mārd	
heirathen	'arūsūn kertmān	np. 'arūsī (Hochzeit) von ar. 'arūs (Braut)
Sein Sohn hat meine Tochter zur Frau	pōrer vīm duter marā nā geraft	np. pisareš duxtar i marā girift
Hochzeit	zāseh	np. zāl
Vater	bāwg, per, pedar	np. bāb, bābek, pedar
Mutter	mār, mā, mēr	np. māder
die Jungfräuschaft ist genommen worden	datugl hartah bō	np. duxteri, duxteregi
unfruchtbar	nāzā	np. nāzād
schwanger	ikem dāreh	np. ikem dāred
säugen	ār dādāmū	np. ār dāden
saugen	moādamū	np. mekidan
er saugt	moeh	np. mineked
Bruder	berār	np. berāder
Schwester	zohr	np. zāher
Grossvater	bā-mas	np. mih (gross)
Grossmutter	mā-mas	
Vaters Bruder	berār pedar	
" Schwester	zohr pedar	
Mutters Bruder	zālā	a. zāl p. zālā
" Schwester	zohr mār	
Neffe wird durch Bruder's Sohn, Schwester's Sohn, Nichte, Enkel, Enkelin u. s. w. auf ähnliche Weise ausgedrückt. Stief-Sohn und Stief-Tochter werden manchmal von ihrem Stiefvater oder Stiefmutter pir zādeh genannt, was hier der „alt“ oder „früher geborene“ bedeuten mag.		
Greis	kohen mārd	np. kohen
alte Frau	kohen jen	
er ist alt	pir āneh	np. pir
ein Mann von mitt- lerem Alter	mārd āyteh sāl	a. ixtijār

er ist gestorben	vin martab	np. muredeh ast
Sklave	šaker	np. šaker
er starb noch jung	jâbel bô, mart	d. i. er war jung (a. jâhil) (und) starb
Leib, Körper	badan, peker	np. badan, peker
Knochen	âstû	np. astah, ustuxwân
Blut	zin	np. zin
Schleimhaut	lûtâweh	
Schädel	âstû sar	d. i. Kopfknochen
Hinterkopf	pê kelleh	np. pes kelleh
Gesicht	rî, sirî	np. rû, a. šûrat
Auge	čem	np. čašm
Brauen	burû	np. ebrû, berû
Augenlid	mağeng	np. mağeh, kurd. miğank
Wimper	perek	np. pîrk, pilk
Papille	pâdišah čem, lûpatû čem	
Ohr	gûš	np. gûš
Wange	kofî	np. kup
Nase	pûz	np. pûz, pûzeh
Mund	tuh	np. tuh = der Speichel
Lippe	lâw	np. lah
Unterkiefer	čunah	kurd. čenge
Backenzähne	dandân âstâwl	np. dendân-i âstâ
Vorderzähne	pîš-teh	np. dendân-i piš
den Bart rasiren	tîy kuştinûn reš	np. tîy zaden be-rîš
• • schneiden	werâstinûn reš	np. xerâkiden
Hals	gerî	np. giri, sanskr. grivâ
Kehle	gull	np. gelû
Arm, Hand	dašt	np. dast
Oberarm	bâl	np. bâzû
Finger	nowân, uawân	
Dauen	čast	np. čast
Zeigefinger	nowân allah	vgl. np. angûšt-i allah- zwân
Mittelfinger	nowân sar boland bâlâ	
Ringfinger	nowân mâr kačl	
der kleine Finger	nowân kačl	
Nagel	kewešk	
Magen, Bauch	iškem	np. iškem, šikem
Nabel	nâfk	np. nâf
Lunge	sus	np. huš
Ader	ruk	np. rek
Leber	jagar	np. jiger
Gedärme	rûti	np. rûdeb
Anus	čum	np. čumbek, čum
Glied	xor	

Hoden	zâfeh	ap. zâfeh
Gebärmutter	ikem mâr	
Knöchel (des Fusses)	gûzek	ap. gûzek
Knie	sûnî	ap. zânû
Kniescheibe	âlneh sûnî	ap. âjneh-i zânû
Rippen	pahlî	pahlû
Weiche	gurdeh	ap. gurdêh
Hüfte	sar sehband	
Wade	gurdeh pâ	d. i. der reiche, volle Theil des Fusses oder Beines
Warze, auch Hülmer- auge	došbit	ap. dašbud (misswach- sender Knochen), dišpih (Hautknoten)
Thräne	šah	ap. ašk
weinen	šah kertmân	
Rotz	zel	ap. zil
schlürzen	pûz pâk kertmân	d. i. die Nase rein machen
speien	taf wenzdmân	ap. taf nihâden (andäzten)
Koth	šes	
Urin	gumîz	ap. gimîz (in den Lexica)
kucken	mištmân	vgl. litauisch mēti (dün- gen) deutsch mist
gessen	gumîz retmân	ap. rixten
Wind lassen	gûz kenâdmân	ap. gûz
Semen virile	šusr	pehl. šusr
blutige Fluss	pûnî	
Menstruation	pûnî sebâ	
*	kinâr	ap. kinâr (Trennung, weil die Frau während der- selben abgesondert lebt).
waschen	šustmân, šustmân	ap. šustan
baden	šw-wer kertmân	
trocknen	zûšk kertmân	
bleich	rangeš še dil zarteh	d. i. das Herz hat seine Farbe gegessen
stark	nîrûmand (selten) zârmand (ap.)	
Gesundheit	(andurustî)	(ap.)
Krankheit	naxâlî	ap. nâxâlî
sehr krank	wêzir	ap. bl-zâr (kraftlos)
essen	zartmân	ap. zûrdan
trinken	nûschâdmân	ap. nûschidmân
Hunger	waschnegi	ap. gursinegi
ich bin hungrig	me wahnêh je	ap. me gursineh (guš- neh) am

ich bin durstig	me tašneh je	np. men tišneh em
kanen (s. beissen)	jowâdmân	np. jawîdan
schlucken	furû bartmân	np. furûd burdan
Brühe, Suppe	ikkenah	np. kkinah

Einige Gerichte sind: *Haft-dân* (7 Körner) von Bohnen, Linsen, Erbsen, Hirse, Reis, Mais und Weizen gemacht. *Selâb* (*Ruta graveolens* np. sudâb, ar. sadâb), aus Rauten, Knoblauch, Brod, Butter und Sesamöl gemacht. *Suchtû* (np.) aus Kaldanunen, Reis, Butter, sauren Gurken und gehacktem Fleisch zubereitet. *Sirûk* durchlöchernte, in Oel getränkte Weizenmehl-Kuchen; diese werden auch *Rôghan jâšl* genannt.

Mittagsmahl	šâst	(np.)
beranschende Getränke	šarakî	a. 'araq
Geschmack	tâm	a. pâm
hören	âsnuftmân	np. kinuftan
sehen	didmân	np. didan
salzig	sûr	np. šûr

Kleidungsstücke I. Männliche.

Dastâr = der Turban, der um die kleine Mütze *šraktschîn*¹⁾ gewunden wird. Nur in Teherân, Kâschân, Schîrâz und Bâschehr tragen die Parsen den Hut — *kolâ*. Ueber das aus sieben Stücken bestehende Unterhemde, *Solrek*, kommt das Oberhemde *pendrah* (np. pirâben). Das Gebetband, *Kustî*, wird von Männern auf dem nackten Körper über dem Nabel getragen. Die Beinkleider heissen *tonbân* (np. tonbân). Drei verschiedene Röcke giebt es: *dotâr* (np. du târ, d. i. doppelt), mehr Jacke, kurz und wattirt, und *alzalek* (a. al-žâliq), der unter dem dritten, *Kemâ* (np.), getragen wird. Ueber dem Kemâ wird der *Šal* (np. šâl) gebunden. Strümpfe und Schuhe heissen wie im np.

2. Weibliche. Die Frauen tragen fünf verschiedene Kopftücher, die auf folgende Weise umgebunden werden. Das dünne *jul-šîn-sar* (np.) wird wie eine Mütze um den Kopf gebunden und von dem unter dem Kinn zugebundenen *Latschek*, mehr Band wie Tuch, festgehalten. Das *jul-šîn-nârd* wird dann um den Hals gebunden. Ein kleines buntes Tuch *Maknô* a. miqnâ wird über *Latschek* und *julšînsar* die Stirne ganz bedeckend um den Kopf gebunden, dann folgt das *Dastmâlsar*, welches vom Kopf bis über die Schultern fällt und mit einer Nadel unter dem Kinn befestigt wird. Man sieht von dem Kopfe einer Frau nur das Gesicht von den Augenbrauen bis zum Kinn. Das *Maknô* bedeckt die Stirn. Die Frau trägt das Gebetband wie eine Schärpe, von der Schulter

1) Von np. 'araq-în (den Schwels aufnehmend).

bis zur Hüfte, über dem Unterhemde, welches letztere kein Seidreh ist und *Sie-kustl* genannt wird. Ueber das Stwkustl kommt das kurze Oberhemde *pendrah*. Die Frauen tragen keine Unterröcke sondern Beinkleider, *sehadr* (np.) genannt; diese sind aus bunten Stoffen angefertigt, sind der Witterung gemäss dünn oder wattirt, oben weit und hauschig, unten, etwas höher als die Knöchel, eng. Die eng anschliessende Jacke mit engen Ärmeln heisst *Minisak*. Andere Jacken haben np. Namen. Gehen wohlhabende Frauen aus, so werfen sie über sich ein viereckiges, baumwollenes, blau und weiss gestreiftes Tuch; dieses heisst *čader sč* (np. čader šab) und wird nur von den Ärmsten muhammedanischen Frauen getragen. Andere Frauen, namentlich Dorfbewohner, gehen ohne *čader* aus; der Muselman sieht sie nie an, da er sie als unrein betrachtet.

ankleiden	pušādman	np. pūšidan
auskleiden	juł bar kertman	
Kleider im Allge-	juł	(np.)
meinen		
Kleider und Bettzeug	juł we polās	(np.)
Ring (am kleinen ungu-		np. angūšter
Finger)		
Ring (am Daumen)	šastl	
• (am Zeigefinger)	hikāfeh	d. i. Blume
Armband (um das	mil dakt, gu (np.)	np. mil-i dast (mil ar.)
Handgelenk)	yalzāl (np.) u. a.	
Armband (um den	hālband	np. bāzāband
Oberarm)		
Nasenring	hakeh-pūz	a. halqah (Ring); dieser wird jedoch nicht mehr getragen. Ohr-ringe werden auch nicht mehr getragen. Ein alter Mann versicherte mir, dass beide noch vor 50 Jahren in Kerman getragen wurden.

Haus	kedah, kedah	(np.)
Zelt	čār	np. čader
• aufschlagen	• kušman	(np. zadan)
• abbrehen	• wākertman	np. bāz kardan
Küche	in Kerman āšpaz-	(np.)
	čāneh	
	in Ised pakewi	van pak (kochen)?
Bett, Bettzeug	juł duwā	(a.)
	vistara	np. bistar
wattirte Decke	duwā	(a.)
Kissen	hālšt	np. bālšt

Kissen	šiw-sar	lit. unter dem Kopf
Tappich auf welchem das Bett liegt	palās	(np.)
Thür	bar	np. dar
Thorweg	dašfeh	np. dāšān, der von der Thür in den Hof füh- rende Gang
Thorweg (aiwān)	bar-ger	
Schlüssel	kelidāh	np. kelid, kilid
Riegel	koluk	
zumachen	bastmān	np. bastan
Dach	paštūn	np. paštān
	in Jezd; zar	
Tischler, Zimmer- mann	durūdger	(np.)
Schraube	kelidāh, āčār	np. kelid, āčār, der Schraubenzieher (plē die Schraube)

Die Parsen gebrauchen für Küche und Haus nur solche Geräte und Geschirre die nicht porös sind: unglasirte irdene Töpfe, lederne Eimer u. s. w. werden vermieden. Man sieht die Parsen manchmal, im heissen Sommer, irdene, stark poröse Wassertöpfe oder Wasserkühler (Alcarazas) gebrauchen, jedoch hat jedermann seinen eigenen Topf; der Speichel des Trinkers dringt nämlich in den Topf hinein und macht denselben unrein. Die Parsen gebrauchen auch keine Strohmatten, da sie bald unrein werden und nicht wie Teppiche oder Tücher gewaschen werden können.

Tasse, Becher	tās	a.-np. tās
Schlüssel	tās jāgeh	d. i. Ort (np. jāgāh) der Tassen
grosser Löffel	kawjoh	np. kašeh
kleiner „	šmdeh	(np., selten)
Messerhaft	dašfeh	np. dasteh
Schammlöffel	bāreh	(np. kašgir)
Haushof	ri kedeh	lit. Gesicht des Hauses; d. i. was man vom Hause aus sehen kann, das Innere.
Früchte pflücken	mēweh šidmān	np. miweh šidan
Kiste	šendiz	a. šandūq
Pflug	sar āhen	lit. Eisenkopf
Pflugsterz	mātk	
der Ring, der Pflug und Sterz zusam- men hält	gelband	
pflügen	šimix kertmān	np. šimix, šumix kerdan (nicht gebräuchlich)

Sichel	mangāl, dās	Sense wird nicht gebraucht. Das (np.) ist eine kleine schwachgerundete Sichel, mangāl (a. minjal) ist grösser
graben	kenādmūn	np. kenda
äßen	kāstmūn	np. kāstān
ernien	darō kertmūn	np. darō kerdān
Korn	jārdā	pehl. jōrtāk

Es giebt zwei Arten des Dreschens. Die erste ist mit dem *Gerjān*. Dies ist ein kleiner aber ziemlich schwerer Holzkarren mit kleinen Rädern ohne Kranz, also nur aus Nabe und Speichen bestehend, der von Kühen über das auf den gewöhnlich künstlich hergestellten harten Lehm Boden gestreute Stroh gerollt wird. Auf dem Karren ist ein kleiner Sitz für den Kutscher angebracht. Die zweite Art ist das Austreten des Getreides durch Esel und Ochsen. Dies wird *gamk* genannt. Die Kermaner sagen *gamk rāndan* = den Gamk treiben. Das Reinigen des Getreides geschieht indem man es mittelst grosser Schaufeln, *pārū* (np. pā-rū, pā-rūh), gegen den Wind wirft, die Körner fallen zu Boden, die Spreu wird einige Schritte weit weggeweht.

Totenacker	demā, astādūn	np. dazmeh, astā-dān Knochenbehälter
Markt	wījār	np. bāzār, armen. wašar
Stimme, Laut	rawēš	vgl. sanskr. rava
Gespräch	gaf	np. gap
sprechen	gaf kuštmūn	
sagen, sprechen, rufen	wātmūn	s. Zeitschrift XXXV, S. 403—404

was sagst du?	di ājl	np. wāj
sag, imp. sagen	wowāj	
Wort	wājeh	
fragen	parsādmūn	np. porsidan
weinen	kāh kertmūn	d. i. Thränen machen
lachen	zandeh kertmūn	np. zandeh kardān
niesen	parekneh	zaza pūreš, vgl. Tomaschek, Centralasiat. Stud. II, 128.

husten	kox kertmūn	np. xufeh, kurd. kuxek
blasen	puf	np. puf
schmaufen	hasshass	onomatop., vgl. a. hashasat
gähnen	ātāweh	
lecken	leštmūn	np. lištan
beißen (s. kanen)	jowādmūn	np. jāvidān, šāvidān (kanen)
um Rath fragen	andarz wiāstmūn	np. andarz xāstan

Geheimniss	anver-	râz waspartmân	np. supardan, pehl. af-
trauen			spartan
bitten		dašt dunneh bodmân (die Hand am Saum (haltend) sein)	np. dâst be-dâman kerdan
sehen		didmân	np. didan
erblicken, verstehen		fahmidmân	np. fahmidan
finden		dî kertmân	np. did
sehen		did kertmân	(did np.)
riechen		bûd kertmân	np. bû kerdan
schlafen		zostmân	np. xûstan (selten)
schmarchen		zurnâs kertmân, xur- xur kertmân	np. zerzer
träumen		zo didmân	np. zâb didan
sich niederlegen		darâz kešidmân	np. darâz kešidan
aufstehn		ham-uštidmân	np. istâdan
ich bin wach		bîdâr be	np. bîdâr em
er ist wach		vîm bîdâr ôneh	
leben		zînd bodmân	np. zîndeh būdan
wohnen		jâgeh darimân	np. jâigâh dâstan
wachsen (s. gross)		mas bodmun	
sterben		marimân	np. murdan
töden, schlagen		kuštmân	np. kuštan, im türischen „schlagen“
gross		mas	np. miš
klein		kustik	np. kib
dick, stark		durušt	np. durust
die Pinne (englisch pimple)		tezgûg	
Geschwulst Ge- schwûr, Beule		kurd	
Kopfgrind		kal	np. kašal, kal (gründig)
Aussatz		plâk	np. plâ
Tripper		sejenek	np. sâzanek, sâzek
Blattern		ôlah	np. âbilah
Diarrhoe		dîl roweš	d. i. Herzens (Magens) Abgang, vgl. kurd. zik îit und dîl-eîš
die Wunde heilt		zaym xûb wabô	np. zaym xûb mi-bâled
• • • schmerzt		• dard keroh	np. zaym dard mi-kuned
es juckt		xorekît	np. mižared
Narbe, Spur		rad	balutschi rand (Spur), vgl. np. randidan (hobeln)
Gegenmittel, Bezoar		pâ-zahr	(np.)
Purgirmittel		dâwlî kâr	a. dawâ (Heilmittel)
Brechmittel		dâwâ-nâdwon	
Zittern		lârzâdmân	np. larzidan

greifen	gereftan, panârt- mân	np. giriftan, s. Zeitschr. XXXV, 395
hart	kâm	a. qâjem
glatt	saf	a. saf
rauh	zewr	np. zehr
scharf	tij	np. tiz
wägen	sâtmân, imp. wesen]	np. sanjdan
ich wägte	mem sât	
Last	bâr	(ap.)
Eisen ist fest, Wasser weich (flüssig)	âhen seft âneh, ô-šul	np. sift, šul
laut	tund, boland	np. tund, buland
leise	âstah	np. âhastah
weiss	sabid	np. safid
grün	sawz	np. sabz
braun	maleh	
Gestalt	pêker	np. peker
schön	jowun	np. jawân (jung)
Musik	nawâz, sâz	(ap.)
dumm	kem-xared	np. kem-xired
klug	dânâ	np. dâna
ungeschickt	puxmeh	vgl. gr. παῖς?
faul	kehel	np. kâhil
Uebung	kerdâr	(ap.)
schnell	xid	np. xid
langsam	dir	np. dir
Falle	teleh	np. teleh
Bogen	kemân	
Pfeil	tirj	
Köcher	tirdân	
Sehue	zeh	(ap.)
Heerde (Schaafe)	ramah	
Besitzer derselben	sâlâr	
Heerde (Vieh)	gô-šarân	d. i. weidendes Vieh
kochen, backen	paxtmân	np. paxtan
gar	paxah	np. paxtah
sieden	jusnâdmân	np. jušidan, jušâdan
wir sieden	jusmîn	
das Wasser siedet	ô hâjusah	
(Feuer) auflösen	waniftmân	np. âb mišâsed
lösche aus, imp.	wanly	
Feuer ist verlöscht	taš wâ šô	
• brennt	taš hâsejid	np. âteš mîsâzed
wir brennen Holz	mâ šô (oder izmâ)	np. mâ šâb (šizem) mî- sâzim
ich habe mich ver- braunt	šodra um sâlnâ	

Ambos	zendân	np. sindân
Zange	umbur	np. ambur
Haken	kallif	a. kalâb, kallûb, kurd. kaleb
Nadel	sejen	np. sūzan
Zwirn	rišûn	np. rîsmân
Schere	narwâz	
nähen	dâstân	von baktr. darez, vgl. np. darz, darzeh (Naht)
ich nähe	hâdarzeh	
schneiden	beridmân	np. buridan
stechen	furû šudmân	np. firû šudan (hinab- gehen, d. i. untergehen, sterben)
Spinnrad, Spindel	dik	np. dîk
weben	waftmân	np. hâftan
Loch bohren	kut kertmân	
Netz	dâm	np. dâm
Trommel	tawl	a. tabl
Tambourin (ar. dâ- jereh)	daʿ	(np.)
Trompete (von Holz, np. surnâ)	fiyâ	vgl. kurd. fik (Höhrflöte)
Trompete (von Rohr)	bik i bišeh	np. bûq (a.) i bišeh
singen	awâz xînâdmân	np. awâzeh xândan
kaufen	heridmân	np. xaridan
ich kaufe	meh herineh	np. mîzareh
verkaufen	herâtân	np. furûxtan
Handel treiben	pillâweri kertmân	von np. pîleh-wer (Tröd- ler)
Waare	xâsteh	(np.)
Preis	arj	(np.)
Geld	âl	
bezahlen	âlî dâdmân	
Zinsen	sîd	np. sūd
Pfand	gerûh	np. gerô
borgen	kerû kertmân	a. qarj
leihen	• dâdmân	
ich schulde	me bišeh kâr eh	np. bišeh kâr, bišeh-dâr
arm	bi-šum	np. bi-šiz (s. Zeitschrift XXXV, 354)
reich	šum-dâr	np. šizdâr
Hauptling	master	np. mihter
•	bân, bânû, xânehbân	np. bân
König	pâdišâh, šâh, jehân- bân, xosrô	(np.)

Königin	bānd, bānewān, zi- wūnī pādīšāh	np. bānd; d. i. Weib des Königs
Dorfbewohner	kešāwerd	np. kešāwerz
beratende Versamm- lung	dehkān	np. dehqān
Landbauer	anjūman	np. anjuman
Edelmann	kešāwerd, zān bar- diger	
Arzt	ji	
Opfer	pedešk	pizišk (nur in den Lex.)
Gebet	dāschu	pehl. dāhišn, np. dāšon
beten	wustā	np. awestā
Eid	wustā zinādmūn	d. i. das Awesta lesen
schwören	sōgand	np. saugand
fluchen	sōgand kertmūn	
lesen	dušmūn dādūn	np. dušnām dādan
Buch	zinādmūn	np. xāndan
schreiben	ketif	a. kitāb np. kitēb
abschreiben	nawīstūn	a. nawištan
alles was vom Körper abfällt, todter Kör- per, alles Unreine	ri nawīstūn	
Todtenwascher	nesā	pehl. nesāi, baktr. nāsū
Dieb	nesā sālār	
Mörder	dūz	np. dūzd
stehlen	kušendah	(np.)
er scheidet sich von seiner Frau (hat sie von sich ge- stossen)	dūzādmūn	np. dūzdidan
hängen	zlwūneš leh bar kart	
Sieg	ār kešādmūn, olen- gūn kertmūn	np. boland kešidan
alle sind geflohen	firūzi	(np.)
Kampf	hamēb wāšten	np. hamēh gāstoh end
verfolgen	bāham xartegī	np. bā ham xārdegi
Fahne	kafā pō kertmūn	
Gefahr	dereš	(np.)
Glück	wīm	np. būn
tapfer	nikbaxt	(np.)
feige	boland	(np.)
sich fürchten	kutā, tarsā	np. tarsā
gerecht	tarsādmūn	np. tarsidan
ungerecht	dādger	(np.)
Sünde	sitemger	(np.)
Lüge	wenāh	np. gonāh
	durū	np. durūy

Lügner	durû-wâj	vgl. np. durôy-gû
Lügen	durû wâtînûn	np. durôy guftan, kurd. druu beztûn (ich lüge)
anklagen	wadzed kertmûn	np. hadzâd kerdan
wählen	wer guzîdmûn	np. guzîdan
Belohnung, Rache (das Zurückgeben)	pâdâsch	(np.)
Habgier	âz	(np.)
habgierig	âzwer, âzmand	(np.)
Neid	reşk	np. areşk
Geizhals	nâkes, furdmâjeh, lâl	(np.)
geizig	penârteh	s. Zeitschr. XXXV, 395
verzeihen	guzâst kertmûn	vgl. np. gufaştan
suchen	pê jâ şudmûn	(lit. auf die Suche (np. jâ) gehn)
bringen	ârtmûn	np. âwardan
zurückkehren	pahgerîşdmûn	np. pah گردânidan
verlieren	wâytmûn	np. bâxtan
hinstellen	âştûn	von baktr. âxtâ?
heben	îştadmûn	
geben	şudmûn	np. şudan
	raftmûn	np. raftan
Schritt	gâm	np. gâm
stehen	wîştadmûn	np. îştâdan
sitzen	şenastmûn	np. nişestan, praes. niş- nem
laufen	dowâdmûn	np. dowîdan
knien	dô zânî şenastmûn	lit. auf zwei Knien (np. zânî) sitzen
ich sitze	me nişeh	s. Zeitschr. XXXV, 402
springen	ârwaştûn	np. boland jestan
fallen	dîr kertmûn	lit. (sich) lang machen, sich hinstrecken
	keftmûn	kurd. kotîn, praes. kevinû
sich neigen	sar furûz ârtmûn	np. sar furûd âwardan
Geh (imp. gehen)	weşô	np. bi-şaw
Komm herein!	biw re tû	np. be-hem raw tu!
Geh hinaus!	weşô bar	bar lat. foras
Zeum	dehnâ	np. dahnah
er fiel vom Pferde	wîn e asp dîr kertah	
zurückbleiben	dunbâl menâdmûn	np. dunbâl mândan
vorausgehen	jîlô keftmûn	np. jîlô oftadân
sich begegnen	ham şenâştûn	
	ham rasâdmûn	np. ham rasîdan

Man grüsst indem man die rechte Hand auf die Stirne oder Schläfe legt und sich verneigt.

schicken	neftmân	
haben Sie geschickt?	odnift?	
ich habe geschickt	me omnift	
ein Bote	neftah	
an einem Orte ver-	hejek jâger manâd-	
weilen	mân	
schneiden	beridmân	np. huridan
der Stock ist zer-	ôû hemarteh ôneh	
brochen		
der Stock bricht	ôû hemart betâ	
zerreißen	deridmân	np. deridan
der Topf ist gesprun-	talâ terakâdeh	np. tarakideh
gen		
werten	wenâdmân	np. nihâdan
kneten	mušt dâdmân	np. mušt (Faust)
umdrehen, umkehren	puktenân kertmân	von np. pušt (Rücken)
" "	warûneh	d. i. nach dort machen
" "		(war np. ber, ôneh dort)
" "	ôupekl	auf die linke (Seite, np.
" "		ôap) machen
ziehen	kešâdmân	np. kešidan
tragen	bartmân	np. burdan
reiben	mâlîdmân	np. mâlidan
mischen	gelûm kertmân	d. i. zusammen (kurd.
		gel mit, lûm np. hom)
		machen?
umrühren	jenâdmân	np. jumbidan?
"	enjedmân	
eingießen	kertmân	np. dar kardan
ausgießen	retmân	np. rixtan
Ich gieße aus	heršeh	
bewachen, wachen	pâs kertmân	np. pâs kardan
"	bâs-dârl kertmân	np. pâsdârl
bedecken	pušâdmân	np. pûšidan, pûšânidan
Deckel	dikber, bardizeh	np. dik, dizeh, und bar
		(über)
packen	hamplêšâdmân	np. plêšidan, plêšânidan
anfangen	benâk kertmân	np. binâ kardan (bauen,
		riisten)
Der Sommer ist zu	towistân hejâbô	np. tâbistân, hejâbô aus
Ende		be (np. az) jâ (Ort np.
		jâ) ist von seinem Platz
		gekommen?
messen	andâzeh penârtmân	np. andâzeh giriftan
kurz	kas	np. kih
gröss	mias	np. mih
klein	kasûk	
viel	pur, xîâd	np. pur, xjâd (a.)

selten	zurdeh gâh	lit. wenig Zeit
neu	nû	np. nû
leer	tohl	np. tîht (in den Lex.)
früh	zi	np. zûd
hohl	pît	np. pûk
Kraft	nîrâ	(np.)
Er ist stärker als du	Win on tû pur nî- rîtar ðneh	
Er ist kleiner als du	Win on tû kasûktar ðneh	
stark	nîrûmand	(np.)
schwach	susî	(np.)
froh, heiter	zâshâl	np. zûs-hâl
ernst	tarûs ri	np. tarûs rûj
er ist traurig	segerehneš tû ham kerteh	segerehn = die Stirn tû (np. tû) ham kert- mûn = falten
	oder ham ori sheme kerteh	
Trauer	sûk	np. sûg (in den Lex.)
Er betrauert seinen Vater	Win ber zater mart- mûn bâwg-eš sûk dâreh	Er hat Trauer für (np. ber zâtir) das Sterben seines Vaters
ich bedauere ihn	Dîl me-sejed ber win	Mein Herz brennt für ihn
Warum bist du so traurig?	ðira moðineh tû zôd hefurû ðedi?	Warum bist du so (a. unten) in dich selbst geneigt (abwärts)
sich ärgern	renjâdmûn	np. renjîdan
Scham	âzarm	(np.)
wünschen	wîâstmûn	np. zâstan
denken	andîsh kertmûn	np. andîsh kardan
versuchen	azmâjîš kertmûn	np. âzmâjîk kardan
	azmâdmûn	np. âzmûdan
Gib Acht! erinnern	zaber nâdâ wir dârtmûn	d. i. in Erinnerung (np. wir) haben (dâstan)
vergessen	wir kûdmûn	d. i. aus der Erinnerung kommen (kûdan)
lehren	pend dâdmûn	np. pend dâstan
verstehen	fahmâdmûn	np. fahmîdan
wissen	zûmâdmûn	np. dândan
Die Zahlwörter sind mit wenigen, kleinen Ausnahmen wie im		
np. z. B. 6 = kaš, 7 = hapt, 20 = wîst, 50 penkeh (np. kîk		
haft, bist, panjah).		
zählen	šimârtmûn	np. šimurdan
rechnen	hasib kertmûn	a. hisâb
ein viertel	šahârjek	(np.)
ein drittel	sehjek	(np.)

ein zehntel	dahjek	(np.)
einmal	jekbâr	(np.)
wann	kohd	baktr. kašā (s. Zeitschr. XXXV, 409)
früher	dar zamân bastân	np. der zamân-i bâstân
„	auch: pišnegûn	np. pišnegûn (die Vor- fahren)
morgen	bânda	np. bândâd
im nächsten Jahre	dar sâl beh	np. sâl-i digar, beh baktr. hitja (s. Zeitschr. XXXV, 368)
vor zwei Jahren	dô sâl pišân	np. du sâl pišân
im letzten Jahre	sâl wedârtab	np. sâl-i gušâst
im nächsten Monat	mâhgûn beh	np. mâh-i digar
soeben, sogleich	uoweh	np. nô, kurd. ki-nuwê
wohin	unkujâ	s. Zeitschr. XXXV, 354. 355. 374. 385. 412.
woher	hekujâ	
hier	monch	
dort	wonch	
überall	hameh-jâger	np. hameh jâ (jâigâh)
Ich, me; du, tû; er, sie, win; wir, mâ; ihr, kumâ; sie, wja, tân; s. Zeitsch. XXXV, 348. 349.		
Er liebt mich	win mara kewah	s. daselbst 412—413
ich wasche mich	me xodra kâreh	
er giebt mir Brod.	win heme nûn hetah	
er schlägt mich	win mara kûdah	
dieser	mô	baktr. ima
jener	win	np.  (dieser)
diese (plur.)	mihawah ¹⁾	
jene „	wibeh ¹⁾	
jemand	iki	np. jekl
jeder	hameki	np. hameh-kes
keiner	hički	hič-kes
alle	hameh	hameh
allein	tahnâ	np. tanhâ
nur er	win tahnâ	
sogar er	win be ¹⁾	
wer	kî, keh	np. ki
wessen	mâl keh	np. mâl-i ki
wem	hekeli	np. az ki
was	çi	np. çi
nichts	hič	np. hič
wie viel	čenta	np. čand, čandtâ

1) wibeh, beh scheint „andere“ zu bedeuten, was die adverb. Bedeutung „auch, sogar“ annehmen kann (vglend. zweithaus).

anders	jâr beh	np. jâver, kurd. jâr
so	mô êneh	np. ênin, ênin
in Jerd	môseh	s. Zeitschr. XXXV, 403
vielleicht	balkum	np. balkeh
draussen	â-bar	s. Zeitschr. XXXV, 354
hinten, hinter	dâmââl, pas	(np.)
vorn, vor	pâ	(np.)
unter, unten	tok	np. tah
abwärts	hetok	
aufwärts	hebâlâ	np. az bâlâ
zu	he, ber	np. az, ber
von	ân, seh	
er ging mir vorbei	wîn ân me wedârt	np. û az man gudaât
für dich	ber tû	np. berât tû
entgegen, gegen	he, wer	np. az, ber
entgegen dem Winde	rî wer wâd	np. rû beh hâd
ohne	bedân, wi	np. bedân, bi
seil	ân ûwayt	np. az ân wuyt
Führer	râh-ber	(np.)
führen	pendâdmân	np. pendidan (ermahnen)
färben	reng kuktân	vgl. np. reng nigendan
Färber	reng-rû	(np.)
Das Blut floss	zîn he-rît bô	np. zîn rîzteh bûd
das Pferd trinkt	asp ô he-zurâh	np. asp âh mîxured
ich trünke das Pferd	me he asp ô heteh	np. beh asp âb mîdahem
mir ist kalt	me sari-eh	np. sard-am ast
mir ist heiss	me germ-eh	np. germ-am ast
es regnet	he-wâreh	mîbâred
er soll sterben	uñewâ marteh	np. bâjed murd (s. Ztschr. XXXV, 412—413)
hier ist er	wîn he monah wâ	
wo war er	kujâ bô	
Das Wasser wird zu Dampf, der Schnee zu Eis	ô bozâr he-bût wa warf jay he-bût	a. bozâr, np. barf, jay
Es wird spät	dir he-bût	np. dir mîkewed
Ich sah weder Pferd noch Mann	nah aspi um di-nah âdam	np. nah asp didam nah âdam
Dieser Wein ist theuer und schlecht	mô xêrô ham wad ôneh ham gerân	np. in xêrâb ham had ast ham gerân
Ich dachte er wäre reich, aber ich höre dass er arm ist	xiâlun ker âlîdâr bô, amâ uñoweh êum nâdâreh	a. xiâl, amâ, np. xiâlem keh pâl-dâr bûd amâ mîkennowem keh êz un-dâred
Ist das Dorf wo wir hin gehen müssen fern oder nah?	dehî keh munhewâ weñm dir ôneh jâ nazdik?	

Je älter er wird, desto här *ši pātar bāt*
geiziger wird er *panārtehtar bāt*

Schneiden = *berādmān*.

ich schneide	me hebīneh	ich schnitt	umberīd ¹⁾
du schneidest	tā hebīrīd	du schnittst	udberīd
er schneidet	vin hebīrīsh	er schnitt	ušberīd
wir schneiden	mā hebīrīm	wir schnitten	umšberīd
ihr schneidet	šunā hebīrīt	ihr schnittet	ūšberīd
sie schneiden	wjā hebīrīn	sie schnitten	šūšberīd

ich werde schneiden, *zāhem berīd*, wie im np.

geschnitten, *berīdeh*

schneide, *berīd* (ap. *bury*)

Graben = *kenādmān*, np. *kendan*.

Pr. *me bekeneh*; Perf. *umkenā*; Fut. *zāhem kenā*; Imp. *kenā* (np. *ken*); Part. *kenādeh*.

Schlagen, *šādan* = *kūtmān*, np. *kušan*, *kūšan*.

Pr. *hekādeh* (np. *mī-kūbem*, kurđ. *dī-kūtim*); Perf. *unkūšt*; Fut. *zāhem kūšt*; Imp. *kūš*; Part. *kūšeh*.

Machen = *kertmān*; np. *kordan*.

Pr. *hekerah* (np. *mī-kunem*); Perf. *umkert*; Fut. *zāhem kert*; Imp. *ker* (np. *kun*); Part. *kerteh*.

Gehen = *šadamān*; np. *šudan* (gehen, werden).

Pr. *hešeh*, er geht *hešut*; Perf. *umšōjeh* *udšōjeh*, *uš-šō*, *mun-šōm* und *wušōm*, *wušōft*, *wušōjin*; Part. *šedah*; Imp. *wēšō*.

Sagen = *wātmān*; (*wāt* Wort (baktr. *noxta* aus *wayta*, sanskr. *ukta*) in einigen pers. Dialecten gebräuchlich).

Pr. *hawājeh*; Perf. *umwāt*; Imp. *wā*; Part. *wāteh*.

Sein = *budmān*; np. *bādan*, *šudan*, *hastan* ²⁾.

Pr.	wājeh.	āneh	Perf.	bōjeh,	šedah,
ich bin	hī,	ānī	ich war	bōjī,	šedī,
	hah,	ānah	ich wurde	bō,	šō,
	wahīm,	ānīm		bōjīm,	šedīm,
	wahīt,	ānīt		bōjīt,	šedīt,
	hīn,	hīnd, onīn		bōjīn,	šedīn,
	Fut.	hebeh,	beh	Imp.	bedah
ich werde sein	hehī,	bī	sei		
ich werde	hehīt,	hāt			
	hehīm,	bīm			
	hehīt,	hīt			
	hehīn,	bīn			

1) S. Zeitschr. XXXV. 248. Note.

2) Daselbst 265. 406. 411.

Wenige von den Parsen in Persien können die Zendschrift lesen: in Kerman war nur ein einziger, nämlich der Dastür, der Zend las. In Jезд gibt es mehrere. Alle Parsen mit Ausnahme der Ackerbauer lesen und schreiben neupersisch. Viele haben auch etwas Kenntniß des Arabischen. Unter den Frauen würde man schwerlich eine finden, die lesen und schreiben kann. In den Schulen wird sehr wenig gelehrt: Lesen, schreiben, rechnen. Einige Parsen beschäftigen sich mit Astrologie und der dazu nöthigen Astronomie und können mit Astrolaben die Breite eines Ortes bis auf einen halben Grad ausrechnen. Von Geographie haben sie nur eine Ahnung. Ihre Geschichte ist Ferdusi, Avesta, Desätkr, Dabistan, Dinkerd und andere Werke wurden von einigen, aber nur oberflächlich, studirt. Ein Dastür liess sich von mir einige Erläuterungen verschiedener, das Avesta und Zoroaster berührenden, Punkte geben und schrieb sie in neupersischer Sprache nieder. Obwohl ich von der Sache wenig wusste, schien es ihm dass ich mehr als er mit andere Dastüren bewandert war. Alle Schulbücher, sogar den Qorän, beziehen sie von Indien. Ein Parse würde in Jезд und Kerman nicht wagen einen Qorän in Gegenwart eines Musulmanen zu lesen, man würde ihm auch keinen verkaufen.

Kurze ethnologische Notizen.

Jезд liegt in einer sandigen höchst trockenen Ebene. Ungefähr zwei geographische Meilen im Westen ist das zehn bis zwölftausend Fuss hohe (absolut) Löwengebirge mit den reichen zu Taft gehörigen Ortschaften, im Osten, ungefähr drei Meilen weit, sind hohe oder die Grenze zwischen Jезд und der östlichen Wüste bildende Gebirge. Die geographische Lage der Stadt ist 54° 20' Ost. Länge v. Greenwich, 31° 54' Breite, und 1280 Meter ü. d. Meere. Das Wasser welches hauptsächlich von den westlichen Bergen kommt ist nicht reichlich aber gut. Brunnen mit vorzüglichem und immer klarem kaltem Wasser giebt es viele in der Stadt. Der Winter in Jезд ist milde, Schnee fällt wohl, bleibt aber nicht lange liegen. Das Frühjahr ist angenehm, der Sommer sehr heiss aber gesund: im November oder December fällt der erste Regen. In Folge der schnellen Abkühlung das die Stadt umgebenden Sandbodens sind die Sommernächte immer kühl. Das Klima ist sehr trocken, die Umgebung der Stadt höchst pflanzenarm. Da die Richtung der Bergketten von Nordwesten nach Südosten ist und die Jездer Ebene auf beiden Seiten wie ein Thal von hohen Bergen begrenzt wird, ist auch die Hauptrichtung der Winde entweder S. O. oder N. W. Die kühlen Winde kommen vom N. W. und viele Windthürme (Bädgir) sind nur nach N. W. offen. Das Land in der Umgebung von Jезд ist hauptsächlich mit Mohs (für Opium) bepflanzt, wofür der trockene, sandige Boden sehr günstig zu sein scheint. In den Ortschaften der westlichen Ge-

birge gedeiht der Mohr nicht gut, das Klima ist dort rauher, der Boden humusreicher und feuchter.

Kermán liegt unter 57° öst. L. v. Greenwich, $30^{\circ} 17'$ N. und 1780 Meter ü. d. Meere in einer trocknen, sandigen, von hohen Bergen eingeschlossenen Ebene. Im Süden und Westen sind die Berge drei bis vier geogr. Meilen entfernt, im Osten sind sie in unmittelbarer Nähe der Stadt, im Norden ungefähr zwei Meilen weit. Die Gebirge im Süden erheben sich bis zu 13600 Fuss ü. d. M., die im Osten zu 10,000, die nördlichen und westlichen sind niedriger. Von den ersteren kommt das Wasser für Kermán; Brunnen giebt es wenige in der Stadt. Das Klima ist sehr trocken und wegen häufigen plötzlichen Temperaturwechsels ungesund.

Der Winter in Kermán ist ziemlich mild, der Frühling sehr ungesund; es ist dann schon ziemlich warm in der Ebene, die Berge im Nordosten und Süden sind jedoch noch mit Schnee bedeckt und die von dort her kommenden Winde sind eiskalt und für die Gesundheit der Kermáner höchst schädlich. Der Sommer ist nicht sehr heiss. Im September oder October fällt gewöhnlich der erste Regen.

Kermán wird oft von Stürmen heimgesucht, die einige Reisende trockene Nebelstürme genannt haben. Sie kommen gewöhnlich von Süden oder S. W. und dauern eine bis zwei Stunden. Am 29. September 1879 um 5 Uhr Nachmittags fing ein solcher Sturm an. Der Wind wehte stark von S. S. W. Erst kamen dicke Staubbewolken; als diese sich jedoch gelegt hatten blieb die Luft so zu sagen mit sehr kleinen Staubkörnern vermischt, so dass man Gegenstände, Häuser, Bäume auf 100 Schritt Entfernung nicht mehr sehen konnte. Der Luftdruck auf den Barometern blieb normal; die Barometer zeigten keine Schwankung. Um $5\frac{1}{2}$ Uhr stand das trockene Thermometer auf 70° F. das nasse auf $54^{\circ}5$. Um $6\frac{1}{2}$ Uhr, als der Wind etwas nachliess, zeigten die Thermometer 69° und 57° . Um 7 Uhr hörte der Wind gänzlich auf. Um 8 Uhr waren die Thermometer 65° und 58° ; um $10\frac{1}{4}$ Uhr 63° und 57° .

Auch hier wie bei Jend wird der Mohr viel gepflanzt. Getreide, namentlich Weizen und Hirse, gedeihen am besten. Die Kermáner Ebene ist höchst pflanzenarm.

Die Haare der Persen sind schlicht, aber dick und hart. Das Haar ist meistens schwarz oder dunkelbraun. Hellbraune Haare sind sehr selten. Von einem Persen mit rothem Haupthaar habe ich nicht gehört, einer mit rothem Bart befindet sich in Kermán. Braune, auch gelbliche Bärte sieht man manchmal. Die Augen sind dunkelbraun oder schwarz, graue und blaue sind selten. Die Augenbrauen sind gewöhnlich dick und buschig bei den Männern, dünner und schön gewölbt bei den Frauen. Die Hautfarbe ist etwas gelblich, rothe Wangen sieht man selten, meistens nur bei

Frauen. Die Stadtbewohner sind alle bleich und mager; beleibte Parsen giebt es überhaupt kaum in Persien.

Ich hörte in Kermán von zwei Männern die ihre Ohren, und von drei, die ihre Kopfhaut selbständig bewegen konnten. Das Erröthen ist häufiger bei den Frauen als bei den Männern. Ein junger Mann, Namens Aflatún (Plato), der in Kermán Unterricht im Englischen giebt, erröthete bei der geringsten Gelegenheit über Gesicht, Ohren, Nacken, Hals und Brust bis zur Herzgrube. Zwei oder drei Parsen wurden statt zu erröthen gelblich braun auf den Wangen.

Das Küssen auf Mund und Gesicht geschieht nur zwischen Männern und Frauen; einem Priester oder Oberen küsst man die Flüsse, den Saum seines Rockes oder die Hände; Personen gleichen Standes berühren oder reiben ihre Wangen an einander. Die in Städten wohnenden und nicht Ackerbau treibenden Parsen sind viel dem Trunk ergeben. Kinder im zarten Alter habe ich grosse Gläser voll Braantwein trinken sehen; ihre Eltern trinken reichlich. Das Getränk ist 'Arq, von Datteln oder getrockneten Weintrauben destillirt, oder Wein. Von Jugend auf an spirituose Getränke gewöhnt werden die Parsen selten betrunken, sie sind aber schwächlich und haben bleiche, gelbliche Gesichter.

Die Stellung der Mutter während der Geburt ist sitzend, etwas nach hinten übergebeugt; drei Frauen unterstützen sie dabei, eine hält die Knie, die andere den Rücken, die dritte streicht den Unterleib von oben nach unten und empfängt das Kind. Die Nabelschnur wird mit einer Schere geschnitten. Das Kind wird dann mit warmem Wasser gewaschen und sein Leib mit einem Tuche fest zugebunden. Ein Priester ist im Hause und betet für Mutter und Kind. Etwas mit warmem Wasser flüssig gemachter Kandi-Zucker wird dem Kinde in den Mund gegossen, einige Stunden später erhält es frische Butter mit Zucker vermischt. Am dritten Tage nach der Geburt erhält es Muttermilch.

Zur Zeit der Geburt bekommt das Kind einen Namen, am dritten Tage erhält es einen zweiten Namen. Der erste wird der Kút-Name genannt (wo Kút die Haltung der Mutter während der Geburt bedeutet); viele Kinder erhalten jedoch nur einen Namen.

Einige Namen sind:

Männliche: Guschtäseb, Schehrlár, Bahman, Bahrám, Núschrwán, Dínjár, Chodádád, Chodábachsch, Bachtjár, Mílurgán, Djehánbachsch, Rustam, Kéchosró, Áármaad-jár, Ardischir, Názar, Raschíd, Schírxád, Isfandíár, Zohráb (diesen Namen schreiben die Parsen mit ز = ط), Áderbád, Forámerz, Sláwuchsch, Djemschíd, Chodámurád, Murád, Kórim, Mohrbán, Djawánnard, Tahmáras (wird mit ت = th geschrieben), Allahjár, Jádgar, Berchúrlár, Nórúz, Sarwesch, Jel, Fálád, Dáráb, Kemendár, Djehángír, Sarafírz, Zindeb, Máhzarlín, Gohrásh, Rahmán, Burzá,

Feridûn, Sâm, Schâhzâd, Nâmdâr, Kêdmarth, Bâmfâ, Mâhjâr, Ferwed, Pîr, Manûschahr, Zâl Iskander. Einige von diesen sind arabischen Ursprungs.

Weibliche: Gohar (Juwel), Nabât (Zuckerlândis), Sitâreh (Stern), Kôkeb (a. Planet), Churschîd (Sonne), Fîrtûz (der Türkis), Gul (die Blume, auch Rose), Gulandâm (die Schlanke), Guldasch (der Blumenstrauß), Gulbarg (Rosenblatt), Gulrang (die Rosenfarbige), Gultschehreh und Gulrâ (das Rosenantlitz), Gulstân (der Rosengarten), Gulbibi (die Rosendame), Bibi (Herrin), Bânû (Prinzessin), Ferbunde (die Glückliche), Mâhbânû, Mîrbânû, Pâmâ, Bâstân, Lâli (a.), Schîrin, u. s. w.

Die Frau verläßt das Wochenbett am sechsten Tage, nimmt ihre Mahlzeiten jedoch nicht mit andern Mitgliedern der Familie bis am vierzigsten Tage nach dem Gebären.

Der Beischlaf ist auch vor dem 40. Tage verboten. Am vierzigsten Tage ist die feierliche Reinigung der Mutter; warmes Bad, Gebete, Schmankerel. Ihre Betten, Kleider u. s. w., die sie seit dem Gebären benutzt hat, werden an einen verlassenen Ort in den Bergen gelegt und mit Steinen bedeckt. Arme Leute waschen die Kleider und heutzten sie wieder.

Bis zum 6. Tage nach dem Gebären ist viel Gefahr für Mutter und Kind. Es muß immer Jemand bei der Mutter wach bleiben, sonst kommt das bösebändige Thier Âl mit dem grässlichen Frauengesicht und tödtet Mutter und Kind, trägt auch manchmal das Kind weg¹⁾.

Am sechsten Tage selbst ist eine starke Wache nöthig. Die Mitglieder der Familie setzen sich alle um die Wöchnerin herum und bleiben mit ihr bis zum Morgen des siebenten Tages. Alle müssen wach bleiben, damit der Vogel Schleich das Kind nicht raubt. Dieser Vogel kommt nur in der sechsten Nacht und sollte er die Mutter unbewacht finden, so tödtet er sie und trägt das Kind weg.

Die Säugungszeit währt nie weniger als ein Jahr und zwei Monate, selten wird sie bis zu zwei Jahren fortgesetzt.

Im Alter von sechs Monaten fangen Kinder an zu sprechen; in Kerman war ein Knabe der erst im Alter von drei Jahren anfing, ein anderer, vier Jahre alt, konnte noch nichts verständliches herausbringen. Mädchen sollen früher sprechen als Knaben.

Die Pubertät tritt gewöhnlich im Alter von 14 Jahren, selten im Alter von 13 Jahren ein. In Kerman war ein Fall bekannt in dem die erste Menstruation eines Mädchens im 12. Jahre eintrat.

1) In Textils ist Â eine der Mutter in den ersten sechs Tagen nach dem Gebären höchst gefährliche Krankheit, dem Aberglauben des Volkes gemäÙ als böser Geist, Teufel, Dämon.

Während jeder Menstruation ist die Frau sieben Tage, wenigstens, von allen ihren Verwandten abgesondert; ist der Fluss beendigt, so wird die Frau gereinigt und alle ihre Kleider gewaschen; im andern Fall muss sie noch abgesondert bleiben bis der Fluss aufhört. Der blutige Fluss dauert gewöhnlich vier Tage, zehntägige kommen auch vor. Die klimakterische Periode tritt gewöhnlich vom 45. bis 50. Jahre ein. Einige Frauen wurden mir in Kerman genannt, deren erste Menstruation erst im dreissigsten Jahre eintrat. Von den 437 Frauen in Kerman waren zwei, die nie menstruirt hatten, eine dieser hatte fünf Kinder. Man sprach mir von vier solchen Frauen, jedoch nur von zweien ist es bestätigt.

Beschneidung, Färbung der Haare und Tättowirung bestehen nicht bei den Persen.

Knaben und Mädchen lassen die Haare der Schamtheile wachsen. Bei Knaben ist das Rasiren der Wahl überlassen, Mädchen aber müssen sich am Tage vor der Heirath rasiren. Wenn sie sich nicht verheirathen, so rasiren sie sich nicht. Ein Mädchen, welches sich ohne dass ihre Heirath für den nächsten Tag festgesetzt ist die Schamhaare rasirt, wird von ihren Eltern bestraft und in einigen Fällen als Prostituirte angesehen.

Prostitution kommt fast nie vor. Ein Mädchen, welches sich hat verführen lassen, wird von ihren Eltern mit Stockhieben bestraft und der Mann, der sie verführt, muss, wenn er nicht schon eine Frau hat, sie heirathen. Hat er eine Frau, so muss er dem Mädchen eine für ihren Unterhalt genügende Summe geben, bis sie sich verheirathet. Ein anderer Mann würde sie aber nie zu sich nehmen. Stirbt der Mann, so müssen seine Verwandten das Mädchen ernähren. Wie schon gesagt, dies kommt höchst selten vor, einige Persen sagen nie. Mädchen werden gewöhnlich gleich nach ihrer ersten Menstruation verheirathet.

Verheirathete Frauen sind, wie im Avesta angeführt, in fünf Kategorien eingetheilt.

1. *Schähzan*. Wenn die Eltern der Braut und des Bräutigams, und Braut und Bräutigam selbst, alle mit der Heirath einverstanden sind und Braut oder Bräutigam vorher nicht mit einer andern Person verlobt waren, so wird die Frau *Schähzan* genannt. Stirbt der Mann, so erbt die Frau alles was er besass, ob er Kinder hinterlässt oder nicht. Sie hat volle Rechte über Kinder und Eigenthum, kann das letztere vertheilen wann und wie sie will, ist aber als Stellvertreterin ihres Mannes anzusehen.

2. *Ajökzen*. Wenn ein Mann nur Töchter und keinen Sohn hat, so gibt er seine Tochter einem Manne als *Ajökzen* (*Ajök* soviel wie anvertrautes Gut, Pfand) mit der Bedingung, dass ihr erster Sohn der Erbe ihres Vaters ist. Nachher wird sie *Schähzan*.

3. *Sühörzen*. War die Ehe eines Paares kinderlos und der Mann stirbt, so verheirathen die Verwandten des Mannes die Wittve

als Sitärzan, was die Bedingung einschliesst dass die männlichen Kinder der Wittve die Erben des verstorbenen Mannes werden.

4. *Tschäkerzan*. Wenn eine Schähzan, deren Mann gestorben ist, eine zweite Ehe schliesst, so wird sie tschäkerzan genannt. Sie behält alle Rechte über Kinder und Eigenthum ihres ersten Mannes, hat aber keine über die des zweiten.

5. *Chödräzan*. Weist ein Mädchen den Mann ab, welchen die Eltern vorschlagen, und heirathet es einen Andern gegen den Wunsch der Eltern, so ist es *Chödräzan*. Sie hat nach dem Tode ihres Mannes keine Rechte über Kinder und Eigenthum, kann also nie Schähzan werden¹⁾.

Der Vater giebt seiner Tochter eine Mitgift und bezahlt auch die Ausgaben der Hochzeit. In den meisten Fällen sehen sich die jungen Leute nicht vor ihrer Verlobung, und einige Tage nach derselben ist die Hochzeit.

Ein Mann kann zwei Frauen zu gleicher Zeit haben. Er kann nämlich die zweite nehmen, wenn die Ehe mit der ersten kinderlos bleibt; die erste Frau muss aber darin willigen. Es kommt auch vor dass ein Mann eine dritte Frau nimmt, wenn er trotz der zweiten Frau keine Kinder hatte. Dies kommt ausserst selten vor, man sagt, in ganz Persien ist nur ein Parse mit drei Frauen bekannt.

Im Familienleben werden die Frauen zwar nicht verschleiert, aber von Fremden entfernt gehalten. Frauen in den besseren Familien nehmen ihre Mahlzeiten abgesondert von den Männern ein.

Ehebruch kommt, was die Frauen, bei denen allein er gerügt wird, angeht, selten vor. Eine Frau, die sich eines Ehebruches schuldig gemacht hat, wird von ihrem Manne verstossen, erhält ein wenig Geld, gerade genug um sie einen oder zwei Monate zu ernähren und geht zu ihren Eltern zurück. Der Mann kann wieder heirathen; die Frau kann nur dann einen andern Mann nehmen, wenn der erste seine Erlaubniss giebt oder stirbt. Kinder, die aus dem Ehebruch entstehen, müssen von ihrem Vater und nicht von der Mutter ernährt werden.

Oeffentliche Prostitution soll nie vorgekommen sein. Wird Jemand krank, so wird ihm, bis er todt ist, alle Hülfe und Beistand

1) Diese, jedenfalls richtige, Erklärung ist von Mankoff, einem holländischen Parzen in Teheran. In Kerman und Isfah sagten die Diacenen kurz: 1. eine unbescholtene Jungfrau die aus von den Eltern vorgeschlagene Mann heirathet. Sie erbt wie ein Sohn. 2. eine Jungfrau die sich verheirathet mit der Bedingung dass ihr erster Sohn Erbe ihres Vaters wird. Sie erbt wie ein Sohn. 3. eine verlobte Jungfrau, deren Bräutigam gestorben ist (vor der Heirath); sie erbt wie eine Tochter. 4. eine Wittve, erbt wie 3. 5. eine Jungfrau die dem Rath ihrer Eltern nicht folgt sie erbt nichts. Die Hinterlassenschaft eines Mannes wird in 4 Theile getheilt, nachdem die Wittve die hant paraphernalia genommen. Drei Theile gehören den Söhnen, ein Theil den Töchtern.

gewidmet. Denkt man dass der Tod eingetreten ist, so wird der Körper auf ein eisernes, bettähnliches und Gâhân genanntes Gestell gelegt; ein Hund wird dann gerufen; frisst er ein Stück Brod, welches auf dem Fussende des Gâhân liegt, so ist der Tod bestätigt; frisst er es nicht, so wird der Körper wieder in das Bett gelegt. Dieses Verfahren nennt man Sagdid (Hundesehen); es wird drei Mal wiederholt: das zweite Mal nachdem der Körper gewaschen ist, das dritte Mal wenn man den Körper nach dem Dachmah bringt. Frisst der Hund auch zum dritten Male das Brod nicht, so wird der Körper im Hause behalten bis Verwesung eintritt.

Hat der Hund das Brod das erste Mal gefressen, so wird der Körper vom Gâhân genommen und vom Todtenwascher (Nesâ Sâlâr) gewaschen. Mobeden beten. Der Körper wird dann mit alten, aber rein gewaschenen, Kleidern angekleidet, auf den Gâhân gelegt und durch vier Männer nach dem Dachmah getragen. Am Dachmah angekommen nimmt der Nesâ Sâlâr den Körper, unter Gebeten der Priester, vom Gâhân, trägt ihn hinein und legt ihn nieder auf den bestimmten Platz. Der Körper wird lang auf den Rücken gelegt. Das Gesicht des Todten ist mit Ausnahme der Nase und Augen bedeckt. Sechs Mal jährlich gehen die Anverwandten des Todten nach dem Dachmah um dort zu beten, einmal wenigstens müssen sie gehen.

Das Amt des Nesâ Sâlâr ist erblich. Er wird als unrein angesehen, kein Mensch betritt sein Haus.

Die vier „Elemente“, Feuer, Luft, Wasser, Erde stehen wie bei den Alten in grosser Verehrung. Schmutziges Wasser wird nur dort auf die Erde gegossen, wo Bäume oder Gras wachsen, um den Schmutz „einzusaugen“. Haare, Nägel u. s. w. werden vom Barbier gesammelt und vom Nesâ Sâlâr in die Gebirge getragen und dort mit Steinen bedeckt. Um das Feuer nicht zu verunreinigen, rauchen die Parsen nie.

Priester essen nur reine Speisen, die von ihnen selbst zubereitet sind. Speisen, die von einer Frau mit jungen Kindern oder auch von einer Frau, deren Menopausie noch nicht eingetreten ist, bereitet sind, werden von Priestern für unrein gehalten.

Ich habe hier nur einige Gebräuche der persischen Parsen erwähnt, andere sind in Büchern über den Parsismus aufgezählt. Die jetzigen Parsen, obwohl ihre Sprache verändert ist, haben die Gebräuche ihrer Almen beibehalten. Ihre Erbgesetze, Gebote u. s. w. sind alle wie wir sie im Avesta und andern Büchern beschrieben sehen.

Sendschreiben von Dr. Franz Teufel

an Prof. Fleischer ¹⁾.

Hochgeehrter Herr!

Im Begriff eine weitausschende und durch den Mangel an Vorarbeiten mit vielfältigen Schwierigkeiten verknüpfte Arbeit zu unternehmen, erlaube ich mir, Ihnen von dem Gegenstande der-

1) Mit Zustimmung des Verfassers veröffentliche ich dieses Sendschreiben in der Absicht, die Vertreter, Pfleger und Freunde morgenländischer Wissenschaft mit einem unter drückenden Verhältnissen durch eigene Kraft in aller Stille zu voller wissenschaftlicher Reife herangewachsenen Fachgenossen bekannt zu machen und ihm dadurch zur Ausführung seiner schriftstellerischen Entwürfe von möglichst vielen Seiten die Unterstützung durch Rath und That zuzuführen, welche ich selbst und allein ihm zu leisten nicht im Stande bin. Möchten besonders unsere öffentlichen und Privat-Bibliotheken die zu seinen Arbeiten unentbehrlichen und theuerlichen Handschriften ihm nicht verweigern! Für deren Sicherheit in solchen Händen würde ich erforderlichen Falles gern selbst Gewähr leisten. — Zugleich mit obigem Schreiben erhielt ich von Herrn Dr. Teufel zu meiner Anzeige von Bachers Ausgabe der Aphorismen und Sinn- gerichte Sed's diese Zeitschrift, Bd. 34, S. 383 f.) obige Bemerkungen, die von ebenso gründlicher Kenntnis des Persischen als sicherem kritischen Blick zeugen und von denen ich die völlig zweifellose Mehrzahl, mit öffentlicher Danksagung dafür, zur Berichtigung und Vervollständigung jener Anzeige hier- nächst folgen lasse.

S. 393 Z. 7 (zu S. 48 l. Z.). Allerdings ^{اولفريست} ^{اولفريست} in ^{اولفريست}.

aber zugleich ^{فري} ^{فري} zu verwandeln.

S. 393 Z. 11—8 v. u. (zu S. 184 l. Z.). Kolonswegs aus ^{نيخواهي} ^{نيخواهي}

et. ^{نيخواهي} aufzunehmen; im ersten Haftere ist ^و nach ^{فري}, wie auch a 0) vorgeschlagen wird, zu streichen, ^{فري} in ^{فري} zu verwandeln und das ganze Satz zu übersetzen: Wenn man ihm sagt: im ewigen Feuer wirst du wehen mit Pharisä und Haman.

S. 395 Z. 12—8 v. u. (zu S. 64 Z. 16). Jede Aenderung unnötig. Das fragliche Satz bedeutet: Unter die Masse vertheilten Umgangs (geselliger Lust) trat ich alle Heuchelei und Verstellung. ^{معاشرت} ist nicht Object von ^{يپيغال}, sondern steht mit ^{يپيغال} im Verhältnisse der Laufat, im Text auch ausnahmsweise durch verticales Kar bezeichnet; es wurde auch von

selben, den dabei in Betracht kommenden unmittelbaren und mittelbaren Quellen und der Art, wie ich dieselben zu benutzen gedenke, Mittheilung zu machen, indem ich hoffe, von Ihrer Güte den mir so nothwendigen Rath und Beistand zu erlangen.

Nachdem ich mancherlei geplant was bald das Interesse für mich wieder verlor oder als unausführbar sich erwies, blieb schliesslich, zufällig geweckt durch die vor mehreren Jahren mir übertragene Catalogisirung der muhammadianischen Münzen des hiesigen Gr. Münzcabincts, meine Aufmerksamkeit auf der politischen und Literaturgeschichte Persiens und Centralasiens seit dem Aufkommen der Saffawi haften. Sie wissen, wie sehr hier beinahe alles noch zu thun ist, obwohl eine Epoche näherer Betrachtung gewiss nicht unwerth erscheint, wo zum erstenmal seit dem Sturz der Sassaniden Iran wieder zu echt nationalem Leben erwachte, nachdem es das ganze Mittelalter hindurch zwar hoher Blüte der Cultur sich erfreut, dabei aber, vielfach zerstückt und meist Bestandtheil grösserer, mongolischen oder tatarischen Herrschern unterworfenen Reiche, zu selbständiger politischer Bedeutung so gut wie nie hatte gelangen können¹⁾. J. Malcolm's history of Persia ist das Werk eines geistvollen Mannes, der von früh an auf den Höhen des Lebens stehend, bedeutend als Militär und Staatsmann, dabei des Landes, dessen Geschichte darzustellen er unternahm, kundig wie wenige, ganz andere innere Mittel zu seinem Werke mitbrachte als etwa Hammer-Purgstall zu seinen zahlreichen Arbeiten; ein lebensathmendes, farbungesättigtes Bild der Zeit- sowie der Anfänge der Qagarendynastie zu entwerfen besass er auch hinreichendes Quellenmaterial und diese Partie ist demnach, wenn auch im einzelnen viel zu bessern wäre, im ganzen durchaus gelungen. Sie ist auch von R. Watson in seinem verdienstvollen Werke in würdiger Weise weitergeführt worden. Gänzlich veraltet, ja theilweise völlig ungenügend ist dagegen die Darstellung der

Bacher keinesfalls als „Anstand“ gefasst, wenigleich die alte freie Uebersetzung hier wie so oft nicht alcher erkennen lässt, ob der Uebersetzer die Textworte wirklich ganz genau verstanden habe.

S. 397 Z. 1—2 (zu S. 84 Z. 18, S. 102 Z. 9 und XXXIII Ann. 2 Z. 6) und S. 402 Z. 18—20. Jedenfalls nicht *دوستم* zu schreiben, sondern *دوست* oder mit den Handschriften *دوستم*; vgl. Fr. Rückert, Jahrb. f. wiss. Krit. 1828 Sp. 67 Z. 1—5 und Z. 20—22. Ich wüsste nicht wo das dort Bemerkte widerlegt werden könnte.

Ebenso Z. 5 (zu S. 96 Ann. 6) *زجر* (Zwang) nicht zu „bestanden“

1) Eine theilweise Ausnahme bildete die Periode der Sāmāniden, aber auch während dieser ruhte der Schwerpunkt der Reichsmacht in den Oasenländern, nicht in den Gegenden welche einst der reichste Schauplatz iranischer Grösse gewesen waren; jene Momente aber, welche in so entscheidender Weise das Leben Iran's in neuerer Zeit beherrschen, fehlen dort in der Hauptsache noch ganz oder waren erst Keime. Die Baufi Musaffar aber vermochten ihren Einfluss nie über Fārs auszudehnen und erlagen bald den Waffen Timur's.

früheren Geschichte Persiens. Für den die Šafawi behandelnden Abschnitt ist seine einzige Quelle bekanntlich Kamāl b. Galāl's Zubd'at-tārīkh (oder Tawārīkh wie andere HSS. bieten), eine nicht ungeschickte, doch als Quellenwerk ziemlich unbrauchbare Compilation; vgl. Morley, descr. cat. p. 51. Ab und zu erwähnt er zwar auch Iskandar Munši, Šaraf von Bidlis, sowie für die letzten Zeiten 'Abulfaṭḥ Sulṭān Muḥammad's Werk über die Geschichte seiner Verfahren, wohl die von 'Abū'l-ḥasan Qazwīnī in seinen Fawā'id-i Šafawīyah angeführten Memoiren (wāq'āt) dieses letzten mit einem Schein von Herrscherwürde auf kurze Zeit bekleideten Spross des Geschlechts Šafi (vgl. Rien, cat. of the Pers. MSS. of the Br. Mus. I, 134), — aber nur ganz desultorisch und ohne dass man, namentlich bei den erstgenannten Autoren, recht wüsste wie er zu diesen Citaten kommt. Er steht hierin, sowie an Sprachkenntnissen, — ich rede hier natürlich nicht von philologischen Kenntnissen, sondern nur von einer gewissen Routine, — Hammer'n bedeutend nach, während er jenen an Geist und Foringewandtheit unendlich weit übertrifft¹⁾. — Für diese Partie nun die Arbeit Malcolm's aufzunehmen und in einer dem heutigen Standpunct der Wissenschaft entsprechenden Weise auszuführen ist meine Absicht: in festen, bestimmten Zügen hoffe ich den Zustand der iranischen Lande beim Aufstreten der Šafawi, den Ursprung der letzteren, ihr Emporkommen, ihre Grösse und ihren Verfall, sowie die Culturverhältnisse Persiens und Centralasiens während dieser Zeit zu zeichnen; aber umfassende Quellenuntersuchungen sollen mir erst den Weg dazu bahnen und meinem Werke die feste Grundlage geben, und dass dies mir möglich werde dazu bedarf ich Ihres Beistandes.

Es ist Ihnen bekannt, wie verhältnissmässig reichlich die Quellen für die Geschichte der Šafawi fliessen; selbst für die Zeiten nach dem Tode 'Abbās I. befinden wir uns in einer weit günstigeren Lage als Malcolm glaubte (vgl. I, 387 der schlechten Uebers. von Spazier in welcher mir M's. Werk im Augenblick allein zugänglich ist, sowie ebd. 399 Anm. 2) und Aumer in seinem Catal. der pers. HSS. zu München S. 81 Z. 14—15 vermuthen lässt. Gestatten Sie mir, Ihnen kurz voranzuführen was mir in dieser Hinsicht bekannt geworden; ich thue es in der Hoffnung, dass Ihre Freundlichkeit mich auf etwaige Lücken in meinem Verzeichniss aufmerksam machen werde.

Für die Entstehung des Priesterstaats in Ardabil bietet reichliches, wenn auch ganz mit Legenden durchwobenes Material Tawwākul Bek's Šafawī'at-Šafi, nebst den späteren Darstellungen Muḥammad Kātib's von Širāz und Hussain b. Sa'ad 'Abdāhī-Zāhid's.

¹⁾ F. Erdmann's Zeitschr. 15, 501 geäußerte Ansicht, die Geschichte 'Abbās d. Gr. und seiner Vorgänger nach Iskandar Munši zu bearbeiten, blieb bekanntlich unausgeführt.

anderer Werke allgemeiner Art über Heilীগengeschichte etc. zu geschweigen ¹⁾.

Für die Geschichte der drei ersten Könige aus dem Hause Saßi möchte wohl Hasan Rûmlu's 'Ahsanul-Tawârih (hat auch andere Titel, vgl. Dorn, *ind. as.* III, 725—34 No. 55. V, 249 No. 90) die passendste Basis abgeben; zur Controlle und Ergänzung sind für Isma'il I. der betr. Theil von Chwândamir's *Habibul-siar* und das im Petersb. Catal. p. 290, jedenfalls fûlschlich, dem bekannten Dichter Bihâ'i zugeschriebene *Shahanshahnâma*, für Tahmâsp I. Budaq von Qazwin, Chwarshâh b. Qubâdu'l-Husain's *Târich-i Bâi Nizâmshâh* und die in letzterem benutzten (vgl. Rien p. 107—8) autobiographischen Aufzeichnungen *Shâh Tahmâsp's* selbst, falls diese in der bibl. Spreng. p. 14 No. 205 angeführten „Autobiography of Shah Tahmâsp“ wirklich vorliegen, endlich für diese ganze Partie Gaffari's *Gâhânârâ* und allenfalls Jahjâ Qazwini herbeizuziehen. Chudâbanda's Geschichte, sowie diejenige 'Abbâs I. wird wohl am besten aus Iskandar Munshi's Werk geschöpft werden, wenn nicht die Darstellung des von Rien p. 184—85 erwähnten Gâthiul-din Muhammad von Jazd sich bei näherer Untersuchung als die glaubwürdigere erweist; daneben gibt es noch manche Specialwerke über einzelne Abschnitte aus 'Abbâs I. thätensreichem Leben, wie die von de Sacy Journ. *as.* V, 1824. p. 89 als in der Pariser Kgl. Bibl. befindlich genannte Geschichte der Eroberung Chirâsân's. Die Regierung Saßi's (I.) hat eine ausführliche Darstellung gefunden in einem Werke, dessen Autorschaft bekanntlich zwischen Iskandar Munshi und Muhammad Ma'ûm schwankt, wenn es sich hier überhaupt nur um ein Werk handelt; vgl. Petersb. Catal. p. 291, *Aumet Pers.* HSS, S. 80, Dorn in *Mém. de l'acad. de St. Pé.* 1876 p. 26; ich hoffe diese Frage bald in einem besonderen Aufsätze behandeln zu können, wenn die Confrontation der HSS. von Petersburg, München und Leiden mir ermöglicht wird. Den Anfang seiner Regierung hat der auch sonst bekannte Husain Tafrîshi in einer kleinen Monographie behandelt (Flügel, *Wien. Cat.* I, 260). 'Abbâs II. hat zwei specielle Geschichtsschreiber gefunden: Wall Qull Sâmân in seinen *Qissas-i Châqân* (Rien 190—91) und Tahîr Wahîd in seinem stilistisch hoch gefeierten *Târich-i 'Abbâs-i tâl*. In die drei letztgenannten Regierungen zusammen gehört Bigân's Biographie Rustam Chân's (Rien 188—89).

Für die letzten Zeiten beginnt der Strom einheimischer Geschichtsschreibung zu versiegen: wir sehen uns mehr und mehr auf allgemeine, compendiose Werke angewiesen, unter welchen Muhammad Mirak's *Rijâzu'l-Firdaus* (vgl. Morley 129—32) eine hervorragende Stelle einnehmen; dazu gesellen sich 'Abu'l-hasan's

¹⁾ Von den *Futûhât-i Jamîni*, welche Erdmann *Zeitschr.* 16, 180 mit 'Uthb's bekanntem Werke verwechselt, vgl. *abd.* 180. 89. 90, scheint in europ. Bibliotheken ein Ex. nicht zu existiren.

von Qazwin: Fawā'id-i Šafawīyah und für den letzten Ausläufer der Šafawī, die Āl-i Dāndī, Muḥ. Ḥāšim's Werk (Rien 191—92). Freilich scheinen hierher noch die Zeitschr. V, 278 aus der Wetzstein'schen Sammlung angeführte „Nonpersische Geschichte“ seit dem Ende der Šafawī bis zum Tode Āḡraf Chān's und die bibl. Spreng. p. 14 No. 204 verzeichnete „Hist. of Tahmāsp and his predecessors by Mohd Mahdiy“ zu gehören; allein ersteres fürcht' ich, hängt irgendwie mit Krusinski's unter dem Titel tārich-i sajjāh ins Türkische übersetzten Arbeit zusammen; was letzteres anlangt, so halte ich mich, da nicht angegeben ist ob Tahmāsp I oder II, mir das Buch aber noch nicht zu Gesicht gekommen, einstweilen für berechtigt an Tahmāsp II. zu denken und eine Verwechslung mit des bekannten Muḥsī's tārich-i Nādirī (Gahānkūšā) oder desselben Autor's Durrah für möglich zu erachten.

Einige Stadtgeschichten und 'Inšā's schliessen den Reigen der prosaischen Quellschriftsteller; es folgen die Dichter, vor allen für Isma'īl I. und Tahmāsp I. die schon von Früher nach Gebühr gewürdigte Chronogrammsammlung 'Ahlī's von Šīrāz; dann die Epiker: für Isma'īl I. Ḥāfi's Šāhmāma (äusserst selten, weil unvollendet), Qāsimī für Isma'īl I. und Tahmāsp I., Šānī Taqī für 'Abbās I. (Sprenger, cat. of the King of Oudh p. 564; von den Werken Kamālī's, Šarīf Kāšif's und Raft Wā'iz's ebd. p. 44. 91. und 114 scheinen keine Copieen sich erhalten zu haben), für Šāh (I.) das in Cat. Hafn. von Mehren s. n. CXXXI angeführte Šāhānšāhmāma. Für all' diese Reimereien gilt durchaus das von Sprenger Zeitschr. 24, 238 Bemerkte. Es mögen in englischen Bibliotheken, sowie in Paris und vielleicht auch in Italien noch mehr derartige Sachen sich finden; sie sind mir nicht bekannt geworden. Ohne der Dīwāne zeitgenössischer Dichter (die ich jedoch so weit ich ihrer habhaft werden kann sämmtlich zu durchmustern gewillt bin) weiter zu gedenken, hebe ich noch die Tağkirats hervor, unter denen ausser 'Alī Ḥāzī's Arbeit besonders Šadiq Bek's Mağma'ul-ahwāṣṣ für meinen Zweck von grösster Wichtigkeit ist; vgl. Pertsch, die Türk. HSS. zu Gotha S. 139, wo jedoch die Angabe, das Werk behandle nur die Dichter unter 'Abbās II., unrichtig ist, wie aus dem Verzeichniss der Dichter erhellt¹⁾.

1) Ob das 'Abbānāma Šadiq's, aus welchem in dessen Mağma' (s. Pertsch s. n. O.) und im Bahār-i 'aṣm (bei Vail s. v. ذریعہ II 446 h) Mağawirverse angeführt sind; ein episches Gedicht oder ein mit Versen vermishtes Prosa-
werk war, weiss ich jetzt nicht zu sagen. War dies etwa die von Riāz Qul
in seinem Raḡḡat-ul-ḡalī-i Nā'iri benutzte „histoire du Sefwy de Mirza Sadik
Isfahany, Bibliothécaire de Chah Abbas“, s. Relation de l'amb au Kharezm de
Riaz Quly Khan iz. et ann. p. Schefer, letz. XX? Šadiq Beg war Bibliothekar
'Abbās II., vgl. Fakir Nusrabadi im Bahār-i 'aṣm bei Vail s. v. کتاب,
II 195 z. Letztlich im Atschkādah erwähnt Jones Werk Šadiq's gar nicht.

Dies sind die hauptsächlichsten ¹⁾ persischen Quellen; dass ich die schon von Hammer benutzten türkischen sämmtlich selbst verglichen werde, versteht sich ebenso von selbst wie umfassende Aushente der mittelasiatischen Autoren (möchte es Herrn St. R. v. Weljaminev-Zernow doch endlich gefallen, das 'Abdulhannan an's Licht treten zu lassen!), der muhammadianisch-indischen, armenischen, georgischen, sowie der europäischen (Reise-) Litteratur und der Numismatik.

So mein Plan; ob es mir gelingen wird, ihn in dieser Weise auszuführen liegt in Gottes Hand; allein angesichts meiner unendlich schwierigen Lage wage ich es kaum zu hoffen. Um derartige Arbeiten glücklich zum Ziele führen zu können, bedarf's entweder sehr günstiger äusserer Verhältnisse oder der theilnehmenden Unterstützung von Seiten glücklicherer Fachgenossen. Jene hat mir mein Geschick versagt; auf diese zu zählen verbietet mir beinahe meine durch Lebens- und Bildungsgang geschaffene Isolirtheit. Von früher Jugend braunte ich vor Verlangen nach gründlicher Kenntniss des Orients, seiner Litteratur und Geschichte; aber durch meine Verhältnisse ward ich gezwungen mich dem Studium der altclassischen Philologie an einer kleinen süddeutschen Universität zu widmen, welche sich des heutzutage selten gewordenen Vorzugs, einen Lehrstuhl für orientalische Sprachen nicht zu besitzen, rühmen darf; hässliches Unglück gestattete mir nicht, wie ich geglaubt hatte hoffen zu dürfen, nach Beendigung meiner Universitätsstudien noch einige Zeit lang unter der Leitung bewährter Meister mit den morgenländischen Sprachen mich zu beschäftigen; es braunte mich an einen Ort der mir für diese Studien so gut wie keine Hilfsmittel bot, in eine Stellung die jenen Mangel aus eigenen Mitteln zu ersetzen mir nur sehr ungenügend erlaubte. Wenn ich trotzdem, ohne Lehrer und ohne hinlänglichen litterarischen Apparat, den Wunsch meines Lebens zu erreichen mich bestrahlte, wenn unter dem Druck stets sich steigenden Misgeschicks mein Muth nicht wankte, so war's die Hoffnung, die mich aufrecht hielt, der feste Glaube an die Möglichkeit, durch selbständige Forschung der Wissenschaft mich dereinst nützlich zu erweisen. Aber schon mein erster in dieser Hinsicht unternommener Versuch droht an den oben berührten Klippen zu scheitern. Vor allem — abgesehen von Factoren welche vom Willen des Menschen nicht abhängen — bin ich in der grössten Sorge darüber, ob ich Zutritt zu einer ganzen Reihe der wichtigsten Quellen je erlangen werde. Von den Bibliotheken des europäischen Continents hoffe ich die betr. HSS. zur Benutzung hierher zu erhalten, freilich unter ziemlich empfindlichen Einschränkungen; aber ich bin nicht verwöhnt. Anders

1) Volkabächer, wie das *Jatunāma-i Šāh 'Abbās* in der Chanykov'schen Sammlung Mss. no. V. 246 No. 44 wären gewiss auch nicht unrichtig für die Culturgeschichte jener Zeit.

verhält sich's mit England. An eine Reise dorthin ist für mich nicht zu denken; von der Roy. Asiatic Society etwas geliehen zu bekommen gibt's für mich auch keine Möglichkeit; das British Museum aber wird nach den neuesten Erfahrungen schwerlich mehr Lust haben das Risiko auswärtiger Verleihung zu übernehmen, und gält' es auch nur die Verleihung an eine auswärtige Bibliothek. Das East India House und die Bodleiana, beide früher wenigstens ihrer Liberalität halber bekannt, kommen für mich hier insofern nicht in Betracht, als ein gedruckter Catalog der persischen MSS. des ersteren bis jetzt gar nicht, der letzteren bei Uri nur ganz ungenügend vorliegt, ich deshalb auch nicht wüsste was ich, falls überhaupt etwas verschickt wird, verlangen könnte. In Palmer's Verzeichnissen der Sammlungen des Trinity und King's College zu Cambridge aber erinnere ich mich nicht für meine Zwecke etwas erhebliches gefunden zu haben ausser etwa King's College 238 (cat. p. 16) eine veräusserte Geschichte Šāh Isma'īl's, jedenfalls Qāsim's von Qānābād Werk. So bleibt mir für den Augenblick nur eine Hoffnung: die, durch Ihre Freundlichkeit zu erfahren, ob hier überhaupt etwas zu machen ist; dann, welches der geeignetste Ort, beziehungsweise die geeignetste Persönlichkeit in England ist, mit einem Gesuche anzuklopfen. Ohne die in England befindlichen Quellen benutzt zu haben, könnte ich meine Arbeit nimmermehr vollenden; die des British Museum allein sind gradezu unentbehrlich.

Nun aber ist diese Arbeit, selbst wenn jene ersten Schwierigkeiten sämtlich hinwegzuräumen glückte, bestenfalls erst in einer Reihe von Jahren fertig zu bringen; ich kann daher von dem Wunsche nicht loskommen, zuerst irgend einen Schriftsteller aus dem bezügl. Litteraturkreise zu veröffentlichen; ich würde bei der Ausgabe einen gesäuberten Text, eine sorgfältige Uebersetzung, Einleitung und Commentar bieten, in welsch letzterem ich mit umfänglicher Herbeiziehung der Litteratur alle sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten behandeln, die Methode meiner Arbeit darlegen und an einem Specimen zeigen könnte, was ich für Kritik und Darstellung jener Geschichtsepoche zu leisten gesonnen und im Stande sei. Allein das für eine solche Publication geeignete Werk zu finden ist nicht leicht. Auszüge, wenn nicht eine Reihe derselben zu einem einseitlichen Ganzen vereinigt wird, wie z. B. im IV. Bd. von Dorn's „Quellen etc.“ sind mir unsympathisch, die wirklich bedeutenden Schriftwerke, wie z. B. Iskandar Munā, Hasan Rāmū n. a. zu umfangreich; so dachte ich bald an Tāhīr Wahīd, dessen in Wien befindlicher Dīwān (Fl. I. 699 sq., von Flügel dort nicht mit Sicherheit bestimmt) und in Leiden vorhanden, in Lakhnō lithographirter Inšā mir Gelegenheit gegeben hätten, mit einer Ausgabe des freilich nur formell geschätzten Tārīkh dieses berühmten Stilisten (vgl. Critical essay on various MSS. works, ar. & pers. Transl. by J. C. p. 28—29, auch im

Petersb. Cat. angef., Haft 'Asmân p. 13—14) eine eingehende quellenmässige Schilderung der zeitgenössischen Litteratur¹⁾ zu verbinden, dann an Blġân's Biographie Rustam Chân's, an Sâh Tahmâsp' Autobiographie, aus der türkischen Litteratur an 'All's Nuzratnâma und Şâdiq's Tadhkirat, welah' letzteres zu wählen ich schwerlich anstehn würde, wenn mir noch eine andere HS. desselben ausser der Gothaer bekannt oder es rathlich wäre, ein derartiges anthologisches Werk nach einer einzigen HS. zu veröffentlichen, während auf die Originalwerke der behandelten Dichter nur in den seltensten Fällen zurückzugehen möglich ist. Hier wenn irgendwo wäre von Ihrer überlegenen Einsicht einem gütigen Rath zu erhalten für mich von unschätzbarem Werthe.

In der Hoffnung durch meine Mittheilungen Ihre Geduld nicht allzusehr ermüdet und einiges Interesse für meine Pläne bei Ihnen erregt zu haben verbleibe ich

Carlsruhe, Mai 1881.

hochachtungsvoll

Ihr ergebener

Dr. F. Tausel.

Assistent der Gr. Hof- und Landesbibliothek

Zu Nâsir Chusran's Rušanânâma.

In Text u. Uebers. v. Prof. Dr. Ethé.

I.

Zeitschrift der DMG. Bd. 33. 644—666.

S. 652 V. 15 خواب و خوردی schreibe خواب خوردی: du bist nicht nur des Schlafens und Essens wegen da. Die Verbindung dieser beiden Begriffe in solchem Zusammenhang ist eine stehende, vgl. Rušanân V. 336, 345, 346.

V. 22 آراست بر mir verdächtig, da بر einen vernünftigen Bezug nicht hat. Wäre nicht آراستن in der hier geforderten Bedeutung fast typisch und hätte ich für die von Vull. I 25-b aus dem Barhân angeführte causative Bedeutung von آراستین grade

1) Bekanntlich ist grade diese Periode der neupersischen Litteratur, obwohl durchaus das Stempel des unanhaltenden vorwärtsschreitenden Verfalls an sich tragend, insofern nicht ohne Bedeutung, weil in ihr die Hittische Theologie, deren Ausbildung zur officiellen Dogmatik und Jurisprudenz mit Tahmâsp I. begann, mit Muhammad Bâqir den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichte.

ein sicheres Beispiel zur Hand, so würde ich آرامت vorschlagen: ich will dir einen Ruheplatz bereiten auf einer Rosenflur . . .

S. 653 V. 28. او sehr. و, vgl. das erste Miṣra' des folg. Baît.

S. 655 V. 46 a. üba. eine Versuchung für den Menschen ist seine Zunge; vgl. den zweiten Halbvers und V. 48, wo es ausdrücklich heisst, dass gut reden nützlich und niemals schädlich sei.

S. 657 V. 69. رنجی, 'solch ein Leid', d. h. das Gedeihen des Thoren. Vielmehr ganz allgemein: 'ein Leid'.

V. 72. Jedanfalls unrichtig übersetzt; den wahren Sinn vermöchte ich jedoch auch nicht mit Sicherheit anzugeben. Vielleicht: Wenn der Thor Entsagung übt ist das (bloss) Dunkel, d. h. er thut es ohne volle Einsicht in den moralischen Werth seines Thuns; vom Weisen kommt Demuth, bei Ihm ist Barmherzigkeit. Oder: Kasteit sich der Thor, bleibt bei ihm Dunkel; erniedrigt sich der Weise, wird ihm Barmherzigkeit.

V. 73. اندیش بولین dem Nachdenken Raum geben (nicht: der Vorsicht).

S. 658 V. 86. از جز بحق دلری sehr. دلری: hoffst du auf etwas anderes als auf Gott. Der gewöhnliche Sprachgebrauch forderte: از جز ر حق دلری, doch wird امید auch mit به construiert, vgl. Facht's Wis d Râmân (ed. Calc.) p. ۳ Z. 9 u. ۶. Z. 8; und sonst.

S. 660 V. 106 b üba.: Thu's nicht aus Heuchelei, thu's um Gottes willen (از بهر خدا = از بهر حق) oder از بهر بدان.

V. 109. مردی sehr. مرد.

S. 662 V. 124 b: du du nicht in der Thoren Chronik bleiben, d. h. kein dankbares Gedächtniss gewinnen, keinen Dank erndten wirst.

S. 665 V. 158. بینوش sehr. بینوش (Druckf.).

II.

Zeitschrift der DMG 34, 435—64.

S. 429 V. 171 b ist wohl st. بیرونست aus I بیرونست aufzunehmen. Das و von L zw. حد und قیاس ist blosser Dittogr. von د.

S. 431 V. 180. Schr. mit L und I از چه چون, streiche die Isäfat nach یا یافته und übers.: Was redest du Ketzerei und

nennst seine Einheit, da du weder von Anfang noch Ende Kunde hast? Daran schliesst sich dann im folg. V. 181 بدین مبدء خرد — چرا خوانی. Vgl. noch V. 186 b.

V. 186 wohl aus l. و نشو و نما را aufzunehmen. روح scheint aus V. 176 interpolirt; die Spur davon hat sich in f: دروچ و نما را erhalten.

S. 432 V. 188. Dram tauf't ihn u. s. w. „Dram“ steht nicht im Text. درجا ist hier wie oft, nicht nur bei Firdausi, sondern auch bei andern älteren Dichtern = در: das Pronominalsuffix in عباد steht dazu im Verhältniss des عبد.

S. 436 V. 214 und Anm. 1, vgl. 622 Anm. 4. 631 Anm. 7. 635 Anm. 2. 640 Anm. 3 legt Ethé der durch den Reim geforderten Aussprache zu grosse Bedeutung bei. Für mich beweisen all' diese Thatsachen nicht etwa, dass Nâsir Chusrau mit seinen Landsleuten die betr. Buchstaben oder Wörter im täglichen Leben anders ausgesprochen habe als andere Irânier, sondern bloss, dass er es mit der Versification nicht eben genau nahm. Analoge Erscheinungen finden sich bei den meisten alten Dichtern, während sie selbst bei den mittelmässigsten Dichterlingen neuerer Zeit (ich rede natürlich nicht von persisch schreibenden Türken oder Indern) ziemlich selten anzutreffen sind. Am seltensten freilich erlauben sich derartige Lizenzen die Dichter von Irâq und Fârs; häufiger die aus Churâsân, am häufigsten vielleicht der formell überhaupt nicht sehr correcte Farîdu'd-dîn 'Attâr aus Nêšâpûr, der z. B. in seinem Pandn. p. p. de Sacy p. 31 auch den von Ethé

p. 631 Anm. 7 hervorgehobenen Reim زنده : ایمن hat; (vgl. Ethé p. 635 Anm.) sagt nicht nur Farîdu'd-dîn (z. B. Pandn. p. 31) mit Genossen, sondern selbst der an Formvollendung den grossen Dichtern aus Fârs fast ebenbürtige Gâml. Doch von churâsânischen Dichtern will ich jetzt nicht weiter reden; ich ziehe es vor meine ferneren Helege einem Dichter zu entnehmen, der ein Zeitgenosse Nâsir Chusrau's, dabei aber durch seinen Geburtsort von diesem zu weit getrennt ist, als dass die durch den Reim bedingte unregelmässige Aussprache gewisser Wörter auf gemeinsame dialektische Besonderheiten könnte zurückgeführt werden: ich meine Fachrî (Fachrû'd-dîn) aus Gurgân. In dessen Maqnuwi

Wis ô Bâmlu finden sich u. a. folgende Reime: آخسته : دانسته, جستم : بستم, بُرِه : بُرِه, بَندِه : بُندِه, بُستان : بُستان.

aus dem Reim bei persischen Dichtern etwas für die Aussprache gewisser Wörter beweisen zu wollen; vgl. darüber die verständigen Bemerkungen C. Salemann's in seinem *Cetwerostichia Chakani*. St. Pb. 1875 (Wwed. p. 30—31); nur gänzliche Unkenntniß der hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten konnte demnach Hrn. Bacher (Nizâm's Leben und Werke S. 30 Anm. 6) veranlassen, gestützt auf einige Verse Nizâm's so zuversichtlich die Aussprache *Achštan* st. *Achštân* zu fordern.

Der Vollständigkeit halber mag man noch zwei Stellen den von Ethé gesammelten beifügen, wo —ش : —ش im Radif steht: *Rušanân*. V. 104: بدایش : مدانش und *Sa'âdatn*. V. 103: رامش : دانش vgl. Fachrl p. v Z. 11 دانش, wo Grammatik und Sinn verbieten an die Abstractbildung رامش zu denken.

S. 437 Anm. 3 Z. 5 u. تو schr. او.

S. 438 V. 225 unklar; nach Ethé's Uebersetzung müsste ۱ nach خوشی stehen. Es ist wohl mit Benutzung von ۱ zu lesen: ز آخشيجان formten sich zusammen aus den 4 Elementen.

S. 440 V. 237 b in der Uebersetzung ganz nugenügend wiedergegeben. Das *Misra'* heisst: Im vierten Mond bildete die Sonne seine Gestalt. Damit stimmt das folgende Bait (238): Nachdem die Sonne dem Embryo Form verliehen, gewinnt dieser auch die Fähigkeit sich zu bewegen.

V. 241. Schr. im ersten Halbvers بدن st. برآن, im zweiten حاش st. جایش und übers.: In diesem engen Kerker wird allmählich (کشاکش) sein Zustand zwischen Wasser und Blut schön, d. h. er entwickelt sich aus einem formlosen Keim zum wohlausgebildeten Menschen. Grade im Gegensatz der sich immer gleich bleibenden Unerfreulichkeit des Orts (زندان تنگ) und der stufenweise fortschreitenden Entwicklung des jungen Menschenwesens liegt die Pointe der Stelle ۱).

d. h. wenn wir dem König nicht belügen, braucht er sein Auge nicht auf unser Antlitz zu heften.

1) So ist z. B. nach Fachrl p. ۳۱۱ Z. ۷ u. das alburno حاش in حاش zu verwechseln, vgl. ۳۱۰ Z. ۱۱.

S. 444 Ann. sehr. رای زرین st. رای زرین vgl. Zeitschr. 34, 395 Z. 12.

S. 445 V. 271 ist die (schon durch Ethé verbesserte) La. von I. *ایدر* aufzunehmen. El's Erklärung der andern La. ist zu künstlich. Sie nöthigt zur Annahme einer doppelten Bedeutung des *یارِ شستن* heimkehren: 1) aus diesem Leben in's Jenseits wandern, 2) von der Prüfung vor Gottes Throne abtreten. Aber nur erstere ist hier zulässig: sie bildet den Inhalt des Capitels. Ein bischen unnöthige Wiederholung darf uns bei einem so geschwätzigten Dichter wie Nâsir Chusrau nicht befremden; im vorliegenden Gedicht wird uns noch ganz anderes geboten. — Auch das Ann. 4 zu V. 274 (*اعتقد*) bemerkt leidet an einer gewissen Gesuchtheit.

S. 448 V. 288 ist der zweite Halbvers viell. zu schreiben:
 دلست را از مرغانی زو تمامست.

V. 290. heillos zerrüttet. Der Herausgeber hat hier wie schon oben S. 447 (V. 287) die bei schweren Verderbnissen unabweisbare Pflicht, sämtliche Varianten mitzutheilen, leider versäumt. So ist es auch nicht möglich, seine „Combination“ nach Gebühr zu würdigen. — V. 290 ist im ersten Mişra' das *نیرت* von G jedenfalls in *نیرت* zu verwandeln und dies in den Text aufzunehmen. Schwerer ist das zweite Mişra' zu heilen. Die La. von I. scheint dem Richtigen näher zu stehen: wie V. 289 nur angenehme Geruchsempfindung durch die Rose, so ist auch hier wohl nur angenehme Tastempfindung durch Weichheit und Glätte erwähnt, also *نوشتی* zu streichen. Vielleicht ist *بیامد* in *بیاید* oder *بیآرد* zu verwandeln und das ganze Bait demnach so zu schreiben: *بذوق و لمس نیرت حسست بهیره*. — Möglicherweise aber bergen auch die uns vorenthaltenen Varr. von G und L etwas Brauchbares.

S. 449 V. 296 *کآن و رای* viell. *کآن و رای*.

S. 450 V. 308 *آنکه خامند* sehr. mit L. *خامند*.

S. 451 V. 312 *اگر تو چشم خود را* sehr. mit L. und I. *اگر چشم خود را*.

S. 457 V. 360 u. Anm. 3) schwerlich richtig übers. und erklärt. Der erste Halbvers ist etwas sonderbar ausgedrückt — wie er im Text steht ist er wohl als Frage zu fassen: sollte Einer dir der Mitwisser deines Geheimnisses werden? —, der zweite heisst: wer wäre wohl besser als du selbst dein Vertrauter?

S. 458 V. 363 liegt durchaus kein Indicium vor, dass die Abschreiber von L und G den Text missverstanden. Dass و im ersten Miṣra' in L fehlt ist ja eine allbekannte rein orthographische Bequemlichkeit. Das و, welches G auch im zweiten Miṣra' hat, ist metrisch allerdings unzulässig, dem Sinn nach dagegen eher besser: بريدن steht dann natürlich intransitiv wie V. 394. 451 (nach L), Sa'âdatn. V. 40. Die La. von L endlich, بريدن st. بريدن ist entschieden eleganter, vgl. V. 447; doch findet sich der Infinitiv auch V. 394.

S. 461 V. 384 ohne Reim. Schr. im ersten Halbvers رقيب بوم st. رقيب بوم, im zweiten ويرانه mit I st. ويرانى.

S. 464 V. 407. Der zweite Halbvers heisst wohl: Wie sollte einer den Feind Freund nennen?

III.

Zeitschrift der DMG 34, 617—642.

S. 618 V. 416. Denn Spott u. s. w. „Denn“ ganz unpassend. Es handelt sich um دروغ, دروغ, دروغ. — فحش und دروغ wurden V. 415 abgehandelt, kommt nun noch دروغ V. 416. Also: „Und“ oder „Aber“.

V. 418 genauer: Das Wort welches dem Verstande zum Ruhme gereicht wird zu schwerem Schimpf, wenn du Scherzworte oder Zoten sprichst.

S. 619 V. 423. Der zweite Halbvers bedeutet: Hunde sind schlechtgeartet und schamlos (für Menschen ziemt sich solches Wesen nicht).

S. 620 V. 432. جوهرى تو schr. جوهرى تو, was dann mit جوهرى تو meint. „Accidens ist der Körper, jene Seele aber deine Substanz“. — Uebrigens, was Ethé nicht bemerkt zu haben scheint, sind V. 432, 433 schon oben S. 446 zwischen 280 und 281 aus L und I angeführt, freilich in etwas verwahrloster Gestalt; sie passen dort weit besser in den Zusammenhang und sind hier mit L und I wegzulassen. — V. 433 ist falsch übersetzt. Er heisst: Wenn die Weisen von zwei Welten sprechen, so suchen (meinen) sie damit nur diese zwei (Leib und Seele).

S. 621 V. 442 schr. mit *ل* *چیزی* st. *چندی*: wenn du mit dem Forschen nicht Ernst machst. Nur so ist der Zusammenhang mit dem folgenden Bait hergestellt.

S. 622 Z. 7 und 8 schr. mit *ل* und *ل* *خرد* st. *خود* und str. das Tašdid von *س*.

S. 624 V. 459 wohl *و* im zweiten Halbvers mit *ل* zu streichen, *کنی* als Frage (oder vielmehr hypothetisch) zu fassen: bist du König, dann (kriegt sich, oder: dann nimm) die juwelenbesetzte Krone.

V. 461 schr. *کنجشکان* st. *کنجشکان*, *طعمه* st. *طعمه*.

V. 469 wohl La. von *ل* aufzunehmen.

S. 626 V. 475 *مکنڈار* l. *مکنڈار* (Druckf.). Uebrigens heisst das *Misra'*: lass nichts im Herzen von beiden Welten, was deutlicher in *ل*: lass dein Herz an nichts von beiden Welten (haften).

S. 627 V. 478. Das zweite Hemistich blosser Ausführung des ersten (*کار نابوده*), was etwa alles dir morgen noch geschehen werde; also „Wer weiss“ nicht zu gebrauchen.

S. 628 V. 488. Der zweite Halbvers vom Uebers. seltsam missverstanden. Er heisst: Wisse, sie sind der Scheitel eines Herrschers, d. h. aus dem vermoderten Schädel eines Herrschers geknetet.

S. 629 V. 494. Wohl La. von *ل* aufzun. Es handelt sich in diesem Cap. nicht um Freiheit von irdischen Banden (denn nur diese könnte *بند* in solchem Zusammenhang bedeuten), sondern von unnöthigem Kummer. — Die Capitelüberschrift ist demnach keineswegs sehr bezeichnend.

S. 630 V. 502 schr. mit *ل* *بردی* st. *بردی*.

S. 631 Anm. 4. *ل* *ملکت ارمین* l. *ملکت ارمین*.

S. 632 V. 511 *نرقه* schr. *نرقه*.

V. 513 schwerlich richtig übersetzt. *میره* ist hier wohl im Sinne von *خر میره* (vgl. V. 522) gebraucht, eine durch das nebenstehende *خر* veranlasste rhetorische Figur. Der Sinn ist: da (nämlich wenn armselige Tröpfe die Grossen ansingen) hängt Einer (کسی) Glasperlen an des Esels Hals.

V. 514. Der zweite Halbvers ohne Metrum. Schr. قیانت

جہانت بیدید et قیانت بیدید od. قتیہ.

S. 633 V. 519 vgl. Anm. 4. Vom Uebers. mißverstanden. Das Baît heisst: Du bist nicht wie diese Dichterlinge mit ihrem thörichten Geschwätz, dass du selbst die Hand mit dem Wasser deines Antlitzes waschen, d. h. selbst deine Ehre wegschütten, vernichten solltest.

S. 634 V. 527. چشم ل چشم (Druckf.).

S. 635 V. 532 viell. st. کُتید zu schreiben کُتید, vgl. V. 367.

370. — Es ist jedoch, beiläufig bemerkt, nicht richtig, dass der in L. vor 534 stehende Vers den nämlichen Gedanken ausdrückt wie 535. Er heisst; als meine Seele mit ihnen bekannt wurde, war's als ob die Vergänglichkeit aus meinem Haupt entschwunden.

S. 637 V. 546 viell. mit Benutzung von L. zu schreiben: بریشان چوں کُمارم. — Jedenfalls ist ایشان lobhaft aus der Seele des in Nachdenken versunkenen Dichters herausgesprochen: Wie soll ich ihnen (den Menschen) diese Gedanken übermachen?

V. 550 schr. mit L. und I در دل st. دل.

S. 642 V. 574. امید وارم schr. امیدوارم.

Aus vorstehenden Bemerkungen erhellt wohl zur Genüge meine Ansicht betreffs der Textüberlieferung und speciell der doppelten Redaction des Rükanâlnama (vgl. ZDMG. 33, 649—50). Ich halte Prof. Ethé's diessbezügliche Hypothese für ganz unerwiesen. Er selbst war nicht im Stande mit Hülfe des Gotharus einen einigermaßen genügenden Text herzustellen, sondern sah sich in zahlreichen Fällen gezwungen, den Lm. der beiden andern HSS. den Vorzug zu geben; ich glaubte hierin noch entschiedener vorgehn zu müssen, obwohl ich die Musse nicht hatte diese Frage, zumal hinsichtlich der höheren Kritik, bis in all' ihre Einzelheiten zu verfolgen; um solches mit Aussicht auf lohnenden Erfolg thun zu können hätte es wiederholter eindringlicher Lectüre des Gedichts bedurft. So viel steht fest: die Gothar. HS. bietet nicht einen Text, der zur Grundlage einer Ausgabe gemacht werden dürfte wenn bessere Zeugen vorliegen, dazu ist sie im Einzelnen zu fehlerhaft; sie bietet auch den beiden andern HSS. gegenüber keinen selbständigen, einheitlichen Text, sondern unterscheidet sich von diesen eben nur so, wie Mitglieder zwei verschiedener Handschriftenklassen (— G repräsentirt eine Familie, L und I stammen von zwei selbständigen Abschriften eines Mitglieds der [oder einer]

andern Familie her); das Variiren der Verszahl in den einzelnen HSS. beruht auf dem nämlichen Umstande wie die gleiche Erscheinung bei fast allen persischen Dichtern¹⁾, auf der von bedeutender Anlage zur poetischen Ausdrucksweise getragenen Gewissenlosigkeit persischer Abschreiber, welche in diesem Punkte mit den stupiden Copisten altclassischer Schriftwerke nicht verwechselt werden dürfen. Uebrigens bietet G auch hierin keineswegs stets das Bessere, wie ich schon oben gelegentlich bemerkte und wie es leicht wäre noch an gar manchen Stellen zu beweisen. Einen Vorzug besitzt der Gothicus unstreitig: ich meine die bessere Versordnung im Anfange des Gedichts; dass jedoch die in den andern HSS. sich findende üble Folge der Verse in jene durch ein Malheur, welches dem Archetypus dieser HS.-Classse passirte und dessen Blätter namentlich im Anfang in mehr als einer Hinsicht zerrüttete, erst hineingekommen, nicht aber vom Dichter herrührt, beweist, um von gewissen, gar nicht unwichtigen, äusseren Momenten zu schweigen, die zum Theil ganz sinnlose Verworrenheit der Gedanken, welche so einem vernünftigen Menschen, und wär' er auch kein klarerer Kopf als Nâsir Chusrau, nicht zugebraut werden darf. Es bleibt nun noch die in G allein sich findende Einleitung: sie mag in den übrigen HSS. durch den gleichen Zufall, der die ersten Blätter in Unordnung brachte, verloren gegangen sein; doch gestah' ich, von derselben bei der ersten Lectüre den Eindruck eines nicht sehr geschickt gemachten Canto's erhalten zu haben, denn ich erinnerte mich die meisten Gedanken derselben, zum Theil an passenderem Ort und in besser gefügter Rede, zum Theil aber auch fast mit den nämlichen Worten schon anderswo gelesen zu haben. Doch darauf will ich hier nicht näher eingehn, so wenig als auf das Datum des Gedichts und die Textbehandlung an der entscheidenden Stelle (Bd. 34, S. 638); ich bemerke nur noch eins: ich habe noch wenig persische Dichtwerke mit Beziehung eines wenn auch noch so wenig umfangreichen kritischen Apparats gelesen, welche nicht durch eine ganz auffallende Discrepanz in einzelnen Worten, Anlassung, Zufügung, Umstellung von Versen und Versgruppen u. s. w. den Gedanken an mehrfache Recension von Seiten des Dichters nahe gelegt hätten; wir müssen uns aber hüten, wenn solche nicht ausdrücklich bezeugt ist (und auch dann ist die Sache immer noch zweifelhaft genug), durch voreilige Annahme einer derartigen Möglichkeit unter dem Schein von Methode uns den — bei persischen Dichtern leider einzig möglichen²⁾ — Weg zur Herstellung eines lesbaren Textes

1) Mit den persischen Prosaikern steht es übrigens nicht viel besser; vgl. V. Valladon-Zernof Scheref-Namoh, t. II, préf. p. 8; die dort niedergelegten Ansichten bezüglich der Mittheilung von Varianten kann ich jedoch bei dem dermaligen Stande der morgenländischen Studien nicht durchaus billigen.

2) Wie schon de Sacy mit gewohntem Tact erkannt hat; vgl. Pond-Namoh avert. p. XVI.

durch verständige, von sorgfältiger Beobachtung der individuellen Eigenthümlichkeiten des betz. Autors unterstützte Auswahl aus allen erreichbaren HSS zu versperran. Nâsir Chusrâu aber mag eine zweite Recension seines Rukânâlmâna hinterlassen haben oder nicht: in der Gothaer Handschrift ist dieselbe nicht erhalten; so wenig er auch ein grosser Dichter war, etwas besseres hätte er bei einer mit grösserer Reife des Urtheils* unternommenen Uebersetzung gewiss aus seinem Werke zu machen verstanden, als in G, verglichen mit L und I, vorliegt.

Zu le livre de la félicité, p. Nâsir ed-Dîn b. Khosrâu.
Par E. Fagnan.

Zeitschrift der DMG. 34, 643—674.

S. 659 V. 1 تسلیم و رضا کن schr. تسليم و رضا کن und verb., demnach die Uebers. vgl. Rušan. V. 69.

V. 4. Der zweite Halbvers heisst: benimm dich nicht wie ein Fremder wenn du ein Bekannter bist.

V. 5. جنت و دوزخ schr. جنت دوزخ.

V. 6. Der zweite Halbvers heisst: Er hat dich schliesslich (آخر, nicht آخِر) doch auch zu einer Thätigkeit erschaffen, d. h. ihm zu dienen, vgl. V. 7.

V. 9. Deutlicher: wenn du dich einer Sache rühmen willst, so rühm' dich des Glaubens.

V. 13. نیکي schr. نیکي: Begäbe keine solche That, dass du vor Scham und Reue Schmach tragen müsstest am jüngsten Tage.

V. 17. در کشیدن رسد = کشد, wie öfter کشیدن gebraucht wird.

S. 660. V. 21. حق schr. حق, ebenso V. 26.

V. 27. Das zweite Mîsrâ bedeutet: — ihn am Wege liegen liessst und selbst das Reitthier weiter treibest.

V. 29. Zwischen ساز و برقی ist einzuziehen, viell. auch mit Fagnan (S. 645 not. 2) zwischen ساز und عمر.

V. 32b heisst wohl: denn es (das Gut der Waisen) wird von deiner Habe und deinem Glauben abnehmen, d. h. du wirst ebensoviel an Gut und Glauben verlieren.

V. 36b. چنانست schr. چنانست: ein frohes Gesicht ist Sache der Bewohner des Paradieses.

V. 38. *شَرّ* schr. *شَرّ*.

S. 661 V. 40 ist *خویش* jedenfalls der andern La. *خوش* vorzuziehen. Letztere ist auch metrisch unzulässig. Allerdings scheinen namentlich ältere Dichter *واو معدوله* manchmal als langen Vocal behandelt zu haben, obwohl manche derartige Stellen durch Varianten zweifelhaft werden, an anderen nicht sowohl Länge des Wāw (oder vielmehr des mit selbem verbundenen Vocals) als Tašdid des folgenden Consonanten anzunehmen ist, wie z. B. in den zahlreichen Fällen wo *خویش* reimen; ganz selten sind Beispiele wie *خورند* — bei Nizām im Haft Paikar (s. Erdmann, d. Schöne vom Schlosse V, 198) wo jedoch die meisten HSS., worunter die älteste und beste, *خورند* gehen, vgl. (nun auch aus ganz neuer Zeit eine Beweisstelle anzuführen) *خوران* in Hātif Isfahānī's Targhband Zeitschr. V, 84. Aber, und dies ist der Kernpunkt, es dürften sich wohl schwerlich sichere Stellen aufreiben lassen, wo ein einsilbiges mit Wāw-i ma'dūlah gesprochenes Wort (*خویش*, *خور*, *خود*) mit der ersten Silbe eines folgenden consonantisch anlautenden Wortes einen Craticus, beziehungsweise Dactylus bildete, wie in unserem Verse *با خویش* als Craticus gemessen werden müsste. Bis solche Stellen erbracht sind, dürfen wir demnach ohne weiteres einzelne jener Regel zuwiderlaufende Beispiele als auf Corruptel beruhend von der Hand weisen¹⁾.

V. 41. *بِشَبِّ* schr. *خَس*: sieh' nicht auf Niedrige. Auch *بِشَبِّ* ist mir verdächtig, da nicht abzusehn ist, warum man nur grade des Nachts oder in die Nacht(?) vor Dummköpfen und Lumpen fliehen sollte; ich vermuthete *سَبِّ*.

V. 42. *بِیَمِکْرَانِش* schr. *بِیَمِکْرَانِش*. Uebrigens heisst das Bait: mach' nicht das (d. h. dein) Herz froh durch einen von ihm empfangenen Gewinn, er mag noch so gross sein; tausend von ihm empfangene Vortheile wiegen nicht einen durch ihn erlittenen Nachtheil auf.

V. 44b. Wodurch jedes Herz von dir gekränkt würde. Mit der La. des Chul. weiss ich nichts anzufangen.

1) Ich glaube bemerken zu müssen, dass es mir bis jetzt nicht gelungen ist, J. H. Blochmann's Arbeiten über pers. Prosodie und Metrik zur Einsicht zu erhalten. Vielleicht findet sich dort über diesen Punkt etwas Branchbares.

V. 45 b. Da er dich schliesslich ebenso übel beleumundet wie sich selbst machen wird.

V. 46. *دزد خانه پردار*; F. du voleur qui orne sa maison du produit de ses rapines. So geben allerdings die Wörterbücher die Bedeutung von *خانه پردار*, aber als Beiw. des Diebs heisst es doch wohl: welcher die Häuser leert.

V. 50 b (nach Kh. Ann. 3) *ار نگوی* schr. *ار نگوی*: selbst wenn du deiner Sache sicher bist, ist es besser du schweigst, Viell. anzunehmen.

V. 51 b. *بیایی* schr. *بیایی*.

V. 53. *بشنو* schr. *بشنو*.

V. 55. *کستاج* schr. *کستاج*; st. *بازی*, was zum wenigsten höchst verdächtig ist, viell. zu schr. *ناری* od. *ساری*.

S. 662 V. 61. *مخوامش* schr. *مخوامش*: kränke Niemanden, hätte ihn um Entschuldigung, wenn du es gethan hast¹⁾.

V. 62. Sinne nicht auf Gewaltthat, wenn du deinem Bunde treu bleiben willst (oder: dich durch einen Bund verpflichtet hast): des Hundes Art ist verstellte Freundschaft.

V. 71. Begehre von Niemandem jeden Augenblick Etwas; durch Erwartung erniedrigt sich jeder Edle.

S. 663 V. 79. P. scheint *نیغزاید* st. *بیغزاید*, was der Text hat, gelesen zu haben; letzteres gibt auch einen leidlichen Sinn.

V. 87. *در کرم تاخیر کردن* nicht: se refuser à toute libéralité, sondern: säumen in . . .

V. 88 a. *روزی تو* schr. *روزی تو*, womit nat. 2 p. 648 erledigt ist.

S. 664 V. 92. Nach *لطف* ist *و* einzuschreiben.

V. 94 b. Doch nur: denn jeder, der verwundet, hat böses gethan.

V. 99. *تیمارت* einfach: für dich Sorge trug.

V. 100. *زیرگان* schr. *زیرگان*.

V. 102. *بدرویی* viell. zu schr. *بدروی* od. *بدری* = *بدری*, vgl. 109 *ردان*.

1) Eine ähnliche Ausdrucksweise s. bei Nāhi, Chairjah (p. p. Pavet de Courteille) p. 78 Z. 4.

V. 104. گرداند sehr. گرداند.

S. 665 V. 110. Ganz corrupt. ولی im zweiten Misra' ist nicht Partikel, sondern Substantiv: der heilige, fromme Mann; st. یک sehr. تک. Man könnte etwa vermuthen:

ازیشانند کفاس و کلامیز ولی زین پوری و زان تک کند تیز

In der Handschrift, aus welcher der Pariser Codex gelossen, waren vielleicht die einzelnen Misra' eines Baits nicht neben, sondern unter einander geschrieben und durch einen Zufall verwischt oder sonst unleserlich geworden; der Defect wurde dann vom Copisten wie's eben glückte ersetzt. Nach obiger Conjectur lautete demnach der Vers: zu diesen gehören der Strassenkehrer und der Lehmkueter (Töpfer): der Mann Gottes läuft vor diesem, rennt vor jenem eiligst davon.

V. 112. Wörtl. der Baum der Freundschaft der Unwissenden trägt keine Frucht.

V. 118. بردارد بر سر, er nimmt den Kopf, nicht: lève fièrement la tête; ebenso ist برداشتن gebraucht V. 168. Die Nachstellung des adverbialen بر hätte den Uebersetzer nicht irre führen dürfen.

V. 114. بر سر sehr. بر سر.

V. 118. Im ersten Misra' دریاب ergreife, nicht begreife, im zweiten نه denn, nicht dass.

V. 125. بیش viell. zu sehr. بیشی, doch ist auch ersteres nicht grade sprachwidrig. Uebrigens heisst der Halbv.: magst du auch ein Schwimmer sein, geh' doch über kein Wasser, od. geh' doch nicht über ein Wasser. — هم mit Negation = هیچ, wie V. 123: eine namentlich bei älteren Schriftstellern häufige, in neuerer Zeit bei guten Autoren nur auf einzelne bestimmte Verbindungen beschränkte, sonst mehr dialektisch (wie im mittelasiatischen Persisch) vorkommende Sprechweise, welche manehmal durch die Abschreiber alterirt wurde, wie bei Fachri p. 6 Z. 6 برو در نه نیاید خشم شیطان, wo zu lesen ist هم در نه; so fasst er doch niemals (هم در نه = نه — هم در) gegen ihn satanischen Groll.

V. 127. در sehr. در.

V. 129. کلیم hier „Teppich“, nicht Gewand.

S. 666 V. 133. پیرانمند mir unverständlich. Viell. zu sehr. راز را سخن را, st. دانش کردن = پیرانیدن.

V. 135. Mir nicht recht deutlich. Es ist wohl st. جو im ersten Halbyara zu sehr. چه; was soll der König dich zum Genossen (Gesellschafter) nehmen? Such' deinesgleichen (schr. جنس st. جنس) zur Gesellschaft. — Deun die Pöflichkeitkeiten des Umgangs mit Königen werden dadurch nicht kleiner, dass man aus seinesgleichen noch einen Freund wählt; vielmehr ist überhaupt von jenem abzurathen. vgl. 136—138.

V. 144b. Ungenau übs. Der Halby, heisst: so wirst du dir selbst entrinnen und Gott wahrhaft verehren.

V. 146. ز مستان sehr. زمستان

V. 147: Was weist du, was im Winkel der Schenken ist an Glut und Gram der in stilles Gebet versunkenen Zecher.

S. 667 V. 148b: sind Könige auf dem Thron der Armuth.

V. 149. Nach ده ist doch wohl eine Präposition ausgefallen, obwohl, wie not. 1) bemerkt wird, die Redensart پشت پای زدن correct ist.

V. 151: Du freilich hast nichts gemein mit den Wallern auf Gottes Pfade: dich gelüstet nicht nach Armuth. Der Gegensatz dazu V. 152. — Fagnan hat gar nicht bemerkt, dass dies Capitel nicht bloss dem Preise der Wanderer auf dem Wege Gottes, sondern auch dem Tadel der Weltlichgesinnten gewidmet ist, daher auch sein Missverständniss von V. 147.

V. 153: Der Falschen gibt es viele, die echten Männer in ihrer Mitte; der vielen Nebenbuhler wegen sind sie vor den Freunden verborgen.

V. 156: du hast als Zeichen, dass sich die Rose aus dem Dorn erhebt.

V. 162 fast identisch mit V. 47.

S. 668 V. 169 jedenfalls auszuwerfen. Er ist ein Copistenwitz, ein durch Ueberdruß an der Arbeit erpresster Stossseufzer: Hast du einen gefunden, so sag's; wo nicht so mach's kurz. — Nachher ist die saubere Marginalnote wie so oft in den Text gedrungen; vgl. noch Ruknâln. V. 393 (Zeitschr. 34, 462).

V. 170: Laas' nicht aus Lässigkeit seinen Saum aus der Hand.

V. 171. آزار sehr. آزارى.

V. 174. کش (= کش) sehr. کش.

V. 186. تـم پادشاهى: wenn du ein König bist.

S. 669 V. 188. F's Conjectur سود st. سود gibt, abgesehn von der paläographischen Unwahrscheinlichkeit, keinen Sinn. Wörtlich

heisst der Vers: gib kein Geld ausser gegen Bürgschaft, denn das ist vom Uebel, [auch, oder selbst] unter der Bedingung dass {oder: wenn} du es bald wieder von ihm zurücknimmst. Doch ist die bei dieser Erklärung überflüssliche Ergänzung des so wesentlichen *عم* oder *نيز* eben so unleidlich hart, wie die des positiven Gegensatzes von *مد*, nämlich *بد* im zweiten Miṣra' bei einer andern, allenfalls auch denkbaren. Viell. ist *نستاني* in *بستاني* zu verwandeln und zu übersetzen: gib kein Geld ohne Bürgschaft, unter der Bedingung [nämlich], dass du es nicht bald wieder zurücknimmst, d. h. es müsste denn sein, dass du — zurücknimmest (*يجز كد = بشرط كد — تد*).

In der Ueberschrift des folgenden Capitels ist *بد* noch zu streichen.

V. 190b: Wie sollte er der ewigen Glückseligkeit theilhaftig werden?

V. 194. Aus Mahzan *قحيه* aufzunehmen, überhaupt ist die La. desselben besser.

V. 196. *نادر خور* sehr. *نادر خور* unpassend, auf ungeziemende Weise.

V. 200. Streiche *بر* vor *ثيبي* und sehr. *ثيبي*.

V. 202. *ازوي* sehr. *از دي* was vom gestrigen Tage übrig blieb.

V. 203. Ruhig vor Furcht und Verpflichtung.

S. 670 V. 207. *تا* vor *بمضى* zu wiederholen.

V. 311. *عاقبت* in *خافت* zu verwandeln und demnach der Vers zu übersetzen: Vom Handwerker (Künstler) erwächst unsonst kein Nutzen; vom Ackerbauer fliesst dir etwas zu, ohne dass du dich darum sorgst (zu kümmern brauchst). Die Erklärung im folgenden Baît.

V. 212. Von F. wunderbarlich übersetzt. Der Vers heisst ganz einfach: Die Welt gewinnt heitres Aussehen vom Landmann: durch ihn entsteht da ein Saatsfeld, dort ein Garten (sehr. *كدهى — كدهى* st. *كدهى*).

V. 214. Wohl: Gemächlich nähren sie (d. h. die Behauer der Felder) Schlange und Ameise, ob sie (die Behauer) nun Mensch oder Lastthier seien. — Demnach sind nicht nur die Ackerbauer, sondern auch die Pflugstiere u. s. w. ehrwürdig. — eine recht arische, speciell iranische Vorstellung.

V. 215. *توى* sehr. *توى*.

V. 216 scheint zu heissen: Wenn er nicht die Theuerung des Brotes sucht, kommt keinem der Rang des Ackerbauers zu; d. h. wenn der Ackerbauer kein Kornwucherer ist, überragt er alle an Adel.

S. 671 V. 227. بعددا ohne Frage corrupt. Ich vermute: يعينى لرجد ييميد عوس را; auf diese Stufe zu gelangen steht keinem zu, selbst wenn er zur capella des Fuhrmanns emporzustreben sich vermässe; d. h. Muhammad's Rang erreichen zu wollen darf selbst derjenige nicht wagen, dessen Kühnheit das Sterubild des Wagens nicht zu hoch dünkt. Vgl. V. 272.

V. 235. كُردِيان verdorben. Eine sichere Emendation zu finden ist mir nicht gelungen. Conjecturen bieten sich freilich mehrere dar, so كُديان, wonach der Glaube wie eine Schling(Kürbis-) pflanze am Baume des Wissens sich emporrankte, vgl. Sa'idi's Aphor. u. Sinnged. h. v. Bachor S. 192 vorl. Z. 194 Z. 5 nach der ZDMG. 34, 398 mitgetheilten Verbesserung; oder كُروان, so dass der Glaube ein Slave des Wissens genannt würde, oder كُرموان.

V. 237. بی حیائی Schamlosigkeit, denn der Reim fordert واد معروف.

S. 672 V. 242: so zünde für die Nacht der Selbstentäusserung (denn dies bedeutet تجريد wie auch im folg.) eine Kerze an.

V. 254 ganz missverstanden. Das Bait heisst: Die Welt ist wie ein roth und gelb bemaltes Brett. Es handelt sich um die bunt bemalten Planken eines Schiffs, natürlich eines gescheiterten, auf welchem einer nach dem andern sich fest klammert, bis die Welle alle hinunter reiss (V. 255). — تخته ist also hier nicht tableau, sondern planche.

V. 255. حمورا sehr. حمورا.

V. 256. پس sehr. غرور و nach غرور zu streichen und durch Träfat (غرور) zu ersetzen.

S. 673 V. 260—269. Dies Capital ist in der Pariser HS. ziemlich verwahrlost und ausserdem im Ausdruck keineswegs durchaus klar, so dass es dem Uebersetzer nicht zu verargen ist, wenn seine Arbeit hier sehr ungenügend ausgefallen. Ich gebe im folgenden meine Uebersetzung nach dem von mir verbesserten Text, ohne jedoch für durchgängige Richtigkeit mich verbürgen zu wollen:

(V. 260). Wie unschön ist der Anblick der Grossen: sie sind¹⁾ wie Schafe mit Wolfskrallen (schr. *توسعد چنگِ گرگان* st. *یوسف اندر چنگِ گرگان*); (V. 261) alle eigenwilliger als der verblendete Pharao, wie Nimrod über den Flügel einer Mücke (schr. *پشه* st. *پش*) erzürnt. (V. 262). Wenn der König ihr Erscheinen bei Hofe fordert (bei *کشت* ist *ایشان* oder die entspr. abgekürzte Pronominalform *شان* — zu ergänzen), sieht er eine Heuchlerrotte (schr. *دبو* st. *دیو*) sich gegenüber, (V. 263) die einen [gekrümmt] wie Vipern mit zerquetschtem Kopf [vgl. Fackl p. 75 Z. 6 u.], die andern wie Scorpione mit geknicktem Schwanz. (V. 264). Da keiner (von den Grossen) Recht erteilt, wenn man Recht begehrt, so schwindet des Volkes Herz vor Furcht und Gram. (V. 265). Und wenn sie Audienz erhalten und die Lente erscheinen (eig. vortreten, schr. *پیش* st. *بیش*), was sehn die paar Unklugen? die Hand im Stachel (schr. *تیش* st. *بیش*); d. h. sie müssen ihre Vermessenheit, von ihren ungerechten Beamten ihr Recht gefordert zu haben, ebenso theuer hüssen, wie derjenige welcher seine Faust in einen Stachel (Dolchspitze oder dgl.) schlägt; (V. 266) sie (geht auf das in V. 265 liegende Subject zurück), in deren Augen die Genossen der Hölle, wenn sie ihnen zu Gesichte kämen, geringer erscheinen würden als ein Hund (nicht etwa: als der Hund der Siebenschläfer, obwohl, nach der bekannten Weise morgenländischer Rhetorik, mit unverkennbarer Anspielung auf diesen), (V. 267) so dass sie aus schönem Hochmut ihren (der Siebenschläfer) Gruss nicht erwiderten, ihre Rede der Antwort nicht würdigten, (V. 268) welche mit Mose's Wort sich nicht zufrieden gäben, aus einer jungen Kuh (schr. *کوساله* st. *کوساله*) einen Gott sich schnitzten, (V. 269) welche Jesum schimpflich krouzigten, einen Eselsbuh (mit Hindeutung auf den Esel welchen Jesus geritten) aus niedriger Gesinnung sich kauften.

Ist die im vorstehenden versuchte Interpretation dieses schwierigen Capitels richtig, so ergibt sich von selbst, dass in der Capitul-

1) *شدند* ohne Überlänge, wie Raian. V. 3. 409 (nach G und L, wo Fähr unnötigerweise *پشد* veranlaßt). — Beifügung: diese Vernachlässigung der Überlänge (oder Abschleifung des *dāl* in *-nd*), über welche meines Wissens zuerst Fr. Rückert ZDMG. 10, 220 geredet hat, ist doch häufiger als R. glaubte. Das von ihm angezogene Beispiel aus Häuf scheint mir ungenau zu sein: vielmehr ist es auch in der mir allein zugänglichen Recension Sādi's durch Interpolation ansgemerkt. Dagegen habe ich mir aus andern guten Dichtern Stellen angewerkt, ein paar sogar aus Sādi.

überschrift *و ملوی* nach *ملمت* zu streichen ist, denn gegen die Grossen, welche feig und heuchlerisch nach oben, hochmütig, gewaltthätig und ungerecht nach unten sind, wendet sich hier des Dichters Tadel ausschliesslich.

V. 272—275 nicht ganz klar, von F. sicher missverstanden. —

In V. 272 ist *جو مخلوق* statt *مخلوق* zu schreiben und die vier Verses in engem Anschluss an V. 271 so zu übersetzen:

(V. 272) O hättest¹⁾ du doch das Geschaffene getroffen! hätte das Haupt des Einsiedlers das Gestirn des Wagens erreicht! (V. 273) hätte ich etwas weniger Nahrung und Kleidung gehabt, hätte mit Niemandes Liebe mich abgemüht! (V. 274) hätte eines Nachts (d. h. des Nachts) einen Winkel und eine Schlafstelle gehabt, wären der Gau reiner Fröhlichkeit und ein Wasserquell mir zu Gebot gestanden! (V. 275) (Noch) hab' ich Hoffnung, der rechten Männer (der Waller auf Gottes Pfade) Weggenossenschaft zu erlangen: lass' mich an dieser Hoffnung nicht verzweifeln. — Man könnte einen Augenblick versucht sein, mit dem zweiten *Miçra'* von 272 den Nachsatz eintreten lassen zu wollen und demgemäss zu übersetzen: es hätte dann das Haupt des Einsiedlers — erreicht; ich hätte u. s. w.; aber abgesehen von der Concinnität des Gedankengangs und der Rede verbietet jene Auffassung die stehende Structur solcher mit *چه بودی* eingeleiteten Wunschsätze.

S. 674 V. 279 wohl: sie werden dir, wenn du Urtheil und Verstand hast, lauter Parlen sein u. s. w.

V. 282 *نر*, nicht mit F. *نر* zu lesen, da letzteres zu *کشانی* nicht passte.

V. 283 *چشائیدم* ich liess dich kosten.

Carleruhe.

E. Toufel.

1) Für diese optativische Bedeutung der Redensart *چه بودی* *نم* s. ein instructives Beispiel bei Paslot p. 24 Z. 3 u. 46 p. 25 Z. 7 vgl. p. 13 Z. 3 u. 15 v. Z. 4 u. 17 f. Z. 13 u. s. w. Diese Ausdruckweise ist auch dem Türkischen nicht fremd, so Bâbarukma p. 131 Z. 7 u. *ند بوئغای ایدی* *انعا بیر توققان بولسد ایدی*. Ob sie freilich auf türkischem Sprachgebiet heimisch, nicht vielmehr aus dem Persischen erst dorthin verpflanzt worden, ist eine andre Frage. Grade die gebildeteren oestürkischen Dialekte, zumal die eigentliche Zagataische Schriftsprache, sind, aus naheliegenden Gründen, vom Persischen in grammatischer und phrasenologischer Hinsicht — vom Wortschatz ist natürlich hier die Rede nicht — stärker beeinflusst worden als das Westtürkische (Umtürkische): ich erinnere in anderer Hinsicht bloss an das im Uyghur, nur in gewissen Fällen gebräuchliche Anfügen der arab. Pluralendung *ات* — an pers. und türk. Hauptwörter und an die pers. Attraction des Relativs.

Armeniaca. III.

Von

H. Hübschmann.

Originalwörter.

1) բարձիւմք.

Zu den Ansichten, die über das Verhältniss des pr. բարձիւմք *barynam* „ich hebe“ zum aor. բարձի *bardzi* „ich hob“ bisher geäussert worden sind, möchte ich, da ich sie nicht theilen kann, eine neue hinzufügen. Der aor. *bardzi* kann deshalb kein zusammengesetzter Aorist einer arm. Wrz. *bar* sein, weil ein solcher nothwendig, wenn nicht *barēts-i*, so doch *bartē-i* lauten müsste, wie բարձեանմք *zuthernem* „ich lese“, aor. բարձեցայ *zutherts-ay* zeigt. Ist aber die Annahme einer „Erweichung“ des den Aorist bildenden *ts* in *dz* unstatthaft, so kann *bardz-i* nur der einfache Aorist einer Wrz. arm. *bardz* = idg. *bhrgh¹* sein, wie auch bereits angenommen worden ist. Es fragt sich nur, ob das pr. *barynam* von derselben Wurzel oder, wie man bisher annahm, von einer Wrz. *bar* = skr. *bhar*, gr. *φερ* abzuleiten ist. Nun ist es allerdings verlockend, das arm. *bar-na-m* auf ein älteres *bhr-nā-mi* (skr. **bhr-nā-mi*) zurückzuführen, und lautlich wäre dagegen gar nichts einzuwenden. Aber die Bedeutung gestattet dies nicht. Skr. *bhar* = gr. *φερ* ist im Arm. vertreten durch *ber* (pr. *ber-em*, aor. *ber-i*) und dies bedeutet „tragen“, während die eigentliche Bedeutung von *barynam*, *bardzi* nur „heben, in die Höhe heben, aufheben“ ist¹⁾, vgl. Երկրից, diz. arm. ital. բարձիւմք *barynam* alzare dalla terra, levare, sollevare: բարձիւմք *barynam* *h.p.* *barynāl-ikh*

1) Fäustes von Hyazint 15: բարձիւմք և քերիւմք *ale* heben ihn auf und tragen ihn.

liava (Hebel), բարձումս *bardzum* il levare, il tor via; ամբարձումս *am-bardum* alzare, levar in alto, sollevare; ամբարձումս *ambardum* alzo, leva, levamento; համբարձումս *ham-bardum* alzare, innalzare; med. ascendere, levarsi in alto; համբարձումս *hambardum* alzo, leva, levamento, cf. համբարձ հրե Apc. 10, 5 wie բարձ (erhob) Joh. 6, 5 und ամբարձ (erhob) Luc. 6, 20. Das grasse arm. Lexicon giebt richtig *berem* durch գերա, *barnam* durch արա wieder, und es ist klar, dass *berem* ich trage von *barnam* ich hebe ganz zu trennen ist. Dagegen scheint mir der aor. *bardz-i* „ich hob in die Höhe“ zu dem adj. բարձր *bardzr* (gen. *bardzu*) „hoch“ zu gehören, das mit Recht zu skr. *brhat*, zd. *brzat*, osset. *barzand* gestellt worden ist.

Also: *barnam-bardz-i* ist seiner Bedeutung (արա) wegen von *berem-beri* (գերա) zu trennen; *bardz-i* ist kein zusammengesetzter, sondern ein einfacher Aorist von einer Wurzel *bardz* = idg. *bhrgh¹*, von der auch das pr. *barnam* herableiten ist. Ich setze also:

3. pr. *bar-na-y aru* = idg. *bhrgh¹-nā-ti*

3. aor. *e-bardz hre* = idg. *e-bhrgh¹-et*.

Im Praesens schwand *dz* = *gh¹* zwischen *r* und *n*, wie z. B. *z* = *k¹* in *uth acht*, *óxw* oder *r* in *etes sah* (für *e-tes*) *idraxi* geschwunden ist. — Wie բանում, բարձի, ist natürlich auch դանում, դարձայ zu beurtheilen.

2) մեղանչեմ.

Arm. մեղ *mel* giebt Ev. Joh. 10, 22 und 24 das gr. *ἀμαρτία*, und das Verbum մեղանչեմ *mel-ang-em* giebt in der Bibel immer das gr. *ἀμαρτάνω* (cf. pr. *mel-ang-e* = *ἀμαρτάνω* Brief Pauli an die Kr. I, 7, 36; aor. *mel-ar* = *ἡμαρτε*, *mel-ar* = *ἡμαρτε* Pl. Kr. I, 7, 28) wieder. Den griechischen Worten *ἀμαρτία*, *ἀμαρτάνω*, *ἡμαρτον*, *ἡμαρτίς*, *ἡμερτον*, *ἡμερτέων* liegt, wenn wir den hysterogenen Spiritus asper (Curtius, Griech. Verb. II, p. 11) gleich bei Seite lassen, als Wurzel *amrt* zu Grunde, das die Stufen *amrt*, *amert*, *amort* durchläuft. Ich nehme nun abweichend von Curtius a. a. O. an, dass das *a* dieses *amrt* wie dasjenige von *ἀνέλω* vorgeschlagen ist, und mit Curtius (Griech. Verb. I, p. 238; II, p. 10–11), dass das *t* von *amrt* ein „accr-

arisches* ist, so dass als eigentliches Wurzelement von *ἀμαρ-
ταίνω* etc. sich nur „fehlen“ ergibt, das auf der mittleren Vocal-
stufe als *mer-* dem arm. *mez* entspricht.

3) φηϋθ.

Griech. *σπουδή* wird im Arm. stets durch *φηϋθ phoith*, das abgeleitete Verbum *σπουδάζω* durch das abgeleitete *phutham* (ar. *φουθιγγυ* = *ισπουδασα* Brief Pauli an die Gal. 2, 10) wiedergegeben. Bei absolut gleicher Bedeutung stehen sich auch lautlich gr. *σπουδή* und arm. *phoith* nahe genug, um die Vermuthung, dass sie etymologisch identisch sind, nahe zu legen. Nun lässt sich für anl. *sp* im Arm. allerdings *pá* erwarten, als Steigerungsstufe von *u* bietet das Arm. regelmässig *oi*, in nicht-letzter Silbe *u*, für ursp. *d* aber der Lautverschlebung nach *t*, so dass für **σπειδο-*, *σπουδή* im Arm. *phoit* zu erwarten wäre. Die Differenz des wirklich vorhandenen *phoith* von diesem **phoit* kann nicht ausreichen, um die Gleichung *φηϋθ phoith* = *σπουδή* unwahrscheinlich zu machen.

4) անւրդ.

անւրդ anurj (gen. *anroj*) heisst der Traum (*ὄναρ* Matth. 27, 19) und gehört zu gr. *ὄνυρος*. Wie *στρίπα* = **στρίπα* im Arm. durch *stery* vertreten ist, so wird entsprechend *όνυρος* = **ονέριο-ς* durch *anurj* vertreten. Auffällig ist nur das *u* in *anurj*, da es hier nicht, wie gewöhnlich, idg. *u* gegenübersteht; indessen entspricht auch in einigen andern Fällen arm. *u* dem *e* oder *o* der verwandten Sprachen, vgl. *uth* acht = *octo*, *us* Schulter = *ὤμος*; skr. *upās*, *tanur* Knie = *γόνυ*, genu etc.

5) ցու.

Gr. *οἶω*, *αἰνῶμαι* gehört bekanntlich (Kuhn's Ztschr. 23, p. 276) zu skr. *cyavati* (fortgehen), zd. *šavāte* aus **šyavāte* (gehen), altp. *ašyavam* für *ašyavam* (ich zog, marschirte), die alle auf die Wurzel *cyn* zurückgehen. Auch in den modern iranischen Sprachen hat diese Wurzel ihre Vertreter: so im Neup. inf. *šu-dan*, pr. *šavam* ich gehe, afgh. *šv-āl* to become und to go (Trumpp, Grammar of the Pāṭō p. 236), pr. *zoh šam*; baluci ptc. *šuts* oder *šutag* gone (Mockler, Grammar of the Baloochee Language p. 67), kurd. *šam* ich gehe (dialekt. Nebenformen bei Justi, kurd. Grammatik p. 213—214), ossetisch *tsaum* gehen (Sjögren, Oset. Sprachlehre p. 470), wxyz: *cauam* ich gebe (Shaw, On the Ghalehah Languages p. 220, Tomaschek, die Pamir-Dialecte p. 118). Man beachte die 3 letzten Formen: kurd. *cām*, wxyz *cauam*, ossetisch

tsam: sie zeigen, was von dem Dictum de Lagarde's Arm. Stiml. N. 1786 „kein Eranier kennt *cyn* mit andern Anlaute als *s** zu halten ist. Nun findet sich in Justi's Handbuch p. 309 (unter *shu*) zu den angeführten Formen auch das arm. *cuel* gestellt. *cuel* heisst aufbrechen ($\text{շուեալ} = \text{ἀπῆρε}$ Gen. 12, 9; 13, 11) und ist abgeleitet von dem Substantiv շու *cu* der Aufbruch (շու արարեալ Gen. 13, 18 = ἀποσκηνώσας), das zweifellos von unserer Wurzel *cyn* kommt. Und zwar ist arm. *cu* = ursp. und skr. *cyni* (Abgehen von —) das im Arm. zunächst zu *cyn* und dann zu *cu* werden musste, vgl. Armenica I, 2 und 4.

8) շոգայ .

Es ist vielleicht nicht zu kühn, zu diesem *cu* den arm. Aorist շոգայ *cog-ay* ich ging Apg. 25, 15, շոգաւ *or ging* Matth. 18, 30, շոգաք *ἡλθονεν* Gen. 32, 6, շոգաւս sie gingen Gen. 4, 8; շոգաւս զՏէս (ἀκολουθεῖ) Apc. 14, 13 zu stellen. Ein indo-iran. praesens act. *cyanāmi* „ich gehe“ könnte im Arm. sehr wohl **cogim* lauten, vgl. *log-anam* ich bade = *lavo*, շօւ und *taigr* Schwager = skr. *devā*, gr. *δαίρ*; der aor. II dazu würde *cog-ay* lauten wie er zu *berim*: *ber-ay* lautet. Praesens und Imperfect von diesem Verbum wurden durch die entsprechenden Formen von երթալ *erth-al* verdrängt, aber spätere Schriftsteller (vgl. das arm. Lex. II, 577 unter շոգաւս) haben zum Aor. ein Praesens *cogman* neu gebildet, von dem die Formen *cogman*, *cogay*, inf. *cogal* mit dem instrum. *cogalov* a. a. O. aufgeführt werden.

7) կողի .

Wie *cog-ay* neben *cu*, *cuen* steht, so steht ähnlich *kogi* neben *kov*. Schon das arm. Lex. leitet *kogi* Butter (*kogi* *kovuts* Deut. 32, 14 = βοῦττερον *bowr*) von *kov* Kuh ab, mit Recht. *kov* ist, wie bekannt, skr. *gāva*, gr. *βοῦς*, *kogi* aber = skr. *gāgaya* von der Kuh kommend, zd. *gāgaya*.

8) Die arm. Vertreter von idg. *s*.

Der Laut *s* hat im Armenischen etwa das gleiche Schicksal wie im Griechischen gehabt. Im Griechischen bleibt *s* unter dem Schutze der Tonues und Aspiraten sowie nach *q*, *l*, *σ* und im Auslaut, sonst wird es zum Spiritus asper oder schwindet. Im Armenischen erhält sich *s* unter dem Schutze einiger Consonanten,

im Anlaut ist es geschwunden (in einigen Fällen freilich durch *kh* vertreten, dessen Ursprung mir zweifelhaft ist), im Anlaut oder Inlaut ist es zu *h* oder *y* geworden oder in beiden Fällen geschwunden. Man vergleiche:

a ist erhalten vor *t*: *asth* Stern, Gestirn = *ἀστήρ*, *z-gast* Kleid, lat. *vestis*; *ost* Ast, Zweig = got. *ast-s*, *sterj* unfruchtbar = *στειρά* (*nist* Sitzen, Sitz aus idg. *nizdo-s*);

• • vor *p*: *spas-el* aspettare, osservare, insidiare, zd. *spas*, skr. *spas* Späher; (?)

• • vor *z*: *szal* = *σφάλμα*, *szalim* strauchle, fehle — *σφάλματι*, skr. *śhalati* strauchelt, *śhalitam* Straucheln, Fehlgehn, Versehn;

(*sk* wurde zu *ts* in *aiz* Untersuchung = ahd. *eisca*, *harts* Frage = ahd. *foraca*, *les* zu *ts* in *ets* 6 = *Ē*);

• • nach *n*; *m*, welche schwinden: *amis* Monat = lat. *mēsis*; *mis* Fleisch = got. *mīms*; *as* Schulter = skr. *amśa-s*, gr. *ἄμος*; acc. pl. *mardēs* = idg. *morto-no*;

s wurde zu *h*: *hin* alt, skr. *śana-s*, gr. *ἔρως*;

• • *y*: *joy* „existens, substantia“ zu skr. *vasati*, got. *vīsan* (oder ist *joy* die substantivirte 3. p. praes. wie 2?); *khoir* Schwester — skr. *śvāsā* (der n. pl. *kh-o-r-kh* = skr. *śv-śvā-r-śv* mit Schwund des *y* = *s*);

sy • • *y*: *mardoy* des Menschen = skr. *martasya*;

s ist geschwunden im Anlaut vor Vocaleu: *al* Salz = *ἅλς*, lat. *sal*; *am* Jahr, skr. *samā*, zd. *hama* Sommer; *amayn* Sommer, ahd. *sumar*; *arbenam* auffs, lat. *sorbeo*; *exthn* 7 = *ἑπτά*, *septem*; *indz* (*ints*) Leopard, skr. *simha*;

in Anlaut vor *m*: *mī* 1 = gr. *μία*, *ēr* aus *sem-s*, *em-la*, *sem* (G. Meyer, Griech. Gramm. § 395);

• • *n*: *nu* Schwiegertochter = skr. *nuśc*, gr. *νύξ*; *neard* Nery, Schne, skr. *anāvan*, zd. *snāzare* Schnee;

• • *v*: *ets* 6 = gr. *ἔξ* (= *ἑξ*), *sew*, ursp. *svēks*; dagegen wurde *sv* zu *kh* in: *khōrt-n* Schweiss = *ἰδρώς*, skr. *svād* schwitzen; *khoir* Schwester = skr. *śvāsā*, *khun* Schlaf = skr. *svayma-s*;

inlautend vor *m*: *gom* ich bin, existire, zu skr. *vas* verweilen, sich befinden, sein; *em* ich bin = skr. *asmī* Bol. *lūmu*;

• • *n*: *gin* Kaufpreis, skr. *vasna-s*, lat. *cēnum*; *agenum* ziehe mich an = *ἐγγίμμι* für *ἑα-vo-μμι*; Dativendung *um* des Pronomens (z. B. *im-um* meinom, *mer-um* unserm) = skr. *-asmāi* (z. B. *tasmāi*, *kasmāi*).

inlautend vor *r*: *garun* Frühling, zd. *rañra*; *kher* der Schwester
= idg. *swesr-as*;

• *k*: *hok* harfas, kal. *hosü*; *miden* Maus, *mōg*, lat.
mūs, *musculus*, skr. *mūṣikā*;

inlautend nach *u*: *lu* Floh, kal. *blücha*, lit. *bluša*; *nu* Schwieger-
tochter = skr. *snūā*, lat. *marus*; *grunkh* Schien-
beine = lat. *crures*. Hier wurde *s* zu *y* und
uy zu *u* contrahirt, vgl. Armeniaca I. N. 2.

9) Praefix *m*.

Nach diesen Bemerkungen lässt sich leicht entscheiden, welches die arm. Form des als erstes Glied von Compositen gebrauchten Adverbs idg. *du*, *dux* schlecht, schwer (vgl. gr. *δυσ-μενής*, skr. *dur-mānās*, zd. *duš-mamā*; got. *tuz-vērjān*) sein muss. Für *us* nämlich muss im Arm. *n* eintreten, für *d* der Lautverschiebung nach *t*, so dass also arm. **tu* dem idg. *du* (*dux*) entspricht. Da aber in der Mehrzahl der Fälle **tu* vor Consonanten zu stehen kam — denn die consonantisch anlautenden Wörter sind zahlreicher als die vocalisch anlautenden — so musste **tu* dem Gesetze sich fügen, welches den Ausfall jedes *i* und *u* in nicht letzter Silbe ausnahmslos fordert (Armeniaca I. 3). Und so liegt **tu* = *du* im Arm. wirklich als Praefix *t* (mit der Bedeutung der Negation) vor und zwar in folgenden Compositis:

տղել *t-gel* = *δίαιμορρος* zu *gel* Schönheit;

տղէմ *t-gēt* unwissend zu *gēt* gelehrt und = skr. *durveda* ungelehrt;

(*տղոյն* *t-goïn* = an-goïn scolorito zu *goïn* Farbe)

(*տղօր* *t-zōr* = an-zōr impotente, debilis zu *zōr* Macht)

տկար *t-kar* *ἀσθενής* zu *kar* Können, Vermögen, Kraft;

տհալ *t-hal* indigesto, indigestibile zu *hal-in* liquefieri, consumi-marsi; *h* *hal* unkanil fonderi²;

տհալ *t-hac* *δυσάρεστος* zu *hac* complacente, *hac-in* es gefällt mir;

տհա *t-has* *ἀσπός* zu *has* reiß in *vor-a-has* etc.;

տձեռ *t-dzer* *ἀσχημωρ* zu *dzer* Form, Gestalt;

տմարի *t-mard-i* inhumans zu *mard* Mensch;

տքնիմ *t-khn-im* ich wache (Faustus p. 40) zu *khn* Schlaf.

Den Gegensatz von *t* = idg. *du* bildet *h* = idg. *su*, erhalten in *hōr* stark, mächtig (cf. *t-zōr*), *hlu* gehorsam (cf. *lu* *elcer* es wurde gehört), *hmut* erfahren, kundig (der in etwas eingedrungen

ist*, cf. *has-a*) u. s. w. Ist aber *t* die arm. Form von zd. *duš*, *duš*, so muss selbstverständlich arm. *dš* aus dem Persischen entlehnt sein. Es ist mit Worten wie *dš-xem* (Faustus 236) = p. *duš-xim* (schon W: „pers. *dš-xim**), *dš-kamuk* (Faustus 94) = p. *dš-kama* etc. ins Armenische eingedrungen. Das Arm. musste der Form *dš* den Vorzug vor der Form *d* geben, weil es auf das tönende *d* das tonlose *s* nicht unmittelbar folgen lassen konnte.

10) ՚ի վեր.

Zu den Wörtern, welche ein *s* verloren haben, scheint mir noch adv. und prep. *i ver*, *i veray*, *i veray* = *āra*, *ἄρα*, *ἄρα*, *ver* in Zusammensetzungen = *ara-* zu gehören. Dies *ver* für ein persisches oder „arsacidisches“ Lehnwort zu halten, ist deshalb verkehrt, weil der Einfluss des Persischen auf das Armenische gar nicht gross genug gewesen ist, um diesem seine Präpositionen aufzudrängen: alle übrigen Präpositionen sind „ursprünglich“, warum sollte es *ver* nicht sein? Ferner wenn phl. pz. p. *apar*, *avar*, *bar* ins Armenische übergegangen wären, so wären sie eben zu *apar*, *avar*, *bar*¹⁾, im besten Falle zu *var*, aber schwerlich zu *ver* geworden, da pers. *a* im Arm. durch *e* wiedergegeben wird. Doch es bedarf keines Beweises, dass *ver* ein echt arm. Wort und kein Lehnwort ist, es fragt sich nur, wie es etymologisch zu deuten ist. Nun scheint mir Fick. Kuhn's Beiträge VII, p. 365 das richtige getroffen zu haben, wenn er unser *ver* zu skr. *varśān* Höhe: das Oberste, *varśān* Höhe: das Oberste, *varśān* höher, *varśān* höchste, oberste, ksl. *vr̥ščā* *zovvčē*, cacumen, *vr̥ščā* *īcāro*²⁾, lit. *varšas* das Obere, *varšai* oben, auf stelli. Auch arm. *ver* ist von Haus aus Substant. und bedeutet „Höhe“, *i ver* ist Acc., *i veray*, *i veray* Abl. dieses Substantivs mit der Präposition *i*, die nicht, wie man gemeint hat, zu skr. *api* gehört. Dass *ver* aus ursp. *vers-* entstanden sei, wird nach dem oben über *s* Bemerkten keine all-zukühne Annahme sein. Somit ist das Gegentheil von dem, was de Lagarde, Arm. Stud. p. 144 behauptet, das richtige.

11) առն.

Griech. *ἀρσην* = *ἀρσην* ist im Zend durch *arša* (Mann, Mönchen) vertreten, das im Genitiv *aršān* bildet. Die Urform dieses *aršān* wäre *arš-n-as*, aus dem im Armenischen, da *rs* zu *r* und vor *n* zu *r* werden und *as* dem Auslautgesetz nach abfallen würde, doch nur *aršn* *aršn* entstehen könnte. So lautet der Genitiv

1) Vgl. unten p. 128 *այսպիսով*.

2) russ. *vr̥ščā* das Obere, *v̥ščā* *lhuml*, *upor*, *v̥rchu* auf, oben.

von ալք *air* Mann. So gut sich aber aus *aru* und die übrigen obliquen Casus aus einem ursp. *arvan* erklären lassen, so lässt sich doch daraus der Nominativ *air*, pl. *arkh* (cf. *hair* Vater, pl. *harkh*, *khoir* Schwester, pl. *khorikh*) nicht erklären. Dagegen wäre es möglich, dass *aru* „männlich“ seiner Wurzel nach zu *արար*, *arja* gehörte.

12) Der Locativ auf ող.

Ueber die Formen auf ող *oj* bemerkt Lauer, Gramm. der classischen arm. Sprache p. 16: Der Genitiv auf ող hat einigen vocalischen ո-Themen gilt ebenfalls als Dativ, da sich Verbindungen wie ՚ի միում տեղող „an einem Orte“ — vorfinden, die wegen der gleich zu besprechenden entschiedenen Dativendung մի — als Dative gefasst werden müssen. Und Petermann, Brevis linguae Armeniacae grammatica etc. p. 42 bemerkt nur: Nonnulla nomina litteram ո in Dat. et Abl. Sing. adsumunt, wie er entsprechend p. 34 als Dat. von տեղի: տեղոյ oder տեղող angiebt. Auch Bagratuni in seiner grossen Grammatik § 93 weiss nicht mehr zu sagen und begnügt sich mit der Aufzählung von buntem Material.

Es mag sein, dass im spätern Armenisch ող = *oj* gleichwerthig mit ոյ = *oy* ist (noch habe ich keine Sammlungen darüber), im ältesten Armenisch, dem des neuen Testaments, ist es anders. Es finden sich dort folgende Formen auf ող:

յ եկեղեցողն in der Kirche Matth. 18, 17; Apg. 7, 38; Pl. Kr. I, 14, 28; Pl. Kl. 4, 16; Pl. Eph. 3, 21; aber եկեղեցոյ Genitiv Pl. Eph. 3, 10; Dativ Matth. 18, 17; Pl. Thaa. I, 1, 1; Pl. Phm. 2;

յ այգող իւրում in seinem Weinberg Matth. 21, 28; Luc. 13, 6;

՚ի ձիթեւողն in (eis) den Oelbaum Pl. Rm. 11, 24 (neben ՚ի ձիթեւոյ սնտի Ablativ);

՚ի մորեւողն in τῇ βάρῃ Apg. 7, 36 (neben մորեւոյն βάρῃ Apg. 7, 39);

ի Թղեւորդ ım dem Feigenbaume Luc. 13, 7;

ի տեղւոյս յայսմիկ ım diesem Orte Apg. 7, 7; ի տեղւոյն յայսմիկ Luc. 2, 8; (darnus der Ablativ ի տեղւոյէ իւրմէ von seinem Orte Apc. 2, 5; aber ի տեղւոյ իւրեանց Apc. 6, 14);

ի կղզւոյն ım der Insel Apg. 28, 9; Apc. 1, 9; (neben Gen. կղզւոյս Apg. 28, 7);

ի Հայելւոյ ım einem Spiegel Jac. Ep. 1, 23;

ի տարւոյն ım Jahre Ebr. 9, 7.

(Vgl. aus dem Pentateuch: ի սրբում տեղւոյ էն ռօթօնն áyiof Ex. 29, 31, (neben Genitiv տեղւոյս Gen. 21, 31), ի միւսում տարւոյ ım andern Jahre Gen. 17, 21; առ կաղնւոյն παρὰ τὴν δρῦν Gen. 13, 18).

Diese Formen zeigen, dass ոյ von Haus aus Locativendung und zwar im ältesten Armenisch die Endung des Locativs der 2o-Stämme (Nominativ: ի) ist. Wie sich zu diesen Locativen die auch schon im neuen Testament sich findenden Formen: Gen. միոյ (neben Gen. միոյ, dat. միում), Gen. Dat. (Loc.) կնոյ, դէսւղ (Apg. 1, 19) verhalten, bleibe dahingestellt; sie können jedenfalls alte Locative sein, da ja von obigen Fällen abgesehen im Armenischen Gen. Dat. und Loc. überhaupt zusammengefallen sind. տեղի տէ՛, „der Ort“ flectirt sonach im Altarmenischen auf folgende Weise: Nom. տէ՛, Acc. ք տէ՛, Gen. Dat. տէւոյ, Loc. ի տէւոյ, Abl. ի տէւոյ՛, Istr. տէւո՛ւ.

13) Der Dativ-Locativ auf ում.

Die Locative auf ոյ sind dem Modernarmenischen abhanden gekommen, obwohl dieses einen Locativus besitzt. Das moderne Westarmenisch zwar umschreibt diesen Casus mittelst eines dem Nomen nachgesetzten մէջ մոյ (altarm. մոյ = Mitte): քաղաքի մէջ = in der Stadt, aber das Ostarmenische hat einen eigenen Casus auf ւո (աւ, իւ) als Locativ: քաղաքում (քաղաքում, քաղաքում) in der Stadt (Sitz. d. Akademie d. W. zu Berlin

vom 26. Nov. 1866, p. 728, Abhandl. d. Akad. d. W. zu Berlin, phil. hist. Cl. 1866, p. 67). Es ist nicht schwer, den Ursprung dieses Locativs nachzuweisen.

Dem Dat. Loc. des geschlechtigen Pronomens skr. *tā-smāi*, *tā-smin*; zd. *ahmāi*, *ahmī*; ksl. *to-mu*, *to-mī*; altlit. *tā-mui*, *ta-mī*; got. *þa-mma* steht im Arm. — in Hinsicht auf die Endung — der Dat. Loc. *որում* *or-um* (welchem) gegenüber. Dass für das *o* der verwandten Sprachen im Arm. *u* erscheinen kann (cf. *us* Schuller = **om-o-s*), und dass für inlaut. *sm* im Arm. *m* eintreten muss, haben wir oben gesehen, so dass also arm. *um* als der getreue Reflex eines idg. *-osm* + Vocal anzusehen ist. Diese Dativ-Locativ-Bildung mittelst *sm* eignet ursprünglich nur dem Pronomen, da aber gewisse Adjectiva eine Zwischenstellung zwischen Pronomen und Adjectiv einnehmen (jeder, anderer, einer etc.), so konnten dieselben schon in der idg. Sprache pronominals Flexion annehmen, und ihrem Vorgange konnten im Germanischen auch die andern Adjectiva folgen. vgl. Sievers in Paul und Braune's Beiträgen II, p. 108. Weiter als das Sanskrit und Germanische ging das Armenische im Gebrauch der Endung des pronominalen Dativ-Locativ. Im ältesten Armenisch findet sich die Endung *um* (die den *o*-Stämmen allein angehört) nur beim Pronomen und pronominalen Adjectiv, so im neuen Testament:

a) pron. *ես-um* meinem, *կ-um* deinem, *ուր-um* unserm, *եր-um* euerem, *նր-um* seinem, *որ-um* welchem, *u-m* wem (neben blossen *m* in *իս իք* *i-m-ikk*, *նիս* *n-m-a* (*d-m-a*, *s-m-a* = got. *hammu*?) *նիսն* *n-m-in* (*d-m-in*, *s-m-in*), *նիսյս* *n-m-ain*, *այս* *ain-u* (*aid-n*, *ain-u*), *այսիկ* *ain-m-ik* etc.).

b) pron. adj. *միւմ* *mi-um* einem, *այլմ* *ailum* *άλλω* (Mrc. 10, 12) — idg. *alyosm*—; ferner: *յառաջում* am ersten (Tage), *յերկրորդում* im zweiten (Loc. 6, 1); *յայս աշխարհի* *li 'i* *հանդերձելումս* in dieser Welt und der künftigen Matth. 12, 32; *յետում* am jüngsten (Tage) Joh. 6, 44; *'ի վերջում* am letzten (Tage) Joh. 7, 37; *ընդ այսպիսումս* mit einem solchen Pl. Kr. I, 5, 11. — Vgl. damit die pronominal flectirten Adjectiva des Skr. bei Sievers a. a. O., Whitney, Indische Grammatik § 522—526.

Dagegen hat der Pentateuch schon neben *սիւմ* (Lev. 27, 20) und *միւսս* im andern (Gen. 17, 21) den Loc. *սիւմ* (*i orluum* *τελογ* *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* Ex. 29, 31) vom Adj. *սուբ* heilig. Dazu findet sich später: *'ի սրբումս* *li 'i* *պղծումս* im heiligen

und profanen, 'ի համարս և 'ի նորմարս im alten und neuen, schliesslich auch մարդում մարդ-um von *mard* Mensch — von dem ich noch nicht constatirt habe, wo es zuerst in der Literatur vorkommt.

Weitere Beispiele für den Dat. Loc. auf *um* aus guten Schriftstellern sowie aus David dem Philosophen verzeichnet Bagratuni, Grammatik p. 43—44. Es ist interessant auch hier zu sehen, wie oft vor diesen Formen die Präposition *ի* sich findet, zum Zeichen, dass sie auch der Bedeutung nach Locative sind. Im modernen Ostarmenisch wurde die ursp. pronominale Endung *um* auf alle Nominalstämme übertragen, nachdem der Dativ sich von Loc. geschieden und mit dem Gen. zusammengefallen war, so dass ein eigner, von den andern Casus geschiedener Locativ entstand. —

Die altarm. Declination von *ail* = *alius* war also folgende:

Nom.	Acc.	Gen.	Dat.	Dat. Loc.	Abl.	Istr.
<i>ail</i>	<i>z-ail</i>	<i>ailoy</i>	<i>ailum</i>	<i>y. ailumä</i>	<i>ailor</i>	<i>ailor</i>
Ordl. <i>alyo-s</i>	<i>alyo-m</i>	<i>alyosyo</i>	<i>alyosmai</i>	<i>alyo-bhi</i>		
			und <i>alyorai</i>			

Der Ablativ *ail-or-ē* ist eine Neubildung aus dem Dat. Loc. *ailum* mittelst der Ablativendung *ē*, wie ja das Pron. regelmässig den Ablat. aus dem Dativ-Locativ bildet, vgl. dat. loc. *im-um* meinem, abl. *im-ē*, *merum* unserm — *mer-ē*, *orum* welchem — *or-ē* (vgl. indo-iranisch *tasmad* in Anlehnung an *tasmāi*, *tasmī-n* aus ursp. **tād* gebildet), danach ferner: *ailor* Ehr. 7, 13 aus *ailum*, յառաջակէ յորսէ *y-arajumä yormē* seit dem ersten (Tage) an welchem Apg. 20, 18 aus *arajm-um* — *or-um*, (cfr. skr. *vigasmāt* neben *vigasmāi*, *vigasmān*), danach weiter: ընդ ազգէ zur Rechten, 'ի ձախէ zur Linken Matth. 25, 33.

14) Լիեալ, Լեալ gewesen.

Zum Præs. *linim* (aus **lā-ni-m*) lautet das ptep. perf. *lieal* und *leal*, wie die Grammatiken richtig angeben. Es war nur hinzuzufügen, dass *lieal* die ältere Form ist, aus der erst *leal* entstand. Das neue Testament hat mit einer Ausnahme nur Լիեալ *lieal*: Luc. 8, 43; 23, 8; Joh. 11, 21; 14, 28; Pl. Kr. I, 15, 32 (Var. *leal*), Pl. Php. 2, 8; 3, 6; Pl. Tim. I, 3, 4; I, 5, 9; Pl. II Ep. 2, 13; Ehr. 4, 3; Apg. 28, 25 (Var. *leal*), aber Apg. 25, 6 nur *leal*. Dagegen findet sich *leal* im Pentateuch (Gen. 2, 5; Deut. 17, 4; 20, 6 u. s. w.) wie auch sonst gewöhnlich. Es wird nur im Nom. Acc. des Sing. und Plural gebraucht und nimmt nicht, wie die andern Ptep. auf *al*, die übrigen Casusendungen an (Bagratuni, Grammatik p. 203, § 475).

15) Die Apocalypse.

Die arm. Uebersetzung der Offenbarung Johannis hat einige Eigenthümlichkeiten, welche die Vermuthung nahe legen, dass sie später¹⁾ als die übrigen Theile des neuen Testaments aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt worden ist, es sei denn, dass diese Eigenthümlichkeiten auf Rechnung der Ueberlieferung zu setzen wären. Es sind die folgenden:

1) Die Verba mit dem Praesenscharakter *i'* (wie *մնիմ* *mnim*) bilden ihren Infinitiv (über den im Allgemeinen Bagratuni, Grammatik p. 157, § 352 zu vergleichen ist) im neuen Testament durchweg auf *el*, nicht auf *il*, z. B. *ուել* haben, *կնել* sein, *իսխչել* *phuyēn*, *ankanel* geworfen werden (Matth. 18, 8), *աքիսնա* Marc. 10, 26, etc. Freilich findet sich Pl. Kr. I. 7, 12 *բնակիլ* *bnakil oixēn*, aber mit „vielen“ Handschriften kann dort *bnakel* gelesen werden. So bleiben nur 2 Inf. auf *il* im neuen Testament und diese stehen in der Apocalypse: 3, 16: (*Հանդերձեալ էս*) *իսխիլ* ausgespien werden und 6, 11: (*Հանդերձեալ էս*) *կոտարիլ* getödtet werden.

2) Der Aorist (3. p. sg.) der vocalisch anlautenden Verba hat im neuen Testament kein Augment: *ուն* *ar* *traße* Pl. Kr. I. 11, 23; *արար* that (oft), *ark* warf Luc. 21, 2; *ած* *ats* führte Marc. 12, 1; *արե* drank Luc. 4, 2, *ուծ* *auts* salbte Luc. 4, 18; *սնայ* *ants* *παρῆλθε* Pl. Kr. II. 5, 17. Dagegen findet sich *ants* mit Augment (und zwar mit *ē* statt des älteren *e*) in der Apocalypse an drei Stellen: *Հանայ* *ants* 9, 12; 11, 14; 21, 4.

3) Die Freiheit des späteren Armenisch, den Nom. pl. statt des Acc. und umgekehrt zu gebrauchen, ist dem neuen Testament fremd. Nur die Ape. nimmt sich die Freiheit, den Nom. mehrfach statt des Acc. zu setzen:

5, 2: *բանալ զգիրքս* zu öffnen das Buch.

5, 3—5: *բանալ զգիրքն* zu öffnen das Buch,

6, 5: *ունէր կշիռք* er hatte eine Wage,

9, 10: *ունէին գլուխք* *ἔχουσαι κεφαλὰς*,

1) Ich bemerke erst jetzt, beim Druck, dass auch der Meinung des Herausgebers der arm. Bibel (Venod. 1805 in 4.) diese Uebersetzung nicht vor dem 8. Jahrh. gemacht worden ist (Vorrede p. 8).

10, 2: ունէր գրկոյք մի er hatte ein Buch (*βιβλαρίδιον*)
vgl. 10, 8: գրկոյսն.

4) Auffällig ist der Gebrauch des Dat. այսմիկ statt des gen. այսորիկ oder այսոցիկ im 22. Kapitel, 10 und 18: գրոյս այսմիկ *τοῦ βιβλίου τούτου* und 19: գրոյս այսմիկ (Var. գրոյս այսմիկ). Vielleicht verdient auch die Pluralbildung գրեանք *βιβλία* 20, 12 Beachtung.

5) Auffällig ist ferner die Übersetzung von 4, 4: *καὶ ἴσῃς κυκλοῦν τοῦ θρόνου ὁμοία ὁράσῃ συναργδίνῃ* durch Ա քահանայք շուրջ զաթոռոխս նստեան ակսլան զըմբխի; als ob *ἴσῃς* statt *ἴσῃ* stände.

6) Schliesslich ist die Wiedergabe von *ἱππος χλωρός* 6, 8 durch Հի չլոռոս *dei chloros* auffällig, da չլոռոս im Armenischen sonst nicht gebraucht wird. Auch sollte man wenigstens բլոռոս *khloros* erwarten, da im alten Armenisch¹⁾ doch immer բ = kh das griechische χ wiedergibt. Die Glosse որ է պաղլախ *or ē bōzlay*, durch die Հի չլոռոս erklärt wird, gehört natürlich nicht in den Text. *bōz* in *bōzlay* ist persisch *bōz* *equus coloris caerulei in albedinem vergentis* (V); was *lay* hier sein soll, weisse ich nicht.

Fremdwörter²⁾.

16) ապաստան.

ապաստան *apastan* Vertrauen, Zuflucht (*πεποιθήσις* Cor. II, 1, 5; *καταφυγή* Dent. 19, 3), auch: vertrauend, sich verlassend (wie W die Stelle Cor. II, 1, 5 fasst), seine Zuflucht nehmend zu (Sebeos p. 27). Dieses Wort hat de Lagarde früher zu phil. *apastán* gestellt, jetzt scheint er die Zusammenstellung nicht mehr zu billigen. Mit Unrecht, denn phil. *apastán* (auf den

1) *molōs* (Leben der Väter) = *molōxt, palōxt* ist gleichfalls jung.

2) Wegen der im Hg. gebrauchten Abkürzungen, vgl. Armeniaca II. Die Zusammenstellungen 17, 21—23 rühren von Nöldeke her.

Gemmen) stimmt nach Laut und Bedeutung vollkommen zu arm. *apastan*, wie es auch im Puzand als *avastim* = confidence, reliance, trust (West, M. i. Kh. Glossary p. 24) vorliegt.

17) ապարանք.

ապարանք *aparan-kh* bedeutet der Palast (bei W = βασις. βασιλειον aus dem alten Testament mehrfach belegt, im neuen = τὸ πραιτώριον Matth. 27, 27 und Joh. 18, 28) und gehört zu altpers. *apadāna*, und den aus dem Pers. entlehnten späteren hebr. אֶפְדֵּן Dan. 11, 45, palmyrenisch אַפְדֵּן (ZDMG. XXIV, 108) = syr. ܐܦܕܢ (traditionelle Aussprache *afadnu*) Palast, arab. قَدْن. Vgl. auch die Städtenamen *Απαδάνα*, *Apadna*.

18) ապարժանեմ.

ապարժանեմ *aparthanem* bezeichnet C als zweifelhaft, übersetzt es aber durch insolentire, imbalanzire etc. Es findet sich nur einmal bei *Ελκῆ* (Ausgabe von Venedig 1859) p. 12 Z. 4—5: ապարժանէր *er* war übermüthig. C kennt auch ein („zweifelhaftes“) *aparthan-akan* = arrogante, orgoglioso, das bei W fehlt. Beide gehören zu p. بَرْتَن *bar-tan* superbus, arrogans, pz. *ausar-tan-i* haughtiness, arrogance (West, Gl. zum M. i. Kh.).

19) ապսպարեմ.

ապսպարեմ *apspar-em* oder *apasparem* ich übergebe, empfehle (W: επιτρέπω, commendo, bei Kerim (Vened. 1833, p. 25) etc.) nebst *apspar-etsi* (Steph. Orb. I. 254) stellte de Lagarde früher mit pers. *siyarden* zusammen, billigt aber diese Zusammenstellung nicht mehr. Sie ist dennoch richtig, nur war genau arm. *apaspār-em* = phl. *apaspār-am* pz. *acaspār-am* (to deliver up, to consign, to commit West, Gl. M. i. Kh. p. 28) zu setzen.

20) բար.

բարապան *bar-a-pan* heisst Thürhüter (von W mehrfach aus dem alten Testament belegt); բարապետ *bar-a-pet* (Jacob von Nisibis, 5. Jahrh.) bedeutet dasselbe; բարաշուր *bar-a-vor* ist die obere Thürschwelle (la soglia di sopra della porta, C, *φλιά* Exodus 12, 7, *ἐπίθυρον*, W.). In allen dreien steckt das Wort

bar die Thür, das, gegenüber dem echt armenischen *diyn*, als persisches Lehnwort anzusehen ist. Vgl. up. *bar* 11) ianua, porta (بر سر و خند) V. und ZDMG. 35, p. 354, Anmk.: *ber* beisst im Deri die Thüre, wie im semitan. Dialect *bari*, in Wachan *bär* (Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akad. XCVI, 79) — und ist mit pers. *ber* *bër* [aus *bar-y*] in *berdon* identisch; da diese Wörter Nebenformen von *ber*, alt *deara*, *deära* sind, so ist die Erklärung von p. *beron*, wie die Nöldeke (Gött. Gel. Anz. 1879, 432) giebt, unzweifelhaft richtig*. Justi.

21) դարդիճ.

դարդիճ *dargic** (oder *dargus*) = „Sänfte“ findet sich nur in den Comp. *դարդ. Խալիալ dargo-a-kal* in der Sänfte getragen (Cyrillus von Jerusalem, Katech. 5. Jahrh.) und *դարդ. Խաճեւ dargo-a-dzev* „che a la forma di lettiga“ (Johannes der Mönch, XIII. Jahrh.). Es ist = aram. *ܕܪܓܝܬܐ* (etwa *dargai* zu sprechen) „Bett“. *ܕܪܓܝܬܐ dargistâ*, „Sänfte, Wiege“, das aber gewiss nicht ursprünglich semitisch ist; cfr. *ܕܪܓܝܬܐ dargouch*, enfant trouvé, nouveau-né, Justi-Jaba?

22) զիլ.

զիլ *zîl* „soprano“ wird von W als „Fremdwort“ bezeichnet. Es findet sich bei Erznkatsi (13—14. Jahrh.), der *zîl* er *δamb* durch arm. *սուր և ծաւր* erklärt. *bamb* „die tiefste Saite, Bass“ = p. *bamm* (de Lagarde, Arm. Stud. 342), *zîl* „die hellste Saite eines Instrumentes, der Sopran“ = p. *zîr* *zêr* (eigentlich Arabisierung des persischen *zêr* „unten“) „nomen chordae instrumenti musici tenuissimae“. V.

23) Թաս.

Թաս *thas* „tazza, bicchiere, coppa, mippa“ (Moses Kalank. I, 185: „16 *thas* Most“) = (pers.) arab. *طاس* *vas potarium, scyphus* (V.), „tašt = *thas*“ Vardan (13. Jahrh.), mit Recht, denn *طاس* (woraus „tazza, tasse, Tasse“) ist aus p. *tašt* entstanden.

24) խղունգն.

խղունգն *χλυνήν* oder *χλνῆν* (W belegt g. pl. խղունգայ und n. pl. խղընզոյք bei Basilios von Caesarea, 5. Jahrh., in medicin. Schriften soll es auch als *χρηναῖ*, *χρησολ* vorkommen) ist die Schnecke, Muschel, Purpurschnecke (bei W: *κόχλος*, *κοχλίας*, *κόγχη*, *κογχύλη*). Es ist = aram. ܚܢܐ, ܚܢܐ, ܚܢܐ (etwa *hlēzōnā* zu sprechen), arab. حِلَزُون *halazūn* (schwerlich semitischer Herkunft).

25) խորդ.

Arm. խորդ *χорг* Sack (von W aus Jacob von Nisibis und Faustus von Byz. 5. Jahrh. belegt; öfter խորդ և մոխիր „Sack und Asche“, wie schon Ev. Luc. 10, 13) gehört zu arab. خُرْج *χurj* „Mantelsack“, syr. ܚܘܪܓ *churgā*, pers. خرچین *χurjīn* Mantelsack. Wie verhalten sich diese Worte zu einander und zu arm. քուրձ *khurds* *σάκκος* (altes Testament) = syr. ܚܘܪܓ etc.? — Mit letzteren Worten stimmt nur zufällig im Laut überein das von de Lagarde Ges. Abb. 58 mit خرچین identifizierte خورزی, welches in den Lexicis aus dem pers. N. T. belegt wird mit der Bedeutung „horreum“; entsprechend Gazophyl. pers. 141 خورزی „granaro“. Denn dies ist eine moderne Umänderung von خورجین „Speise-Sammlung“, welches die jüd. Uebersetzung der Genesis bietet, allerdings für das hebr. טַרְטִימָא „Sack“.

26) կաղապար.

Կաղապար *kalapar* (von W z. B. aus Agathangelos 5. Jahrh. und Asolik 11. Jahrh. belegt) bedeutet nach C modello, esemplare, esempio und wird durch „türk. *qalıpa*“ d. i. *kalıb* = arab. قَلْب (calibro“) erklärt. Es ist = pz. *kālbud* (West, Gl. M. i Kh.), pers. کَلْبُد *kālbud* forma = gr. *καλοπόδιον*. Wie verhält sich zu *kalapar* das häufiger gebrauchte *qalaphar* Form. Muster, Beispiel?

27) կամաս .

կամաս *kamas* „Kleid“ belegt: W aus dem „Leben der Väter“ wie auch մազէկամաս *mazekamas* „Kleid aus Ziegenhaaren“ und vergleicht arab. قامش. Es ist = arab. قماش „Sachen, Zeug“.

28) կապէնք .

կապէնք *kapēn-kh mišṭuma* (Deuteron. 23, 18: զկապէսս պոռնիկի *z-kapēn-s porṅki* = *mišṭuma pōrnēs*) = پ. قابيى *kābīn* Mitgift.

29) կարկուրայ .

կարկուրայ *karkuray* „die Barke“ (Isychios von Jerusalem, 8. Jahrh. und Ephrem 5. Jahrh.) = syr. ܩܪܕܝܬ *qarqūrd* (arabisch قرقور^{٢٢}) d. i. gr. κέρκυρας.

30) կարուրայ .

կարուրայ *karuray* Uringlas. (Méchithar der Arzt 12. Jahrh.) = arab. قارور^{٢٣} „Glas“.



31) կլայ .

կլայ *klay* „Burg“ bei späten Schriftstellern (wie Matth. von Urha 12. Jahrh.) = arab. قلعة. Daher Hyomklay = Römerburg; arab. قلعة الروم *Qaṭat arrûm*, St. Martin, Mémoires I, 196, türkisch Rum Qalesi.

32) կուզ .

կուզ *kuz* wird von W einmal durch *ixtiš*, martes (aus Joh. dem Mammikonier und Vardan [13. Jahrh.] belegt), dann auch durch *αἰλουρος* (կլիւ և շուկ *der Katzen und Hunde*, Cyrillus, Katech. 5. Jahrh.) übersetzt. Es ist = kurd. کۆژ *„Marder“* (Justi), syr. ܩܘܙ *qūzā*, Wiesel* Nöldeke, ZDMG. XXXV, 235 (kann ursprünglich semitisch).

33) Հեգ.

Հեգ *heg* übersetzt C durch *compitazione* (Buchstabiren) und *sillaba*, W durch *συλλαβή* (Oskeberan, Jesaias, 5. Jahrh.) wie *heg-em* durch *συλλαβίζω*. Es gehört wohl zu:  *heghjān* „das Lesen, Buchstabiren“,  *hēghā* „las“, etc.

34) շաւլ.

շաւլէղ *šblel* oder շաւլէղ *šablel* (Vermischte Schriften, nach dem 12. Jahrh.) heisst der Alumn. W erklärt es durch „պաղլէղ. *šab*“, wie unter *պաղլէղ* (*alumen*) dies zur Erklärung von շիւլ *šib* erscheint. Jenes *šb*, *šab* ist = pers. arab. شَب, شَب Alumn.

35) պարկէն.

պարկէն (փոսի) *parkén* (*phosi*) ist der Graben rings um die Mauer der Stadt (Agathangelos und Levond). Es ist = ap. پاركين *pārgin*, arabisch فارقين *fāriqin* „Wallgraben“.

36) ռումբ.

ռումբ *rumb* (bei spätern Schriftstellern, z. B. Matth. von Urha 12. Jahrh.) in der Bedeutung „dardo, asta, lanza“ ist wohl = arab. رُمْح, aram. runhā? Ein anderes *rumb* müsste dann dasjenige sein, welches in ռմբաբար *Wurfmaschine* (altes Testament) enthalten ist.

37) սախտ.

սախտեալ *saxt-eal* „gesattelt“, *an-saxt* ungesattelt (nur bei Nerses Lambronatz'i, XII. Jahrh.) zu ap. سخت *sāxt* „Sattelzeug“¹⁾.

38) տաղբայ.

տաղբայ *taḡray* (sprich *tayra*) bei Vardan, Geschichte (13. Jahrh.) übersetzt C durch *suggello*, *carattere regio* und bezeichnet es als türkisch. Es ist in der That das türkische طَغْرَا.

1) Schon bei de Lagarde, Arm. Stud. s. v. *sandz*. — Drucknote.

39) Arm. *r* = pers. *ṣ*.

In einigen Fällen steht arm. *r* seltsamerweise dem *d* anderer Sprachen gegenüber. Wir fanden oben die Gleichungen: arm. *aparan-kh* = altp. *apadāna*, arm. *kalapar* = pz. *kālbud*, gr. *καλοπόδιον*, und es finden sich ohne weiteres dazu noch arm. *mar-kh* die Meßer = altp. *māda* und *lambur-kh* = *λαμπύδης* Apc. 4, 5. Somit lässt sich ferner zusammenstellen: arm. *burastan* Garten (*παράδεισος* Num. 24, 6) mit np. *bōstan*; *bur-en* „dufte“ mit p. *bōgam*, *burav* *θυμιατήριον* (Brief an die Ebr. 9, 4) mit einem zd. **baodōbura* (vgl. *barōbaoda*) — woraus sich ein arm. **boir* = altp. **baida* = zd. *baoda* erschliessen lässt; *χοῖρ διαδήμα, κίδαρις, μίτρα* (von *W* aus der Bibel mehrfach belegt) mit zd. *xaoda* Helm, altp. *xauda* Mütze, phl. *χῶδ*, np. *χῶι*¹⁾, ossset. *xode*; *aroir* „Messing“ (nur Chronica I, 28, 2; doch vgl. *aruri* bei Ephrem) mit baluci *rōd* Kupfer, phl. *rōd*, np. *rōi* aes (die ein altp. **rauda* voraussetzen), skr. *lōha* rōthliches Metall, Kupfer, ksl. *ruda* Metall, lat. *raudus*; *marax* Heuschrecke (Matth. 3, 4) mit zd. *madaxā*, wenn dieses von Darmesteter (*Mémoires de la société de ling.* IV, 211 flg.) richtig gedeutet wird — wogegen np. *malax* Heuschrecke spricht, das nicht wohl aus *madaxā* entstanden sein kann, da np. *l* zwischen Vocalen zwar aus älterem *r* und *rd*, aber nicht aus *d* (*ḍ*) hervorgeht²⁾.

Nun hatte aller Wahrscheinlichkeit nach das Altpersische nach Vocalen statt der Medien *g, d, b* die Spiranten *γ, δ, β* (vgl. *awins* Iran. Stud. in Kuhn's Ztschr. 24, p. 418), und es stellen sich somit den angeführten arm. Wörtern folgende altpers. und griech. Formen gegenüber:

arm. <i>aparan-</i>	=	altp. <i>apadāna</i>	•
• <i>mar-</i>	=	• <i>māda</i>	
• <i>*boir</i>	=	• <i>*baida</i>	
• <i>χοῖρ</i>	=	• <i>xauda</i>	
• <i>aroir</i>	=	• <i>rauda</i>	
• <i>marax</i>	=	• <i>madaxā</i> (?)	
• <i>kalapar</i>	=	gr. <i>καλοπόδιον</i> , pz. <i>kālbud</i>	
• <i>lambur-kh</i>	=	• <i>λαμπύδης</i> .	

1) Np. *خود* *χῶδ* ist wohl aus dem Arab. zurückentlehnt.

2) Np. *maul* „Wohn“ sehe ich nicht als Nebenform von *maui* = zd. *maida* (oder = zd. *maida*) an, sondern führe es auf ein altp. **marda* zurück, das ich zu skr. *mardakā* „Weintraube“ stelle. — Zu den oben angeführten Wörtern gehört vielleicht auch *սարապետ* *spat-apet* *ἀρχιεπίσκοπος*, das bisher zu altp. *asbāra* (für **aspaibāra* = Reiter) gestellt worden ist. Es könnte = altp. **apadapaiti*, zd. **apadōpaiti* sein, das später (phl.) *apāipet* lautein und ins Armenische als *aspaikapet* überging. Während *spatapet* im Arm. ganz heimisch geworden ist (vgl. die Belege bei W), ist *aspaikapet* ihm ganz fremd geblieben: es findet sich (nach W) nur an 2 gleichlautenden Stellen des *Kanon Khor.*, II, 28 und 68: „*Karēni Pahlav, Surenī Pahlav* und — *Aspaikapetī Pahlav*“.

Alle diese arm. Wörter sind Lehnwörter, die schon bei Beginn der arm. Literatur gut eingebürgert, also in sehr alter Zeit aus dem Persischen (resp. Griechischen) entlehnt sind. Sie zeigen, dass die Armenier die pers. Spirans δ regelmässig durch r wiedergaben. Im Anlaut und nach Consonanten hatte das Altpers. (wie das Zend) statt der Spirans den Verschlusslaut d , daher finden wir arm. *dat* = altp. *dāta*, *band* = np. *band*, altp. **banda* (vgl. *bandaka*), *andam* Glied = np. *andām*, *aramazd* = altp. *a(h)ramazdā* etc. Da die Spirans δ im Persischen bald schwindet (zu h oder y wird), so kann sie bei später entlehnten Worten natürlich nicht mehr durch r wiedergegeben sein. Das im späteren Persisch erscheinende δ ist aus altem t (nach Vocalen) hervorgegangen.

40) ժաւուար.

ժաւուար *zanuar* findet sich bei Faustus p. 189, 194, 236 (auch p. 118 ist *zanuar* zu lesen für *zann*, wie auch W vermuthete) und bedeutet „die Säufte“ (zum Transport der Frauen des Perserkönigs). Es ist = np. زنبار *zanbar* „gens feruli vel feretri, quod a duobus hominibus portatur“ etc. (V). *zan* wird „Frau“ bedeuten, zd. *žēni*, np. *zan*; *var* bedeutet tragend = zd. *bava*.

41) Լիսպէլի.

Լիսպէլի *lisap-eñi* wird Faustus 263 neben *sumur-eñi* Zobelpelz, *yail-eñi* Wolfspelz, *azues-eñi* Fuchspelz genannt und vom Lexicon vernuthungsweise, aber wohl richtig als „Hermelinpelz“ gedeutet. Daraus liesse sich ein altarmenisches *lisapum* Hermelin erschliessen, das kaum von dem modernen, arab. pers. türk. *qâqum* zu trennen ist.

Strassburg, 2. November 1881.

Miscellanea.

Von

R. Pischel.

5. Atharvaveda XIX, 30, 5.

Atharvaveda XIX, 30, 5 lautet:

yāt samudré abhyākrandat Parjanya vidyutā sahā |
tāto hiraṇyāyo bindūś tāto darbho ajāyata ||

Wenn Parjanya unter Blitzen im Meer gefüllt (gedonnert) hat, so entstand daraus der goldene Tropfen, daraus das Gras*. Der Spruch ist gerichtet an ein Grasbüschel (darbha), das als Amulet gebraucht wird. Was mit dem „goldenen Tropfen“ gemeint ist, ergibt sich aus Atharvaveda IV, 10, einem Spruche, der von Ludwig. Rgveda III, p. 462 und von Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda. Tübingen 1879 p. 25 übersetzt worden ist. Dort ist von einer ebenfalls als Amulet gebrauchten perlenhaltigen Muschel die Rede, von der es in V. 1 heisst, dass sie entstanden sei vidyutō jyōtiṣas pāri und dass sie hiraṇyajāḥ sei. Als zweiter Geburtsort wird in V. 2 das „Meer“ genannt und in V. 4 heisst sie divi jātāḥ samudrajāḥ. Auch in V. 5 ist divākarāḥ von der Muschel zu verstehen und nicht mit Ludwig und Grill ein Gleichniss anzunehmen; die Muschel selbst ist direct „Sonne“ genannt und vṛtrā ist — Wolke, wie Roth richtig gesehen hat. Vergleicht man damit unseren Vers AV. XIX, 30, 5, so ist klar, dass mit dem hiraṇyāyo bindūś die „Perle“ gemeint ist, und wir lernen aus unserer Stelle, dass die von den klassischen und arabischen Schriftstellern überlieferte Ansicht von der Entstehung der Perlen schon vedisch ist. So berichtet Aelian, De natura animalium ed. Hercher X, 13: *Ὁ ἐδόκεινος δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἐν ταῖς γυναιξὶ θανμαστὶς μαγιστρίας ὄφλημα μύθρον τῆς Ἐρυθρῆς θαλάττης καὶ οὗτός ἐστι, καὶ τίχεται διὰ αὐτὸν περὶ τοιούτοις ὅταν ταῖς κόγχαις ἀνιερμέναις ἐπιλαμψῶσιν αἱ ἄστραπαί.* Dazu vergleiche man den Bericht des Arabers bei Reinaud: Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine Tome I. (Paris 1845) p. 147 f.: Du reste on ne s'accorde pas sur la formation de la perle. Quelques auteurs

ont dit que le coquillage, lorsqu'il pleut, monte jusqu'à la surface de l'eau, et ouvre la bouche pour recueillir les gouttes de la pluie; ces gouttes se transforment en graines. An Stelle des Regens ist bei Plinius IX. § 107 ed. Detlefsen der Thau getreten: Origo atque genitura conchas est haut multum ostrearum conchis differentis. has ubi genitalis anni stimularit hora, pendentes se quadam oscitatione impleri roscido conceptu tradunt, gravidas postea eniti, partumque concharum esse margaritas pro qualitate roris accepti. si purus influxerit, candorem conspici, si vero turbidus, et fetum sordescere. eundem pallere caelo minante. conceptum ex eo quippe constare, caelique eis majorem societatem esse quam maris, inde nubium trahi colorem aut pro claritate matutina serenum. Abweichend von Aelian berichtet Plinius § 108 dann: si fulguret, comprimi conchas ac pro jejunii modo minui. si vero etiam tonuerit, pavidas ac repente compressas quas vocant physemata efficere, specie modo inani inflatas sine corpore. hos esse concharum abortus. Aelian berichtet also, dass die Perlen entstehen, wenn der Blitz in die geöffnete Muschel hineinsucht, der Araber, wenn Regentropfen hineinfallen, Plinius, wenn Thau hineinfällt. Die vedischen Inder glaubten nach unserer Stelle, dass Donner und Blitz zur Entstehung der Perlen nöthig seien, ob auch Regen, folgt aus unserer Stelle nicht mit Nothwendigkeit. Dies war aber später die gewöhnliche Ansicht, wie genügend bekannt; cfr. *Mālavikāgnimitram* V. 6. *Mṛcchakatikā* p. 91. 7. 8. Indische Sprüche ² 6781. *Rājatarāṅgī* III, 202. *Gildemeister in Orient und Occident* II. 173. Lassen, *Indische Alterthumskunde* I. ² 288 Anm. 2. III. 307. Man sehe auch Böhlen zu *Bhāṛṭhari* II. 57. Rückert, *Poetische Werke* 1, 371, 12. K. Möbius, *Die echten Perlen*. Hamburg 1857 p. 30. 74. Nach einer andern von den Griechen überlieferten Ansicht, waren die Perlen die Knochen der Muschelthiere; cfr. Chares frag. 12. Megasthenes bei Arrian *Indike* 8, 12. Ist damit in Verbindung zu bringen AV. IV. 10. 7: *devānāṃ āsthi kṛṇam bābhūva tād ātmanvāc caraty apsy antāh?* „Der Knochen der Götter ward zur Perle; beseelt lebt er in den Wassern“.

6. Bemerkungen zum zweiten Fargard des Vendidad.

Der vielbehandelte zweite Fargard des Vendidad ist vor kurzer Zeit zum ersten Male von Geldner in wissenschaftlicher Weise bearbeitet worden. Geldners Resultate erscheinen mir zum grössten Theil ganz unanfechtbar, nur in einigen Punkten weiche ich von ihm ab, die ich hier zur Sprache bringen will. Die ersten sieben Strophen habe ich bereits in Bezzenbergers Beiträgen VI. p. 280 ff. besprochen. Im Folgenden will ich nicht auf alle Einzelheiten eingehen, in denen ich von Geldner abweiche, sondern nur eine Auswahl des Wichtigeren geben. Ich lege dabei die Ausgabe von Westergaard zu Grunde.

Geldner hat bereits Metrik p. 18 in § 10 die Worte

ād Yimō frašūsat raocā

ā upa rapīwam hū paiti adwanem

unter Vergleichung von Yasť 12, 3 verbessert in:

ād Yimō frašūsat raocā

ā hū paiti adwanem.

hū will er hūrō lesen. Das ist aber unmöglich. Schon vor Geldner hat Toerpel das richtige gefunden, indem er schrieb:

ā hūrō paiti adwanem

und bemerkte, dass für hū metri causa überall hūrō zu lesen sei. (De metricis partibus Zendavestae. Halle 1874 p. 36 mit Anmerkung 1). Dass dies allein richtig ist, beweist der vedische Genetiv sūras, dessen Accent sich aus der Urform sūaras erklärt, wie Lanman, Noun-Inflection p. 408. 488 richtig gesehen hat. Ob nicht direct wie in Yasť 12, 3 zu schreiben ist:

paitis ā hūrō adwanem

muss unentschieden bleiben. Im Irrthum war Toerpel aber, wann er raocā als Nom. sing. zu raocānt fasste. Freilich lehrt Spiegel, Grammatik der altbaktischen Sprache p. 157 f., dass die Themen auf -ānt, -mañt, -vañt den Nom. sing. auf -ā bilden, nur zuweilen auf -ō. Dies wiederholt Geiger, Handbuch der Avestasprache, Erlangen 1879 § 63, und auch Harlez, Manuel de la langue de l'Avesta. Louvain 1879 p. 45 lehrt die Formen auf -ā und -ō als gleichwerthig nebeneinander. Das wahre Sachverhältniss ist aber, dass die Themen auf -ānt den Nom. sing. stets auf -ō, die auf -mañt und -vañt stets auf -ā bilden, wie schon die Zusammenstellung bei Justi, Handbuch p. 394 zeigt. Daher kann ayā Yasť 13, 16 nicht Nom. sing. des part. praes. act. zu y/i sein. Der Eintritt von -ā ist demnach bedingt von den vorausgehenden Lauten m und v. raocā muss also als Accus. plur. zu raocānh gefasst werden.

In § 11 liegt eine Mahāpākti-Strophe vor. Um sie zu erhalten, müssen wir aber eine Interpolation annehmen, die in den Worten yapa kapa ca hē zaošō stecken dürfte, die eine Glosse zu dem vorübergehenden hvam ann uštm zaošemca sind. Das Verdienst die richtige Lesart astem ipra fracarešta zuerst gefunden zu haben, gebührt nicht Roth, sondern wieder Toerpel p. 38, den Roth nicht nennt (Ueber Yasna 31. Tübingen 1876 p. 291. Es ist übrigens möglich, dass Toerpel die Verbesserung Roths Vorlesungen verdankt, was ich nicht entscheiden kann.

In § 21 verbessert Geldner srtūōairyenā. Dasselbe hat schon Windischmann gethan: Zoroastriische Studien p. 48. Um das Metrum in § 24 in Ordnung zu bringen, stellt Geldner Metrik § 43 die kühne Vermuthung auf, dass zur Zeit der Entstehung der Lieder in der Lautverbindung āha = altem xya, das y noch durchgeklungen habe und dass dem Silbenmangel durch

Vocalisirung des im *ā* steckenden *y* abgeholfen werden könne. Das ist ganz undenklich. Man schreibe hier:

parō zi zimō aṭaḥhā

In § 25 hat Geldner gründlich aufgeräumt. Statt aber *aiwiṣṣōiṇṇe* zu lesen *aiwiṣṣōitane*, was sehr bedenklich ist, schlage ich vor auch hier ein *ea* einzuschieben, also zu lesen:

narām ea aiwiṣṣōiṇṇe

gavām ea gūvayanem ||

In § 26 will Geldner. Metrik p. 105, um das *Metrum* herzustellen, statt *fraskembemca* lesen *fraskembanemca* und KZ. 25, 188 Anm. 6 will er *pairivāra* adjectivisch fassen. Ich bezweifle, dass das möglich ist und sehe in *fraskembem* wie in *fravārem* nur Glossen, lese also den Schluss der Strophe:

baḥra umānā avastaya

katemca pairivāremca ||

Den § 27 schreibt Geldner ganz einem Uebersetzer zu. Dann geht aber der Zusammenhang verloren. Mit einer leichten Umstellung erhalten wir eine richtige Anuṣṭubh-Strophe, die der Sinn erfordert:

baḥra viṣṇaṇṇam nariṇṇam

nairiṇṇam ea taḥḥma bara

yōi heṭṭi aḥhā zemō sraṣṭa

maziṣṭa ea vahiṣṭa ea ||

Zu streichen braucht man also nur *upa*. Darauf folgte im Urtext aus § 28 die Gāyatrī-Strophe:

tē kerenava mīḥwairē (a)ḥyamṇem

viṣṇem ā aḥmād yad aṭṭe

narō varē ṣūta aḥḥen ||

Ich sehe dabei von der Grammatik ab; denn natürlich ist weder *yōi* noch *tē* ursprünglich. *varē ṣūta* schreibe ich im Anschluss an Geldners glänzende Bemerkung über „die eigenthümliche, verstärkte Form“ *varēṣva*. Zur weiteren Bedeutung von *narō* sehe man § 41. Die Erzählung ging dann weiter:

aiwi ea tē varē ṣava

suwraya zaraṇaṇya

aipī ea tem varem maroza

dvarem maocanem hāraḥṣṇem ||

Geldner hat richtig gesehen, dass *mareza* die echte Lesart ist, nicht *vareza*, wie Hübschmann meint. (Zur Casuslehre p. 178 Anm. 1). Im Uebrigen kann ich ihm aber hier sonst nicht beistimmen. Seine Erklärung von *hāraḥṣṇa* aus *hāra* + *raḥṣṇa* ist grammatisch und sachlich unmöglich. „Das Sonnenlicht scheinen lassend“ kann doch unmöglich so viel sein als „das Tageslicht hereinlassend“ und wie Geldner sich Yaṣṭ 19, 142 *yapa māḥhō bhāraḥṣṇō* zurechtlegt, ist mir ganz unverständlich. Ein Mond der das Sonnenlicht scheinen lässt, ist doch ebenso undenkbar wie ein Mond der das Tageslicht hereinlässt. Will man es dort aber

etwa als „wie die Sonne leuchtend“ auffassen, so ist das auch unpassend und man muss demselben Worte dann zwei ganz verschiedene Bedeutungen geben. Ein baktrisches Lautgesetz, wonach *r* im Innern des Wortes vor *r* abfällt mit Verlängerung des vorhergehenden Vowels gibt es nicht. Auch im Sanskrit ist ja dieses Gesetz nur auf den Auslaut beschränkt, im Baktrischen aber selbst dort nicht nachweisbar. Das Wort würde sicherlich *hāraoḥṣṇa* lauten. Endlich aber kann *hāraoḥṣṇa* nicht getrennt werden von vedisch *avarocis* und es muss also bei der Bedeutung „selbst leuchtend“ = „natürlichen Glanz habend“ bleiben. Die für *raocanem* angenommene Bedeutung von „Fenster“ ist rein erdnen. Man denke sich nur, dass das *varem* auf jeder Seite einen *hāpra* lang ist. Was wird da wohl ein Fenster genützt haben? Von einem Dach ist nirgends die Rede; es ist dies auch schon durch die Länge des *vara* ausgeschlossen. Das Licht kam also von oben; das *vam* war oben offen. Die Ueberschwemmung erfolgte ja nicht durch Regengüsse, sondern, wie aus § 24 hervorgeht, durch Schmelzen des Schnees, der dann in den Graben abgeloitet wird. *raocana* ist also nur adjectivisch = „glänzend“. Endlich kann *uipi marez* nicht heissen „zuschliessen“. Wörtlich heisst es „aufschmieren“, „aufstreichen“ und das ist = „anbringen“. Vorher ist ja auch noch gar nicht von einer Thür die Rede gewesen. Ich übersetze also: „Und bringe an dem *vara* eine leuchtende, natürlichen Glanz habende Thür an“. Die Thür soll von hellem Holze sein, damit sie leicht in die Augen fällt. Wäre *raocanem* Substantiv, so könnte ein *ca* dahinter gar nicht fehlen. Richtig, wenn auch mit falscher Lesart, schon Hübschmann, *Casuslehre* p. 306.

In § 21 wird statt *kupa tē* zu schreiben sein *kupa tad* und für *yā* vielmehr *yad*. Die von Geldner vorgeschlagene Umstellung der Worte:

*añhā paṣṇaḥibya vispara
zemō zastaḥibya viḥada*

ist zu hart, um wahrscheinlich zu sein. *zemō* hat ein ursprüngliches *zam* verdrängt, *añhā* ist ganz überflüssig. Ich schreibe:

*zam paṣṇaḥibya vispara
zastaḥibya ca viḥada* |

Wenn die folgenden Worte nicht als späterer Zusatz ganz zu streichen sind, so dürfte zu schreiben sein:

*mānayan ahō yapa nū
ḥṣṭam zam viḥavayḥṣṭi* |

Mit Geldners Vorschlag *ḥṣṭiati* zu schreiben und dies zu übersetzen: „mit der Hacke“ kann ich mich nicht recht befremden. Es wäre doch zu sonderbar, wenn Ahura den Yima mit Händen und Füßen arbeiten liesse, wenn er ihm eine Hacke geben könnte. Selbst in der obigen Fassung = „wie man auch heute zerstampfte Erde fortschafft“ sind die Worte noch thöricht genug und sehen

stark wie eine Glosse aus. Sehr möglich erscheint es mir, dass die Worte hierher vom Ende der folgenden Strophe gerathen sind, um den Parallelismus vollständig zu machen. Diese würde lauten:

āad Yimō avapa kerenaot
yapa dim iṣaṭ Ahurō
zam paṣnaṣibya visparat
zastaṣibya ca viṣadaṭ
mṣayen ahō yapa nū
ḥṣūstam zam viṣāvayēiṣti ||

Hier passen die Worte ganz gut und hier kann man sogar mit Geldner ḥṣūsti lesen, was ja der handschriftlichen Ueberlieferung mehr entspricht. Nur Ahura darf man diese Worte nicht in den Mund legen. Aus § 35 reconstruiere ich dann wieder die Strophen:

hapra vispanam naram
nairinam ca taṣma barat
yōi(?)beṣti aṣhā zemō sraṣta
mazista ca vahista ca ||
tṣ kerenaot miḥwairē (a)jyamnem
vispem ā ahmā yad aṣtṣ
narō varṣ ṣūta aṣhen ||

Dazu kommt aus § 38 die Strophe:

aiwi ca hō varṣ ṣavot
suwraya karanaṣnya
aipī ca hō varem marezat
dvarem raocanem ḥkroṣṣnem ||

Geldner nimmt nun an, dass die folgenden Paragraphen 39—43 Prosa sind, also von dem Uebersetzer herrühren. Indess mit der zuletzt angeführten Strophe kann der Urtext unmöglich geschlossen haben. Ich glaube, dass § 39—41 noch dem Urtext angehören und stelle die Strophen so her:

dūtare gaṣpanam aṣṣum
cayō aṣtṣ raocā aṣhen
yō raocayēiti aṣtahmi
varṣ yō Yimō kerenaot ||

cayō, aṣtṣ, yō (zweimal) sind natürlich verderbt und ebenso stand ursprünglich raocayēiṣti.

āad aṣṣta Ahurō Mazdā
ḥadāta ca aṣṣṣata ca
ḥakeret iṣṣṣahṣ sadayō
starasca māṣca ḥvare ca ||

Die grösste Schwierigkeit, welche diese Strophe bietet, hat bereits Geldner wieder mit sicherem Blick und bekanntem Scharfsinn entfernt, indem er statt sadaya ca oder sadāya ca die v. l. sadayasca angenommen und sie als Nom. plur. eines Adjectiva saidi „erscheinend“ gefasst hat. Das Metrum zeigt nun, dass ca zu streichen, also sadayō zu schreiben ist. vaṣṣaiṣtṣ ist nichts als Glosse zu sadayō, und Geldners Erklärung wird dadurch

lediglich bestätigt. In Betreff des Wortes *iriṣṭahę* weiche ich dagegen von Geldner ab. Ich lese statt *iriṣṭahę* mit F bei Spiegel *iristahę*, eine Lesart, auf die auch die Handschriften CE bei Spiegel, K 2 bei Westergaard mit ihrem *iriṣṭahę* hinweisen. *irista* fasse ich als „Untergang“ und übersetze: „zugleich mit dem Untergange erscheinen Sterne, Mond und Sonne“, d. h. es ist im *vara* ewiger Tag. Zur Construction vergleiche man Hübschmann, *Casuslehre* p. 277.

Die eingeschobenen Worte: *vispa anagra racā usca usracayēti vispa stidāta racā nora aracayēti antarūd* sind Glosse und fallen daher aus dem Metrum. Die nächste Strophe lässt sich durch eine kleine Umstellung der ersten Worte leicht reconstruieren:

taę yaḷ yāre ayare mainyēḷitę
 capwaresatem niwigāmanam
 dvaṣibya luca naraḃya
 dva nara usayēḷitę
 miḃwana stri ca nairyasca ||

Im zweiten Verse ist zu lesen *niwigāmanam*: cfr. Geldner, *Metrik* § 67. Im dritten und vierten lese man *duvaḃbia* und *dua*. Die folgenden Worte: *apa aṭaṇṇam yōi gūḇ saraḇḇanam* sind späterer Zusatz. Der Urtext schloss mit folgender Strophe:

aṭaṇṇa narō sraṇṇa
 gava jvalāti aṭahni
 varę yim Yimō korenaoḷ.

Es ist also nur nöthig statt *taṇṇa* zu verbessern *aṭaṇṇa*, um das Metrum in Ordnung zu bringen. Durch diese Herstellung der metrischen Fassung von § 39—41 gewinnen wir, wie man sieht, eine durchaus in sich zusammenhängende Erzählung mit passendem Schluss:

Edessenische Inschriften.

Mitgetheilt und erklärt von

Ed. Sachau.

(Hierzu 1 Tafel.)

Wer von Harrân mit der Richtung auf die beiden Säulen der Citadelle von Edessa, das allgemeine Directionsobject aller von Süden kommenden Karavannen, nordwärts reitet, findet etwa zwei Stunden, bevor er die Stadt erreicht, dass die Landschaft sich verengert zu einem länglichen, von NW nach SO streichenden Einschnitt in die Berge, in dem neben einer bedeutenden Anzahl von Dörfern die Stadt Edessa liegt. Im Nordwesten derselben senken sich die Berge in einer schiefen Ebene allmählich bis an die Stadtmauer, die im Norden um 1—200 Fuss höher ist als im Süden; im Osten liegt eine ebene Fläche, die sich drei Viertel Stunden weit bis zu den nächsten Bergen ausdehnt, und im Süden sieht man über einen grossen Complex fruchtbarer Gärten im Vordergrund hinweg auf das scheinbar unbegrenzte Blachfeld Nordmesopotamiens hinaus. Nur im Westen treten die Felsen fast unmittelbar an die Stadtmauer heran, dieselbe um 3—400 Fuss in steiler Höhe überragend, und auf ihrer östlichsten Spitze erhebt sich die Citadelle, von dem angrenzenden Plateau durch einen tiefen, in den Fels gebrochenen Graben getrennt, aber verbunden mit der Stadtmauer, welche auf beiden Seiten zu ihr hinaufführt. Wenn also Syrische Schriftsteller von einem *Berge von Edessa*

(ܡܝܢ ܒܝܪܐ ܕܝܕܢܐ) *der die Stadt überragt*, sprechen¹⁾, so kann damit nur das im Westen und Südwesten der Stadt gelegene Felsenplateau des Nimrûd-Dâgh gemeint sein. Jetzt unbewohnt und unbewohnbar war es einst die Wohnung von Lebenden, mehr aber noch von Todten. Die Natur hat dort für den Menschen gemauert und gezimmert. Der Fels ist so voll von Höhlen, dass man oft meint in einer Höhlenstadt zu wandeln. Viele derselben sind von Menschenhand nicht berührt, viele sind zu imposanten Grabhöhlen umgestaltet, und manche scheinen mir auch zu Woh-

1) Vgl. zum Beispiet aus der Biographie Ephraem's ZDMG. 27, 602 603:

ܡܝܢ ܒܝܪܐ ܕܝܕܢܐ ܕܝܕܢܐ ܕܝܕܢܐ ܕܝܕܢܐ.





Seiten steil abfallen, die schwindelerregende Tiefe des Festungsgrabens und die beiden Säulen; alles übrige ist Schutt und Verwüstung. In der Aussenseite der Mauer bemerkt man in gewissen Abständen von einander, ungefähr gleich weit vom oberen Rande und von der Basis entfernt, einzelne Steine, welche vortrefflich erhaltene Arabische Inschriften tragen. Leider hatte ich kein Mittel ihnen nahe zu kommen, und mit dem Fernrohr konnte ich weiter nichts erkennen, als dass die Zeichen Arabische Buchstaben sind. Auch innerhalb der Citadelle sah ich (z. B. an einem Querbalken über der Thür eines bewohnten Hauses) eine Inschrift, die mir in verzierten Kāfi geschrieben zu sein schien; sie war mir aber, da eine Leiter nicht zu beschaffen war, gleichfalls unersichtbar.

Noch an einer anderen Stelle bemerkte ich eine Inschrift, die ich aus demselben Grunde nicht copiren konnte. Auf der Ostseite von Edessa erhebt sich über dem sogenannten Bek Kapusu ein ziemlich hoher, runder, massiver Thurm, in dem etwas über halber Höhe drei Felsblöcke eingemauert sind, welche eine wohl erhaltene Inschrift in Armenischen Uncialen tragen. Dass sie hier nicht an ihrer ursprünglichen Stelle steht, erkennt man daraus, dass diese drei Felsblöcke in Grösse und Gestalt von dem umgebenden Gemäuer vollkommen verschieden sind. Die Mauer bildet die Rückseite eines Hauses, das einem gewissen Mahmūd Oghlu gehört. Wollte man diese Inschrift copiren, so bedürfte es dazu einer solchen Leiter, wie sie bei den grossstädtischen Feuerwehren unserer Zeit im Gebrauch sind. Vor Bek Kapusu liegt ein Begräbnissplatz, auf dem ich mehrere Steine mit älteren Arabischen Inschriften bemerkte.

Die merkwürdigste Stelle in ganz Edessa ist der Fischteich, aber auf seinem Nord- und West-Rand steht die Moschee Khallī Errahmān mit Annexen, wo ein Giatr sich nicht blicken lassen darf, und auf der Südseite findet man ein verfallenes Privathaus (Ruine älterer Zeit mit gewaltigen Mauern und einem viereckigen Thurm) und daneben Schutthaufen.

Die Inschriften, welche ich während meines Aufenthalts in Edessa vom 4.—11. Dec. 1879 gesammelt habe, verdanke ich zumeist der Ortskunde eines Armenischen Arbeiters Hagop, dem Herr Pastor Hajathian, der in Deutschland gebildete Prediger der dortigen Armenischen Protestanten-Gemeinde, die Freundlichkeit hatte mir auf allen meinen Wanderungen als Führer mitzugeben.

Alttyrische Inschriften sind ein noch nicht angebautes Feld Semitischer Epigraphik. Wenn ich mit den nachfolgenden wenigen Inschriften und Inschriftfragmenten einen ersten Spatenstich auf diesem Gebiet zu machen versuche, so geschieht es in der Hoffnung, dass reichere und ergiebigere Funde den meinigen bald auf dem Fuss nachfolgen mögen. Wenn die Commission des Corpus Inscriptionum Semiticarum gründlich vorgebildete, auch mit dem jetzigen Orient und seinen Sprachen vertraute Gelehrte mit der

speziellen Aufgabe, nach Syrischen Inschriften zu suchen, zuschicken wollte, so könnte sie z. B. in der Osrhoene und in Serudj gewisse noch manches kostbare, lehrreiche Denkmal der Vergessenheit und dem Untergang entreissen.

1.
 420 100 100

ΑΜΑCΣΑΜCΗCΣΑΓΕΔΟΥΤΟΥΜΑΝΝΟΥΓΥΝΗ

את עת אלו וצדקתו מענין

AMACCAMCHC CAPEAOY TOY MANNOY IYNH

പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം

Amassamises die Frau des Saredos des Sohnes des Mannos.

'Amath-Schemésh die Frau des Sharéddû des Sohnes des Ma'nû

Der grössere Theil dieser Inschrift ist bereits mitgetheilt im Corpus Inscriptionum Graecarum III nr. 4670 nach einer Copie von H. v. Molke, der sie zuerst entdeckt zu haben scheint. Den Fünftel beschreibt derselbe in seinen Briefen über Zustände und Begebenheiten in der Türkei (2. Aufl. S. 342) mit folgenden Worten:

„Auf einem der kahlen Felsen, etwa eine Stunde vor der Stadt, erhebt sich ein altes Gemäuer, welches die Araber *Nimrod's Schloss* nennen. Es ist schwer zu errathen, für welchen Zweck es eigentlich erbaut wurde; keine Strasse führt dahin, kein Baum, kein Grassehaln gedeiht dort, und das Wasser wird in grosse Cisternen gesammelt. Es scheint, dass ein Gebäude spätern Ursprungs in das Ältere hineingebaut ist, welches sich durch seinen edlen einfachen Styl auszeichnet. An einem schönen viereckigen Thurm fand ich folgende Inschrift: (folgt Copie)*.

Der Thurm, auf dessen Ostseite diese Inschrift steht, ist das Mausoleum einer Prinzessin aus dem Edessenischen Fürstenthume der Mannas und Abgars.

Ich besuchte diese Ruine am 8. Dec. 1879. Man reitet zunächst in der Edessenischen Ebene nach SO, überschreitet sich nach rechts wendend den östlichsten Höhenrücken des Nimräd Dagh, alldann den oberen Theil eines nach SO sich öffnenden Sackthals, und jenseits desselben erhebt sich ein zweiter Höhenrücken, auf dem die Ruinen stehen, die in Edessa *Dêr Jerakb*, von den Armeniern *Serp Hagop* (der heilige Jacob) genannt werden. Sie liegen im SSO von Edessa, gegen 700 Fuss höher als der Platz vor dem Serai, auf einem der gegen die Ebene von Harrân auslaufenden Höhenrücken des Nimräd Dagh, aber noch so weit vom

Ende desselben entfernt, dass man die Ebene nicht sehen kann; rings umher sieht man nichts als graue Felsen. Die Hiarreise machte ich in 1 St. 41 Min. (vom Soral Kapusa aus), auf dem Rückwege brauchte ich 1 St. 59 Min., da ich in dem Sackthal nach SO ritt und den erst genannten Höhenrücken an seinem SO-Ende umging. Die Umgegend wird wohl gelegentlich von Ziegenherden besucht, ist sonst nur das Heim für Wölfe und Bären, ohne jede Vegetation und ohne jedes andere Wasser als Regenlachen. Das Gestein ist der an der Oberfläche schnell verwitternde, mit Pilzen überzogene, graue, höhlenreiche Kalkstein des Nimrûd Dagh. Der Boden ist in wilder Unregelmässigkeit mit Felsblöcken übersät, und das Reiten nur möglich, wo man Ziegenwege benutzen kann; das Pferd am Zügel nachführend stolpert man über die Felsen, in beständiger Gefahr zu stürzen und sich die Beine zu brechen.

Die Inschrift, vertheilt über vier Felsblöcke, steht etwa 10—12 Fuss über dem Boden unter dem einzigen Fensterloch in dem ganzen Gebäude. Da nun eine Leiter und Wasser nicht vorhanden waren, so war die Möglichkeit des Abklatschens ausgeschlossen; ich schleppte mit meinen beiden Begleitern Felsen zusammen, stellte mich auf dieselben und von meinem Leuten gehalten machte ich zwei Copien, die ich dann noch von oben revidirte, indem ich mich in das Fensterloch legte und von dort aus die einzelnen Buchstaben mit den Fingern betastete. Der hohe Werth dieser Inschrift für die Paläographie hätte ein genaueres Facsimile, einen Papierabdruck oder eine Photographie, erfordert und ich bedaure ausserordentlich, dass es mir nicht möglich ist den Fachmännern etwas besseres als meine Copie vorzulegen. Da indessen zum Glück der Syrische Text eine genaue Uebersetzung des Griechischen ist, so ist die Lesung jedes einzelnen Zeichens vollkommen sicher. Zunächst die Einzelerklärung.

AMASSAMSHS = AMAGSAMSHS d.h. *Die Magd der Sonne*, ein Name, der an den Ausspruch Kaiser Julian's, dass Edessa *ἡ πόλις ἐξ αὐτοῦ ἡλίου χαρίων* gewesen sei, erinnert. Die Syrische Form **ܐܡܥܨܡܫܗܫ** halte ich für eine lediglich die Aussprache wiedergebende, volkstümliche Schreibung für **ܐܡܥܨܡܫܗܫ**. Ein ähnliches Verschmelzen zweier Consonanten in einen zeigt auch der Name eines Nestorianischen Patriarchen **ܐܡܥܨܡܫܗܫ** für **ܐܡܥܨܡܫܗܫ**. Zur *Magd der Sonne* vgl. die Phöniciischen Namen **ܡܥܨܡܫܗܫ** *Magd der Astarte*, **ܡܥܨܡܫܗܫ** *Magd des Melkart* und den Hauränischen Namen *Amshāsh* = **ܐܡܨܫܗܫ** (s. die Indices bei Schroeder, Phöniciische Sprache und Wetzstein, Ausgewählte Griechische und Lateinische Inschriften). Das Wort **ܐܡܥܨܡܫܗܫ** steht hier im Stai. absolutus, wie in dem Namen des

Edessenischen *γραμματεὺς* vom Jahre 202 n. Chr. **ܡܢܝܢ ܝܬܝ ܝܐܬܝ** (Assemani, Bibl. Orient. I, 398; Phillips, The doctrine of Addai the Apostle S. 40, 22) und in dem Namen eines Thorw von Edessa, **ܡܢܝܢ ܕܢܐܬܝ ܕܠܝܬܐ** (Assemani a. a. O. I, 405); s. den Namen **ܡܢܝܢ** auch hier in nr. 6.

ΣΑΡΕΔΟΥ, Syrisch **ܫܪܝܬ**, ist eine mir unbekannte Namensform. Die Wurzel **ܫܪ** ist im Aramäischen nicht zu belegen, da **ܫܪܝܬ** möglicher Weise Fremdwort ist. Wenn dieser Name wie *Μάρνος* — Ma'nū Arabischen Ursprungs ist, darf man ihn vielleicht mit **ܫܪܝܬ** *Ausreisser* combiniren.

MANNOY ist ein Name Arabischen Ursprungs gleich **ماني**, der ausser in Edessa auch in Palmyra vorkam (Waddington, Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie nr. 2584), in den Ländern östlich vom Jordan (Waddington a. a. O. nr. 2042, 2046, 2095, 2096, 2229 und sonst) und sich auch noch bei den Muhammedanischen Arabern (s. **ماني بن زائدة**) findet. Halévy liest **ܡܢܝܢ** in nr. 312 der Saffi-Inschriften (Journal Asiatique 1881 S. 226).

ΓΥΝΗ ܡܢܝܢ Diese Schreibung ist für die Syrische Grammatik beachtenswerth, insofern sie beweist, dass in der Volkssprache jener Zeit das n in **ܡܢܝܢ** schon nicht mehr gehört wurde.

Da die Inschrift eines Datums entbehrt, müssen wir auf andere Weise eine Ansicht über das Alter derselben zu gewinnen suchen. Leider bietet diese kurze Legende nur eine geringe Handhabe zu weiteren Schlussfolgerungen, und die Syrische Paläographie, welche, gegründet auf eine grosse Anzahl datirter Handschriften, nur für die Jahrhunderte von unserer Zeit bis zurück zum Jahr 411 n. Chr. G. ein sicheres Urtheil gestattet, lässt uns für die ältere Zeit vollkommen im Stich. Immerhin lohnt sich Angesichts der spärlichen Anzahl inschriftlicher Denkmäler aus dem Syrischen Alterthum der Versuch, eine nähere Begränzung der Zeitsphäre, welcher diese Inschrift entstammen kann, zu unternehmen. Die drei Punkte, an die wir uns hier zu halten haben, sind folgende:

1. Der Character der Schrift.
2. Der Name Mannes.
3. Der bauliche Character der Ruine des Jakobs-Klosters.

1. Die Inschrift ¹⁾ enthält die folgenden elf Buchstaben:

Ⲁ ⲁ Ⲃ ⲃ Ⲅ ⲅ Ⲇ ⲇ Ⲉ ⲉ Ⲋ

und von Ligaturen nur die einzige ⲋ, die auch auf Palmyr. Inschriften ständig vorkommt. Vergleicht man diese Zeichen, besonders die für ⲉ Ⲋ ⲃ und Ⲅ mit der Schrift des ältesten Codex vom Jahr 411, so ergibt sich, dass die Schrift vom Jakobs-Kloster *wesentlich verschieden und zwar bedeutend älter* ist, denn z. B. die Zeichen:

Ⲍ ⲍ Ⲏ ⲏ

kommen in den Syrischen Handschriften absolut nicht mehr vor; sie sind die älteren Formen, aus denen die in den Handschriften üblichen sich erst entwickelt haben.

Vergleicht man andererseits die Schrift von Dêr Jakûb mit der Palmyrenischen Cursiv-Schrift, so sieht man sogleich, dass beide, unwesentliche Kleinigkeiten abgerechnet, durchaus *identisch* sind. Während das ⲏ der Palmyrenischen Cursive einen älteren Typus haben mag als dasjenige in unserer Inschrift, hat andererseits das ⲉ hier eine bedeutend ältere Gestalt als in der Palmyr. Cursive (s. ⲉ in ⲛⲉⲃⲓⲛ Inschrift von South Shields und in ⲛⲉⲃⲓⲛ und ⲛⲉⲃⲓⲛ bei Voglië, *Inscriptions Semitiques* I nr. 117). Für die Zeitbestimmung ist zu beachten, dass wir die Palmyr. Inschriften im Grossen und Ganzen in die Zeit vor 271 zu setzen haben.

Wenn man drittens die Syrischen Legenden auf Edessenischen Münzen zur Vergleichung heranzieht, so stellt sich heraus, dass die Schrift von Dêr Jakûb identisch ist mit der Schrift der Legenden ⲛⲉⲃⲓⲛ ⲛⲉⲃⲓⲛ und ⲛⲉⲃⲓⲛ ⲛⲉⲃⲓⲛ d. h. mit dem *älteren* von den *zwei* Typen der Legende ⲛⲉⲃⲓⲛ ⲛⲉⲃⲓⲛ, in dem die Buchstaben noch nicht mit einander verbunden sind ²⁾. Vorläufig von diesem Ma'nd Malkâ absehend weise ich darauf hin, dass *Wa'l Malkê* nach der von A. v. Gutschmid berichtigten Ueberslieferung des Dionys von Tel Mahrê ³⁾ in den Jahren 162—164 n. Chr. regiert hat.

1) Die Anordnung der Buchstaben ist dieselbe wie in unseren Drucken, nicht wie in der Trilinguis Zebedaea oder hier in Nr. 4. Ob also diese *älteste* nachweisbare Art der Buchstabenordnung überhaupt die älteste ist, deren die Syrer sich bedienten, oder ob sie hier speciell durch die Verbindung mit Griechischer Schrift und als Nachahmung Griechischer Schreibweise in horizontaler Linie als ein Ausnahmefall verursacht worden ist, muss dahingestellt bleiben.

2) Ich bemerke, dass das ⲉ unserer Inschrift eine altorthodoxere Form hat als das ⲉ in dem Worte ⲛⲉⲃⲓⲛ der Münz-Legenden.

3) Setzt *Tel Mendakhir* auf der Südsäule des Belikh unweit der Mündung.

Das Ergebniss dieser schriftgeschichtlichen Erwägungen ist, dass die Inschrift bedeutend älter sein muss als 411, dass sie mit der 271 abgeschlossenen Palmyrenischen Herrschaft gleichzeitig gewesen, ja dass sie zur Zeit des Fürsten Wa' von Edessa geschrieben worden sein kann, d. h. in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

2. Die Ruine von Dār Jakūb ist eine der grössten Ruinen von ganz Nord-Mesopotamien, ist die grösste Ruine dieser Art in der Osroene und in ihrer Art vollkommen einzig. Wer, die Höhlen des Nimrūd-Dagh bei Edessa als Begräbnisstätte verschmähend, in jener Gebirgseinsamkeit ein Gebäude von solchen Dimensionen aufzuführen vermochte, dass es Jahrtausende überdauern konnte, musste über ungewöhnliche Mittel verfügen, und diese Betrachtung legt die Vermuthung nahe, dass Mannos der Schwiegervater der Amathshemesh nicht ein einfacher Privatmann war, sondern in der That einer von den Edessenischen Fürsten¹⁾ dieses Namens, wenn auch ein seinen fürstlichen Stand undeutendes Epithet seinem Namen nicht beigelegt ist. Ist es aber möglich, diesen Mannos aus den neun Fürsten desselben Namens herauszufinden? —

Einen gewissen Anhaltspunkt gewähren die Münzen, von denen diejenigen mit Syrischen Legenden älter sind als die mit Griechischen Legenden, welche letzteren mit Maro Aurel und Lucius Verus beginnen, also nicht über 161 hinaufreichen. Ma'nū VIII. Sohn des Ma'nū muss in seiner zweiten Regierungsperiode (164—176, genauer zwischen 164—169 dem Tode von Lucius Verus) die Griechische Münzprägung eingeführt haben.

Die Münzen mit der Legende **𐤎𐤁𐤏𐤃 𐤕𐤓𐤕** würden an sich für sich gänzlich undatirbar sein, wenn wir nicht daneben die Münzen mit der Legende **𐤎𐤁𐤏𐤃 𐤓𐤓𐤕** hätten. Wie schon oben angegeben, regierte König Wa' von 162—164, vermuthlich als Parthischer Vasall, denn auf dem Rev. seiner Münzen erscheint immer das Bildniss von einem der letzten Vologeses, und da nun seine Münzen in Typus und Schrift mit denen des Königs Ma'nū vollkommen übereinstimmen, so müssen wir beide, Wa' und Ma'nū, ungefähr in dieselbe Zeit versetzen. Ich halte daher Ma'nū für Ma'nū VIII Bar Ma'nū, der, nachdem er von 138—162 regiert hatte, von Wa' wahrscheinlich mit Parthischer Hülfe verjagt, aber

1) Das Chronicon Edessenum berichtet zum Jahre 89 n. Chr., dass Abgar d. i. Abgar VI Bar Ma'nū (71—91) sich ein Grabdenkmal erbaut habe **𐤕𐤓𐤕 𐤎𐤁𐤏𐤃 𐤕𐤓𐤕 𐤕𐤓𐤕 𐤕𐤓𐤕 𐤕𐤓𐤕**, eine Stelle, die in ihrem Wortlaut an Palmyrenische Inschriften erinnert.

nach zwei Jahren (durch die Römer? ¹⁾) wieder eingesetzt wurde und dann noch von 164—176 regierte. Diejenigen Ma'nā-Münzen, auf denen die Buchstaben noch nicht mit einander verbunden sind, setze ich in die erste Regierungsperiode des Ma'nā VIII vor der Usturbation des Wa'l, und diejenigen Münzen, in denen schon alle Buchstaben wie in der Estrangelo-Schrift der Handschriften mit einander verbunden sind, in seine zweite Regierungszeit nach der Verdrängung Wa'ls.

Von Seiten der Schriftgeschichte ist nichts einzuwenden, wenn man den Mannos unserer Inschrift mit Mannos VIII identifizieren will. Es kann aber auch ein bedeutend älterer gewesen sein. Für viel jünger als Mannos VIII und als die *ältere* Periode Syrischer Münzprägung darf man die Inschrift unter keinen Umständen halten, denn allein *auf diesen Münzen und auf dieser Inschrift* erscheinen die Syrischen Buchstaben noch *unverbunden*, während sie auf den *jüngeren* Münzen und auf *allen anderen Inschriften* bereits durchgehends mit einander verbunden sind. Demnach kann die Inschrift von Dér Ja'kūb *nicht später* als 162—164 gesetzt worden sein; sie ist aber möglicher Weise bedeutend älter.

3. Nachdem ich vorher Monate lang im ruinenreichen Syrien umhergewandert und speciell die Grabthürme von Palmyra und der Apamäens gesehen, hielt ich das Gebäude, das diese Inschrift trägt, auf den ersten Anblick ohne jedes Bedenken für einen Grabthurm, und bei näherer Besichtigung ergab sich nicht das mindeste, was dieser Ansicht widersprochen hätte.

Das Gebäude besteht aus regelmässig behauenen Kalkstein-Quadern, die ohne Mörtel zusammengefügt sind. Es ist ein Viereck, dessen Seiten noch aufrecht stehen; jede Seite ist 3—4 Meter lang und 5—6 Meter hoch. Der Eingang ist auf der Südseite und eine Fensteröffnung (unter derselben die Inschrift) auf der Ostseite; andere Oeffnungen sind nicht vorhanden. Im Inneren liegt eine wüste Masse von Felsen, aber Grabnischen und Steinsarkophage finden sich nicht. Das Dach ist eingestürzt, sodass man nicht bestimmen kann, ob dies Viereck eine pyramidale Spitze trug, wie die Grabthürme von Elbāra, oder ob es noch höher hinaufreichte und mit einem flachen Dach abschloss.

Von diesem Gebäude führt ein ursprünglich gedeckter Gang südwärts zu einem andern, aber bedeutend grösseren Gebäude, das ähnlich und aus gleichem Material gebaut ist. Es ist ein Oblongum mit der Längenrichtung nach Ost, dessen Mauern noch überall aufrecht stehen, im Ost in ihrer ganzen Höhe. Diese vollkommen erhaltene Ostmauer läuft in eine Spitze aus, hat

1) Wer der Abgar sein mag, den nach Julius Capitolinus der Kaiser Antonin nach Edessa zurückgeführt haben soll, ist nicht ersichtlich, da, solange Antonin (138—161) regierte, kein Abgar, sondern Mannos den Thron von Edessa einnahm.

mehrere Fensterlöcher und ist von dem ganzen Ruinencomplex am weitesten sichtbar. In der Mitte dieses Oblongums geht von Ost nach West ein langer Gang, und auf beiden Seiten desselben liegen zellenartige kleine Gemächer, in denen sich jene dem Syrischen Baustil eigenthümlichen Felsbögen erheben, welche in Ermangelung von Holzbalken das Dach trugen. Gegen Ost mündet dieser Gang in ein Gewirr von kleinen Räumen, das mir gänzlich unverständlich war. Der Eingang ist auf der Nordseite, und auf der Südseite ist noch ein Anbau angefügt.

Zwischen diesen beiden Gebäuden liegt ein mit Felsblöcken überschütteter Hofraum, der von einer jetzt nur noch stellenweise vorhandenen Mauer eingefasst war, sodass das Ganze ein Viereck bildete. Ausserhalb dieses Vierecks in der Nähe des Gebäudes, in dem die Inschrift steht, finden sich einige Gräber im Boden und Reste von Sarkophagen. Ausserdem giebt es viele Höhlen und Steinbrüche in der Nähe von Dér Ja'kûb. Wenn ich noch hinzufüge, dass ich trotz fleissigen Suchens keinerlei Ornamente und ausser unserer Inschrift kein Schriftzeichen bemerkt, habe ich meine Beschreibung der Ruinen von Dér Ja'kûb abgeschlossen.

Was war nun die ursprüngliche Bestimmung dieser Gebäude? An ein Castell darf man nicht denken, denn abgesehen davon, dass es in jener Wildniss des Nimrûd Dagh niemals etwas zu vertheidigen gegeben hat, ist von einer Befestigung keine Spur vorhanden. Ich hatte an Ort und Stelle den Eindruck, als sei an dem Grabthurm ein christliches Kloster angebaut, und hielt die kleinen Gemächer für Mönchszellen. Etwas Ähnliches meinte wohl auch Herr v. Molke, wenn er schrieb: „Es scheint, dass ein Gebäude späteren Ursprungs in das ältere hineingebaut ist“. Indessen, wenn das Gebäude ein Kloster gewesen wäre, so müsste man eine Capelle nachweisen können, und gerade dort, wo man sie vermuthet, am Ostende des Gebäudes, findet man nichts, was einer Capelle gleicht, sondern ein Gewirr von gleichen Räumen. Ausserdem spricht gegen die Annahme eines Klosters der Umstand, dass Kreuze oder andere christliche Embleme nicht vorhanden zu sein scheinen. Christliche Grabinschriften (auch in Edessa) pflegen mit einem Kreuz zu beginnen und mit einem solchen zu schliessen; bei der Inschrift der Amath Shemêah ist aber nichts der Art vorhanden.

Wenn nun also die Ruinen von Dér Ja'kûb heidaischen Ursprungs sind, zu welchem Zweck mögen sie bestimmt gewesen sein? waren sie ein grosses Familienbegräbniss? — Es ist zu wünschen, dass einmal ein Architekt, der die Bauart des Orients kennt, diese Ruine gründlich untersucht; nur ein Architekt wird hier Licht schaffen können und von seinen Resultaten wird man wieder für die philologischen und historischen Fragen lernen. Ich beharre bei der Annahme, dass die Inschrift eine Grabinschrift ist,

wenn sie auch nicht von solchen Worten wie *Dies ist das Grab der* etc. eingeleitet wird, und dass das Gebäude ein Grabthurm ist. Der Name Amath Shemesh ist heidnisch, aber er konnte auch eine Christin bezeichnen, denn heidnische Namen sind vielfach in das Christenthum hinübergangen.

Ueber die Ursprünge des Christenthums in Edessa geben die Ruinen von Dér Ja'kub keinerlei Auskunft, solange nicht das Zellengebäude als ein Kloster nachgewiesen ist. Dass aber um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Christenthum dort bereits verbreitet war, ist höchst wahrscheinlich, wenn auch die positiven Beweise für sein Dasein etwas später sind. Auf den Abgar-Münzen aus der Zeit des Commodus (180—192)¹⁾ findet man in der Parthischen Tiara an Stelle des älteren Zeichens, einer Mondsichel mit einem Stern, ein Kreuz. Eine Kirche wurde 202 weggeschwemmt, und der erste Edessenische Bischof wird im Jahre 313 erwähnt, als das Geschlecht der Mannos und Abgare, dem Amath Shemesh und ihr Gatte Saredos angehörten, längst (seit 216) unter der Masse römischer Unterthanen verschollen war²⁾.

Wir kommen zu dem Ergebniss, dass der Charakter der Ruinen, wenn er uns auch keine weitere Handhabe zur Fixirung des Datums der Inschrift gewährt, andererseits ihrer Datirung aus der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts nicht widerspricht.

Dass in späteren Zeiten die Gebäude von Dér Ja'kub ein Kloster waren, wie der Name besagt, ist an und für sich wahrscheinlich; ich glaube es ausserdem in der Kirchengeschichte des Barhebraeus bei einem Ereigniss des Jahres 1164 erwähnt zu finden. In jenem Jahr wurde zum Maphrejani der Jakobiten in Mosul und Tagrit ein Johannes erwähnt, der vorher Abt des Klosters des Mär Jakob im Gebirge von Edessa³⁾ war. Er konnte zwar kaum seinen Namen schreiben, aber er stammte aus einer guten Familie im nahen Serugh und hatte grosse Verdienste um sein Kloster, das vorher schon lange Zeit wüst und verlassen gewesen war, das aber er neu bagerichtet und mit Mönchen bevölkert hatte (Barhebraeus chronicon eccles. od. Abbeloos et Lamy III S. 360; II S. 532); s. auch Assemani, Bibl. Or. II, 362. Col. II. Es kann zwar mehrere Klöster des heil. Jacob im Nimrud Dagh gegeben haben, aber es ist jedenfalls das nächstliegende, das *Monasterium Sancti Jacobi in monte Edesseno* mit den Ruinen, die jetzt noch diesen Namen führen, zu identificiren.

Welchem heiligen Jacob dies Kloster seinen Namen verdankt,

1) Also zur Regierungszeit des Abgar Severus.

2) Was aus der Legende für die Geschichte des Christenthums in Edessa zu gewinnen ist, s. bei Lipsius, Die Edessenische Abgar-Sage.

3) *ܡܝܢܐ ܕܝܐܩܘܒ ܕܥܕܝܣܐ ܕܥܝܠܐ ܕܝܕܢܐ*.

ist nicht überliefert; man darf wohl zunächst an den Apostel Jacobus den Sohn des Alphaeus denken, weil dieser nach Syrischer Sage in der Landschaft Surûgh, welche die Felsen von Dêr Ja'kûb überragen, gestorben sein soll (Barhebraeus a. a. O. I S. 34).

2.

Erste Copie.

κ. σ. 𐤀 𐤀 𐤀 𐤀

𐤀 𐤀

𐤀 𐤀 𐤀

𐤀 𐤀 𐤀 𐤀 𐤀 𐤀

𐤀 𐤀 𐤀 𐤀 𐤀 𐤀

𐤀 𐤀 𐤀 𐤀 𐤀 𐤀

𐤀 𐤀 𐤀

𐤀 𐤀

. 𐤀

Z. 1. Das 𐤀 in 𐤀𐤀 ganz unsicher.

Von 𐤀 bis Ende der Zeile schmutzbedeckt, d. h. von Pilzen überzogen.

Z. 2. 3. Die mittleren Partien dieser beiden Zeilen, jede etwa den Raum von 4 Zeichen einnehmend, sind nicht mehr vorhanden: zerstört durch Steinwürfe.

Z. 4. Die Zeichen $\alpha\downarrow$ sind von Pilzen überzogen; vielleicht $\alpha\delta$.

Z. 5. Die drei letzten Zeichen dieser Zeile von Pilzen überzogen.

Z. 6—8 sind durch Steinwürfe zerstört. In Z. 6 fehlen etwa zwei, in Z. 7 sieben und in Z. 8 acht Zeichen.

Ich habe in dem um den Fuss der Säule umherliegenden Schutt nach den aus der Inschrift ausgeworfenen Stücken gesucht, aber ohne Erfolg.

Zweite Copie.

$\kappa. \sigma \delta \Delta \kappa \kappa \kappa$

$\gamma \dots \dots \delta$

$\delta \gamma \gamma \dots \dots \gamma \gamma$

$\kappa \mid \sigma \kappa \gamma . \Delta \kappa$

$\sigma \sigma \sigma \gamma \kappa \downarrow \gamma \gamma \kappa \sigma$

$\delta \gamma \gamma \kappa \delta \delta \delta \delta \delta \delta \delta$

$\kappa \gamma \gamma . \gamma \gamma \sigma \sigma$

$\kappa \dots \dots \delta \kappa$

$\dots \dots \delta \gamma \gamma$

Diese beiden Copien, verglichen mit der von Mr. Badger, werden ein ziemlich treues und zuverlässiges Bild der Inschrift geben, wie sie dem blossen oder bewaffneten Auge am Fusse der Säule erscheint.

Unter dieser Syrischen Inschrift, aber bedeutend niedriger, steht folgende Arabische:

حمد سول الله

وسيد سحر الامم

وسيد سحر الامم

Diese Syrische Inschrift, zuerst mitgetheilt von G. Badger (*The Nestorians and their rituals* I S. 323) befindet sich auf der Citadelle von Edessa. Nahe am Westende derselben, nur wenige Schritte von der Mauer entfernt, erheben sich zwei Säulen von den gewaltigsten Dimensionen, die im Volksmund Kürst Nimrüd „Der Thron Nimrods“ genannt werden. Auf der südlichen dieser beiden Säulen, auf deren Korinthischem Capital ein Storch-nest thront, und zwar etwa auf halber Höhe ist die Syrische Inschrift eingegraben, von der man mit weitsichtigen Augen einzelne Buchstaben von unten erkennt. Ich habe an zwei auf einander folgenden Tagen versucht die Inschrift mit Hilfe meines Fernrohrs zu lesen und zu copiren, bedauernd, dass die Umstände mir nicht gestatteten von diesem kostbaren Document einen Papierabdruck zu machen.

Ein erster Versuch der Erklärung dieser Inschrift von H. Ewald liegt vor in den Götting. Gel. Anzeigen 1853 d. 14. April. S. 599.

Worterklärung:

Z. 1. ככ ich.

Das Zeichen כ in dieser Zeile, ferner in Z. 2 und Z. 5 ist verdächtig. Es hat in meiner Copie die Gestalt eines spätsyrischen He, das hier nicht vorkommen kann; das altsyrische He findet sich hier in Z. 4 und 5.

Das zweite Wort כ.א.הכ od. כ.אהכ? כחיהכ?

Z. 2 כ Sohn. Vorher אל oder א. אאאל?

Z. 3 א Ende einer Verbalform im Perfect 1. pers. sing. אה? Vorher כ oder כ.

Z. 4 ככ אהכ diese Säule.

Z. 5 *ܡܠܟܬ ܩܝܢܐ* oder *ܡܠܬܬ*. Ob zu lesen ist *ܡܠܬܬ ܩܝܢܐ*? *ܡܠܬܬ* als Statue einer weiblichen Person nachgewiesen im Palmyrenischen (Vogüé, Inscriptions I nr. 13. 29); ähnlich *ܡܠܬܬ* im Phönizischen (in Cit. I bei Vogüé, Mélanges S. 22).

Z. 6. 7 *ܐܡܢ ܕܝܢ ܡܠܬܬ ܡܠܬܬ*.

Ich zweifle nicht, dass der Name der Prinzessin *ܡܠܬܬ* ist, derselbe Name, den wir aus der Edessenischen Sage kennen (Shalmath die Tochter des Mehrdates, die Frau des Abgar Ukkāmā, bei Phillips, Doctrine of Addai the Apostle S. 9, 5; 17, 9; 32, 9) den ich neuerdings auch im Palmyrenischen nachgewiesen habe (hier Bd. XXXV S. 737). Wir haben daher in dem Anfangszeichen, das wie ein Nun aussieht, ein Präfix zu suchen. Also *ܡܠܬܬ*?—Wenn meine Vermuthung über Zeile 5 das richtige treffen sollte, würde ich vorschlagen zu lesen *ܡܠܬܬ*. Vielleicht entlehnten die Geschichtsmenger in der Umgebung des heiligen Ephrem (s. A. Lipsius, die Edessenische Abgarsage S. 51) den Namen Shalmath aus dieser Inschrift.

Die Lesung *ܐܡܢ* gegenüber von Badgar's *ܐܡܢ* in Zeile 7 ist ganz zweifellos.

Z. 9 *ܕܝܢ* vielleicht *meine Herrin*.

Ich, N Sohn des N, habe gemacht (machen lassen) diese Säule und Statue, das Bildniß der Shalmath, der Königin, der Tochter des Marai

Die Statue konnte entweder oben auf der Säule oder nach Palmyrenischem Brauch auf einem an der Säule befestigten Postament stehen. Ich habe allerdings von einem solchen Postament keine Spur entdecken können, wohl aber sieht man in jedem Stein zapfenartige Löcher, die bestimmt waren Goldornamente zu tragen.

Soviel dieser Erklärungsversuch zu wünschen übrig läßt, ergibt er doch mit einiger Sicherheit, dass diese Säule einer Prinzessin, vielleicht einer regierenden Königin (denn *ܡܠܬܬ* bedeutet beides), der Tochter eines Marai gewidmet war. Und daraus folgt, dass die Säule und die Inschrift der Zeit der Unabhängigkeit Osthoe's unter dem Fürstenhause der Abgar und Mannos angehört, denn nach der Annexion Edessa's an das Römische Reich hätte gewiss kein Mensch mehr Veranlassung genommen,

einer Prinzessin der depossedirten Fürstenfamilie ein Denkmal zu setzen, das in seiner Art zu dem grossartigsten zählt, was der ganze vordere Orient aufzuweisen hat.

Aus paläographischen Gründen halte ich diese Inschrift für bedeutend später als die Inschrift nr. 1 von Dür Ja'küb, sehr aber bei der Dürftigkeit der Nachrichten über die ältere Geschichte Edessa's keine Möglichkeit in das Geheimniss des Ursprungs dieses Denkmals tiefer einzudringen. Die Inschrift ist nicht vom Staat (wie in Palmyra von Senat und Volk) gesetzt, sondern von einer einzelnen Person (einem der Edessenischen Grossen?).

Im Chronicon Edessenum (Assemani, Bibl. Or. I S. 393)

wird unter dem Jahr 206 berichtet: **ܕܒܝܢ ܝܠܕ ܕܐܒܓܪ**

ܕܐܒܓܪ Abgar baute eine Citadelle in seiner Stadt (Festung)*. Ich beziehe diese Notiz auf die Citadelle von Urfa,

welche den Textesworten entsprechend **ܕܐܒܓܪ** d. h. innerhalb der Festung liegt, denn sie ist die Südwest-Ecke der Befestigung, ein Theil der Stadtmauer. Der hier genannte Abgar ist Abgar VIII Severus Bar Ma'nô, der nach A. v. Gutschmid (Rhein. Museum für Philologie 19. Jahrg., 2. Heft S. 172) von 176—213 regierte. Vielleicht sind nun die beiden Säulen nach der Erbauung der Citadelle, nach 206 errichtet, entweder unter der Regierung des Abgar Severus oder seines Sohnes Ma'nô IX, des letzten Edessenischen Fürsten, also zwischen 206 und 216. Shalmath konnte die Tochter von diesem Ma'nô IX sein. Aber abgesehen davon, dass

man in dem Fall nach **ܕܐܒܓܪ** das Wort **ܕܐܒܓܪ** erwarten würde, ist diese Combination auch deshalb unsicher, weil es sehr wohl möglich ist, dass die beiden Säulen schon lange vor dem Bau der Citadelle errichtet worden sind.

Zum Schluss weise ich noch darauf hin, dass weder in der Inschrift noch überhaupt an den beiden Säulen die geringste Spur von christlichem Wesen zu entdecken ist.

Die Arabische Inschrift enthielt ursprünglich das Muhammedanische Glaubensbekenntnis **إلا اله الا الله محمد رسول الله**.

Der erste Theil desselben ist weggebrochen, dann aber von späterer Hand wieder hinzugefügt. Die zweite Zeile ist mir unverständlich,

die dritte enthält das Datum **سنة ثمان وخمسة** im Jahr 308*

d. i. A. D. 920. Das letzte Wort der zweiten Zeile kann **آلمدى** gelesen werden.

3.

Facsimile nach Papiereindruck

ܕܡܢ
ܕܡܢ
ܕܡܢ
ܕܡܢ

Inscription auf einem Marmorblock im Serai von Urfa, vor der Thür des Dienstzimmers der Gendarmen, die darauf treten, um die Pferde zu besteigen. In einer Höhlung des Steins findet sich eine Büste in Relief, rechts daneben die Inschrift.

Die Büste stellt einen männlichen Kopf mit Vollbart dar, bedeckt mit einer Art Lazzaroni-Mütze ohne Zipfel, deren Spitze sich nach links umbiegt. Die Bekleidung ist ein faltenreicher, bis zum Hals hinaufreichender Ueberwurf ohne Schmuck.

Dieser Stein war vor 4 Jahren aus der Moschee Khalil Er-rahman in das Serai gebracht. Diese Moschee, welche das Nordufer des Fischteichs bedeckt, steht zweifellos auf der Stelle eines alten christlichen, und eines noch älteren heidnischen Heiligtums. Gegenüber auf der Südseite, wo man am Wasser entlang gehen und die heiligen Fische füttern kann, steht ein sehr verfallenes Privatgebäude, in dem ein viereckiger, hoher Thurm sich erhebt; ringsumher Schuttmassen. Dieser Thurm gehört der römisch-christlichen Zeit an und nach der Localtradition der Christen von Edessa soll an dieser Stelle die berühmte *Schule von Edessa* gestanden haben.

ܕܡܢ Domini nostri.

ܕܡܢ Et venerabilis.

ܕܡܢ Diese Zeichen sind vielleicht zu trennen in ܕܡܢ ܕܡܢ. Jedenfalls liegt dies näher als ܕܡܢ für eine imperfecte Schreibung von ܕܡܢ zu halten.

ܕܡܢ *Sapienter*. Dieser Name kam vor in Euseb, in Palmyra (Vogüé nr. 75) und ist als Edessanischer Name bekannt durch die Schrift [ܕܡܢ] ܕܡܢ (s. Cureton, Spicilegium Syriacum I, 1); The doctrine of Addai the apostle edited by G. Phillips I, 12; 17, 10 und sonst.

Wegen der Form des ܕܡܢ möchte ich diese Inschrift für älter als die älteste Syrische Handschrift vom Jahr 411 halten.

der auch einigermaassen gelang. Zu Anfang der ersten Zeile steht ein Kreuz, und die letzte Zeile ist von zwei Kreuzen eingefasst. Neben der Inschrift (auf der rechten Seitenwand) ist ein grosses Kreuz eingemeisselt.

Das Datum *Teshrin I.* 805 entspricht dem Oct. 494 n. Chr. Geb. Für die Ergänzung zu [] *no* *kreuz* ist nicht Raum genug vorhanden.

kele *du* *Haus der Ewigkeit.* Diese Bezeichnung für *Grab* ist bekannt aus den Palmyrenischen Inschriften (Vogüé, *Inscriptions Sémitiques* I nr. 32. 34. 36 b und sonst).

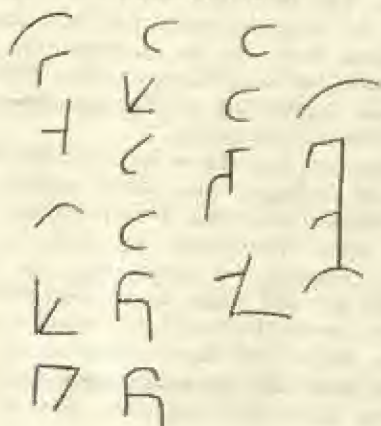
ܐܠܗܐ Vgl. in der Syrischen Inschrift von Ehden in Phönicien bei Renan, *Mission de Phénicie* S. 139 *ܐܠܗܐ* *ܕܡܪܝܢܐ*.

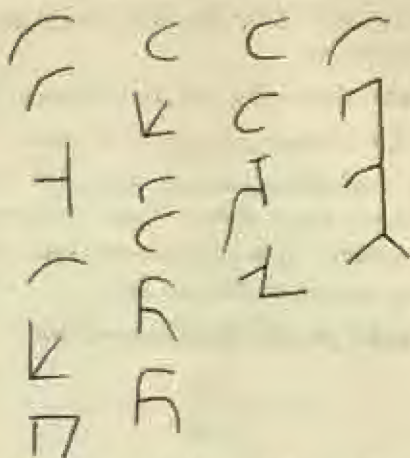
Eines weiteren Commentars bedarf diese Inschrift nicht. Man möchte aus dem Inhalt derselben schliessen, dass in der Nähe der Grabhöhle ein Kloster vorhanden gewesen sei, von dem ich jedoch keine Spur habe finden können. Soweit jener Theil des *Nimrūd-Dāgh* mir bekannt geworden ist, wüsste ich nur eine einzige Stelle anzugeben, welche mir den Eindruck machte, als sei sie die Stätte eines alten Klosters, die in der Einleitung erwähnten Felsenkammern genannt *Čār Tāghly*.

Zum Schluss sei noch erwähnt, dass Jul. Kuting der erste ist, der diese Inschrift gelesen hat. Seine Lesung, welcher die eine meiner beiden Copien zu Grunde lag, die ich ihm von Mosul aus zugeschickt hatte, erfuhr durch die Vergleichung der zweiten Copie und des Papierabdrucks nur geringe Veränderungen.

5.

Doppelte Copie.





Diese Inschrift steht auf einer mächtigen Felswand gegenüber *Moll Moghoro* vielleicht 25 Fuss hoch; am Fuss derselben werden Bausteine gebrochen. Die Farbe dieser Wand ist etwas heller als die der Felsen in der Nähe und als sie füglich sein könnte, wenn sie schon seit vielen Jahrhunderten der Luft ausgesetzt gewesen wäre; dies brachte mich auf die Vermuthung, dass sie früher mehr geschützt gewesen, vielleicht die Innenwand einer Höhle gebildet habe, von der die vorderen Wände weggebrochen sind. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als auch der Vordertheil von *Moll Moghoro* verschwunden ist und als noch jetzt die Maurer von Edessa von dort her ihr Baumaterial beziehen.

Die Buchstaben sind in den Felsen gegraben und sind ziemlich gross. Das Perspectiv zur Hülfe nehmend machte ich zwei Copien, da die Möglichkeit des Abklatschens leider ausgeschlossen war. Die Anordnung der Schrift ist hier dieselbe wie in *Moll Moghoro*; aber in dieser Inschrift sind nur wenig Zeichen mit einander verbunden; s. auch die Syrische Inschrift bei Renan, *Mission de Phénicie* S. 303.

Ich bin nicht in der Lage eine sichere Lesung dieser Inschrift vorlegen zu können. Immerhin sind einige Zeichen mit Sicherheit zu erkennen, und da, wenn der nächste Reisende nach Urfa kommt, die Felswand mit ihrer Inschrift bereits weggebrochen sein dürfte, also auf eine bessere Copie nicht zu hoffen ist, gebe ich unter allem Vorbehalt die nachstehende Lesung als eine Vermuthung.

𐤀 𐤊𐤍𐤏
 𐤍 𐤏𐤍𐤏𐤏
 𐤍𐤏𐤏𐤏𐤏
 𐤊𐤍𐤏

Vielleicht enthalten diese Worte die Bestimmung, wem diese Grabhöhle gewidmet war.

[י] דינא *Dinā*. Mir nur als biblischer Name bekannt.

אדאם *Und Edaom*. Da ich nicht glaube, dass ein Edessenischer Christ sich *Edom* nannte, ziehe ich vor אדאם mit dem Palmyrenischen Namen אדאם (*Vogüe*, *Inscriptions Sémitiques* nr. 34) zu combiniren. Das folgende א kann der Anfang von אדאם oder ähnlichen Wörtern sein.

לח = לחי für die Nachkommen des —.

6.

Copia

אדאם דינא לחי
אדאם דינא לחי
אדאם דינא לחי
אדאם דינא לחי

Inschrift in einer Grabhöhle im NW der Citadelle auf einem dem Kloster Serkis gebhörigen Weinberge. Nachdem ich auf allen Vieren kriechend mich durch ein kleines Loch hindurchgearbeitet hatte, befand ich mich in einer geräumigen Höhle, welche, soweit ich bei einer äusserst mangelhaften Beleuchtung erkennen konnte, ursprünglich 4 Plätze hatte, drei für Erwachsene und einen für ein Kind. Die Wände waren mit Gemälden verziert, und neben jeder Lagerstätte stand eine Inschrift, nicht in den Fels gegraben, sondern gemalt in Weiss auf dunkelrothem Grund. Wie es scheint, wurden die Wände der Höhle mit einer Schicht Stuck überzogen; diese erhielt eine dunkelrothe Grundfarbe und darauf wurde gemalt. An vielen Stellen ist nun der Stuck herabgefallen und an anderen ist die Farbe verblasst, sodass ich von den Bildern nichts bestimmtes mehr erkennen und von den Inschriften nichts lesen konnte als das oben stehende Fragment, welches sich zu Häupten der Lagerstätte links vom Eingang befindet.

Nicht weit davon liegt eine andere, niedrigere Grabhöhle mit 5 Plätzen und einer Seitenkammer auf der rechten Seite von 2 Plätzen. Ueber dem Grab gegenüber dem Eingang befindet sich ein Haut-Relief, das in Lebensgrösse eine ruhende männliche Gestalt darstellt, zu deren Füssen ein Weib sitzt. Die Köpfe sind abgeschlagen und die ganze Höhle ist arg zerstört. Folgendes ist die Kleidung des Mannes: Hosen bis eben über dem Knöchel, hemdartiger Ueberwurf bis unter dem Knie, jackeartiger Ueber-

wurf bis zu einer Handbreit unter dem Nabel; die Aermel desselben reichen bis an die Hand. Diese Kleidung erinnerte mich an diejenige des Abgar auf den bekannten Abgar-Gordian-Münzen.

Ich lese die Inschrift:

חַיָּה כִּינָה
 וְיָהּ יִצְחָק מִבְּנוֹת כִּינָה
 כִּינָה

Es war die Grabinschrift für eine Frau.

כִּינָה — vielleicht כִּינָה[בִּסְרָא] Euphrosia.

חַיָּה — Tochter des.

כִּינָה entweder ich oder der Rest eines Eigennamens (Helene, Irene).

וְיָהּ יִצְחָק מִבְּנוֹת die Schwester des Barabemésh.

כִּינָה vielleicht Ende eines Eigennamens כִּינָה[בִּסְרָא] Eudoxia? —

7.
Copie.

חַיָּה כִּינָה
 וְיָהּ יִצְחָק מִבְּנוֹת

Ueber der Oeffnung einer Grabhöhle sind zwei glatte Füllchen in dem Felsen ausgehauen; auf der einen Fläche steht diese Inschrift in den Felsen gegraben; auf der anderen stand auch eine Inschrift, von der aber nichts mehr zu lesen ist. Diese Höhle ist nicht weit gegen Westen von der als Fundstätte von nr. 8 beschriebenen Höhle bei Kyrk Mögboro entfernt, liegt aber bedeutend höher, bereits auf halber Höhe des Nimród Dagh.

Ich lese diese Inschrift vermuthungsweise:

חַיָּה כִּינָה וְיָהּ יִצְחָק
 . . . כִּינָה

Es war eine Grabinschrift für eine Frau.

Ein Name וְיָהּ oder וְיָהּ ist mir nicht bekannt.

Pape-Benseler weist *Mayidior* als Frauennamen nach. Ich wüsste sonst nur an den Pansischen Namen *Mygdon* zu erinnern (vgl. Hebräisch מִיגְדוֹן מִיגְדוֹן und Palmyrenisch ܡܝܓܕܘܢ Vogüé nr. 3).

das Wort für Arabisch ansehen und im Arabischen nach einer Etymologie suchen. Nun ist aber auch hier غنى als nom. propr. nicht zu belegen, bekannt aber ist غنى, zwar nicht als ein weiblicher Name, aber als Name des Dichters Sakir vom Stamme Hudhail.

Ob also حه = غنى?

כחציו ist bekannt aus der Apostelgeschichte 13, 6.

כח אכ, כח אכ, כח אכ oder כח אכ.

Vielleicht ist אכ = אכ oder das erste Alef die Vocativpartikel |o|א.

כחאכ ist überliefert in der Bedeutung *ⲉⲃⲓⲛ* Džörn d. h. ein jeder ausgehöhlter Steinblock, z. B. der Steintrog, aus dem die Pferde trinken (vgl. den Ortsnamen Kara Djörn oder Djörnesh, Dorf auf halbem Wege zwischen Urfa und Säwezek), ferner das steinerne Taufbecken. Wenn, wie ich glaube, das Wort hier die Bedeutung *Sarkophag* hat, so nehme ich an, dass diese Uebersetzung auf Grund der Formähnlichkeit zwischen einem z. B. als Pferdetränke dienenden Steintroge und einem steinernen Sarkophag geschehen ist. Ueber den Ursprung des Wortes s. P. de Lagarde, Ges. Abh. 10, 12.

אח. In den Worten אח אכ אכ liegt schwerlich eine Reminiscenz an Psalm 6, 3 אכ אח אכ vor, weil in der Psalmstelle אכ erschüttert sein, beben bedeutet, eine Bedeutung, die hier nicht in den Zusammenhang passt.

אחיו oder אחיו. Was dem Grabschänder gewünscht wird, ist nicht klar. Nach Analogie Phöniciischer Inschriften möchte man glauben, es müsse heissen: *er soll keine Nachkommenschaft haben*. Aber weder אחיו noch אחיו gibt diesen Sinn, und will man selbst eine imperfecte Schreibung annehmen, so helfen auch die nächst möglichen Lesungen wie אחיו, אחיו, אחיו nicht weiter. Grammatisch zulässig ist die folgende Uebersetzung: *ihm soll nichts anderes zu Theil werden* d. i. ihm soll dasselbe zu Theil werden, man soll auch seine Gebeine aus ihrer Grabstätte herauslassen.

אחיו, volkstümliche Schreibung für אחיו, אחיו.

Wegen der Formen der Buchstaben א, א und א bin ich geneigt diese Inschrift für älter als 411 zu halten.

9.

Facsimile nach einem Papierabdruck.

EIS ΘΕΟΣ ΚΕ
 Α ΧΡΙΣΤΟΣ Α
 + ΑΜΕΑΣ ΚΑ ΟΥΜΘΑ +
 ΑΔΕΛΦΑΣ ΕΦΗΚΑΝ Τ
 ΟΥΤΑ ΜΝΗΜΙΑ ΝΤΩΤΕΝΩ
 + Ω ΑΥΤΟΣ ΑΣΚΑΗΠΙΣ ΜΑΘΑ +

Diese Inschrift ist eingegraben in einen Stein, der sich im Hause des Armenischen Arbeiters Hagop befindet; er behauptet ihn in der Gegend der Katakomben im Westen der Stadt unweit des Klosters Serkis am Eingang einer Höhle gefunden zu haben. Die Inschrift ist deutlich und vollständig erhalten.

Das letzte Wort über diese Inschrift den Kennern Griechischer Inschriften überlassend, beschränke ich mich auf einige wenige Bemerkungen.

Die Überschrift lese ich:

EIS ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΕΙΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΕΙΣ.

ΑΜΕΑΣ ist derselbe Name wie 'Amīas und 'Amīas (s. Index des C. I. G. und F. Leuormant, Essai sur la propagation de l'alphabet Phénicien II S. 109 Ann. 6). Daneben auch die Formen 'Amīa, 'Amīoy und der Vocativ 'Amīoy, s. Renan, Mission de Phénicie S. 523.

ΚΑ, ΚΕ = καί.

ΟΥΜΘΑ ist vielleicht das Syrische ܡܘܬܐ Magd und anzusehen als eine Verkürzung von Magd Gottes. Dabei bleibt allerdings unerklärt, wie das α der ersten Silbe zu ΟΥ werden konnte. In Palmyrenischen Inschriften kommt dieser Name vor bei M. de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques I nr. 53. 59.

Das Zeichen in der Mitte der zweiten Zeile halte ich für ein verziertes Kreuz, sodass 5 Kreuze in der Inschrift vorhanden sind, zwei zu Anfang und Ende der ersten Zeile, zwei zu Anfang und Ende der letzten Zeile und eins in der Mitte.

ΕΦΗΚΑΝ = ἔθηκαν?

ΤΟΥΤΑ ΜΝΗΜΙΑ = ταῦτα τὰ μνημῖα.

ΝΤΩΤΕΝΩ? ΝΤΩΓΕΝΩ?

ΑΣΚΑΗΠΙΣ = 'Asklēpias ist in der Geschichte Edessa's bekannt als der Name eines Bischofs der Stadt von 513—523 s. Assemani, Bibliotheca Orientalis I S. 424.

ΜΑΘΑ, für das gewöhnliche Μαθητᾶ, ist für die Grammatik des Syrischen beachtenswerth, insofern es zeigt, dass schon zu der Zeit, als diese Inschrift gesetzt wurde, der Edessenische Volks-

mund die Doppelconsonanz, die späterhin ganz aufgegeben wurde, zu vermeiden liebte. Im Palmyrenischen wurde die Verdoppelung gesprochen, s. *Maṯṯā* nr. 1 Voglié, *Inscriptions Sémitiques* I nr. 1 (nr. 1 allein auch das. nr. 36 a).

10.

Copie

✠ ΝΕΤΑΕΝ

ΕΥΔΟΚΙΑ ΜΕΝΙ

ΓΙΟΥ ΝΙΟΥΗΡΑ

ΚΥΡΙΑΚΕ

Dies Fragment (kleine Buchstaben) fand ich auf dem Wege nach dem Kloster *Serkis* im NW vor der Stadt, nahe vor demselben, auf einem formlosen Basaltstück, das auf der Zaun-Mauer eines Weinfeldes lag.

Ad. Kirchhoff liest:

+ [*Ἀρετῶν*
Εὐδοκία Μενί-
[π]ου Νιούηρα
κυριακή (κυριακή).

Von dem Datum ist nur *κυριακή am Sonntag* vorhanden. Statt *Νιούηρα* möchte man *ἑτάρα* lesen, aber meine beiden Copien haben deutlich die Zeichen, die das Facsimile bietet.

Ἀρετῶν spätgriechisch für *ἀρεταῖσται*. Vgl. zum Beispiel Renan, *Mission de Phénicie* S. 390 *Ἀρετῶν ὁ μακάριος* *Εὐσένης* z. r. λ. und *Ἀρετῶν ὁ μακάριος Ἰεροβάρις* z. r. λ.

Nachtrag. Zu dieser Zeitschrift Bd. 35 S. 728 ff. ist zu bemerken, dass die Zeichnungen auf Tafel II in Originalgröße, diejenigen auf Tafel I in dem sechsten Theil der Originalgröße gegeben sind.

Zu Chamisso's Radak-Vocabularium.

Von

P. Harnsheim.

Da bis heute noch die Vokabulare, die uns Chamisso von den Marshall- und anderen Sprachen Mikronesien's hinterlassen hat, von der Wissenschaft benutzt werden, dieselben aber nicht nur ein unrichtiges, oder wenigstens undeutliches Gesamtbild geben, sondern auch durch die auffallende Aehnlichkeit vieler Worte der Marshall-Sprache mit anderen, besonders der von Ulea (Uleni), ganz unbegründete Schlüsse veranlassen, dürfte es von Interesse sein jene Aufzeichnungen mit einem Commentar zu versehen.

Chamisso, dem in seiner kindlichen, reinen Seele alles Arg fremd war, der durch und durch Optimist, fand auf den Radak-Inseln ein gutmüthiges Urvölkchen mit reinen unverdorbenen Sitten und in seinem guten Kadu eine seltene Perle. Es ist wahrhaft rührend, für den, der dies Volk in seinen Sitten und Gebräuchen für längere Zeit zu beobachten hatte, zu lesen wie Chamisso darin nur unschuldige, liebe, treuherzige Kinder fand und sich deshalb berufen glaubte selbst ihren tugendhaften und da mindestens zweifelhaften Handlungen die besten Motive unterzuschreiben. — Denn, dass nicht der Umgang mit den wenigen Fremden, die sich seit ca. 30 Jahren nach und nach hier niedergelassen, dieses Volk so verdorben haben könnte, dass es heute auf derselben niederen Sittenstufe steht, wie die grosse Mehrzahl der Bewohner der Südsee, erhellt vielleicht aus nichts deutlicher und unwiderlegbarer als aus ihrer Sprache. Obscöne Handlungen, für deren Gesamtbegriff civilisirte Sprachen höchstens ein Wort haben, das die Umgangssprache noch zu umschreiben liebt, finden hier für ihre Stadien und kleinsten Abweichungen ganz bestimmte: nur zur Bezeichnung dieser Handlung gebrauchte und von allen getrennte Ausdrücke.

Wie sich nun Chamisso in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes über die Bewohner des Radak ein allzu rosenrothes Bild entwerfen konnte und nach seiner Individualität entwerfen musste, so hat er auch seinen Freund Kadu, wenigstens als Sprachlehrer, wesentlich überschätzt. Nun sind allerdings die Dialecte der Balik- und Radakkette so verschieden, dass sich Eingeborene wechselseitig anfangs häufig nur schwer verstehen, doch geht dieser Unterschied keineswegs über den gewöhnlichen Umfang des Dialectes hinaus und das grammatikalische Gerippe bleibt immer dasselbe; dass

aber diese Sprache sich in 60 Jahren wesentlich verändert, namentlich dass sie sich in der Bezeichnung der einfachsten Begriffe der Sprache von Yap und Uleai weggewendet haben sollte, kann wohl kaum angenommen werden.

Ich habe die heutige Sprache der Marshall-Inseln anderwärts eingehend behandelt und will daher hier von unrichtiger Niederschreibung von Lauten, wie z. B. *läsoch* statt *ledok* gieß, und dergl. mehr ganz absehen und mich darauf beschränken, Missverständnisse aufzuklären, und namentlich indirect beweisen, dass, wo Kadp gerade das Marshall-Wort nicht einfiel, er ganz ruhig dasjenige von Uleai oder Yap angab, und dieser letzte Punkt ist wohl der wichtigste, insofern Resultate der Sprachwissenschaft der Anthropologie zu Nutzen kommen sollen.

eidin nach Chamisso 8 und *eidinemdaon* 2: Man trennt auch in Balik das früher gebräuchliche *eDino* und *eDinimDaon*; doch heisst dies 6 und 7, und da „*Dino*“ anfangen heisst, so lässt sich *eDino* = 6 auch leicht aus dem „anfangen (bei der zweiten Hand“, nämlich) erklären, jedenfalls leichter als Chamisso's „*eidinn*“ aus „emen“ = 4.

Auch ist die Skala nicht „20“ sondern „10“ *Döngul*, denn 8 heisst „*ruaidok*“, d. h. „gieß zwei“ (zurück vom Ganzen 10); wie *Döngul* 10, werden dann ebenso *rong-ul* 20, *Dillingul* 30 etc. gebildet. Chamisso beging den leicht begreiflichen Irrthum die Zahlen die beim Zählen von Cocornüssen und Brodfrucht im Gebrauch sind als Basis anzunehmen, während diese kleinen Früchte immer nach Paaren gezählt werden. Danach heisst also:

<i>Daon</i>	<i>waini</i>	ein	Paar Cocornüsse	
<i>ruo</i>	zwei	.	.	etc. bis dann
<i>Dogoren</i>	zehn	.	.	den ersten Abschnitt bildet, der sich mit
<i>ruagor</i>	zwanzig	.	.	
<i>Dilugor</i>	30	.	.	etc. fortsetzt, dann mit
<i>Döngul</i>	100	.	.	abschliesst (während also
				wie oben bemerkt <i>Döngul</i> als gewöhnliches Zahlwort nur 10 heisst).

Dahudet war in der *Redak* neben *Döngul* gebräuchlich.

driv und *epada* als Ausruf der Verwunderung und des Unwillens sind jedenfalls jetzt unbekannt.

Ja. Die eigentliche Bejahung ist *ait*, die Verneinung *Dab*; *inga* möchte ich am liebsten mit dem süddeutschen „M“ übersetzen, es ist eigentlich kein Wort, denn ein bestimmter Begriff innewohnt, sondern es hängt lediglich vom Ton und den Geberden des Sprechenden ab, ob es eine Zustimmung, eine Gleichgültigkeit, ein Nichtwissen etc. bedeuten soll. So würde auf die Frage: Wo ist der oder der? die Antwort *inga* zu übersetzen sein „Jawohl, wo mag er sein“, oder auch „ich weiss nicht“ oder „ich will eben einmal nach ihm sehen“ etc. etc.

erno ist = Tabu.

eitolok was wohl eðelok heissen soll, ist „nichts“, es fehlt heisst eðako.

Gott = anið.

„Anruf beim Opfern“ schreibt Chamisso rein nach dem Gehör „Gidien Anis nuro jev!“ und als Antwort des Volkes „Jev“. Die Worte heissen: Kiðen Anið iðu. Der Bissen für den Gott hier. Und das Volk erwiderte „iðu“ hier. Dabei wurde bei grossen Gelagen der erste Bissen dem Gotte geopfert, und zwar war mit dem iðu eine entsprechende Bewegung verknüpft, z. B. bei Regenmangel nach den Wolken deutend; so wird noch heute von vielen Eingeborenen der Platz über oder hinter dem Kopfe ihres Lagers als Sitz der Gottheit heilig gehalten und der Kranke wirft von seinem Lager den ersten Bissen jeder Mahlzeit hinter sich, nach dem Sitze der Gottheit, und ruft die Worte: „Kiðen anið iðu“ aus, indem er bei „iðu“ den schmerzhaften Theil seines Körpers mit dem Bissen berührt.

Kopf. Chamisso schreibt „emethackworra“ = emedak es schmerzt borra mein Kopf; leicht erklärlich glaubte Kadu, Chamisso habe Kopfschmerz, als er seinen Kopf anfaßte.

Ohren. Radak: talengel, Uleu: talengel, Chamori: talanga: es ist logeling also ein ganz verschiedenes Wort.

Nase ebenso nicht wathu sondern badi.

Zähne nicht nir sondern ngi.

Bauch nicht sien sondern laði.

Milch nicht tall sondern dren-in-ningening Kinderwasser.

Vater nicht laman sondern ðema.

Mutter nicht rahn sondern ðina.

Kind nicht nagen sondern aðeri, ningening.

Knabe nicht taraman sondern ladrik.

Sohn nicht sūn oder saiben sondern neði, Tochter lieneði.

Dagegen der ältere Bruder ðeð, der jüngere ðati, wovon Chamisso wohl sein sūn und saiben bekam.

Jüngling enning. enning heisst einfach klein, wenig, Jüngling dagegen legan.

Wort gamelat? heisst nān.

Versteht Du? kosalaga. kwoðelake (kwod fragendes Du, ðela wissen, ke Frageaffix).

Ich verstehe ðala statt i ðela.

Ich verstehe nicht. Hier ingach für das früher von mir erklärte inga! ich verstehe nicht h. iðaði, zusammengezogen aus i ðab ðela.

Schweigen riap. riop h. lügen. Für Schweigen giebt es kein besonderes Wort, die gew. Umschreibung ist:

kwon ðab oder kwon ðab kanono, kw. ðab keruru etc. Du (befehlend) nicht Du nicht rede Du nicht lärme

essen nicht mogai, sondern manga.

trinken nicht bogai (was übrigens auf boka, boga, Schale zurückgeführt werden könnte) sondern irak.

zu essen fordern gisäirick ganz nach dem Ohr aufgeschrieben, eigentlich: ledok kißen ōirik, wobei ledok meist weggelassen wird.

gib Bissen kleinen
 laufen nicht Theser sondern dier
 stehen . säsach . ſudak
 sitzen . sihiät . ſiſet
 schlafen . mädur . gigi
 niesen . mussi . maii

Liebkosung durch Berührung d. Nasen, die nach Cham, medema do, mit Zungen | nicht üblich. | lagomeſi

reist nicht rechts sondern Osten. Kabiling Westen.

feist nicht oghasur (kasur stark) sondern egelip.

untertauchen nicht esüloch sondern dulok.

Schatten nicht allil sondern anaagi.

Der Morgen erab, eran heisst: „es ist Tag“, Tagesanbruch.

Mittag tagu unbekannt.

Abend thülog, dulok h. untertauchen.

ebung wird nicht für heute gebraucht, was rainin heisst, sondern es ist — es ist Nacht, bungin heute Nacht.

ein Jahr ist vollständig unbekannt, Zeitrechnung nur nach Monden.

Die See h. lomado. — no heisst die Walle.

Fluth nicht säthagt sondern abit.

Ebbe nicht sätho sondern abäl.

süßes Wasser dren in abobuit, dren in rout.
 Quell-Wasser Regen-Wasser.

Rauch nicht oath sondern had.

Regen . uth . wut

fallen . ewonloch sondern bung.

pflanzen, säen gallab, kalip eingraben, Grab machen.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. Alois Fährer

an Prof. Ernst Kuhn.

Würzburg, den 20. September 1881.

— Seit Herbst vorigen Jahres mit der Edition des durch Dr. Rost bekannt gewordenen Manuskradhammasatthap beschäftigt, ersah ich aus „Report by E. Forehammer, Prof. of Pali, Rangoon, High School, for the year 1879—80“, dass in Britisch Birma noch andere Gesetzbücher ausser dem von Richardson edirten Manu akyay dhammasat gedruckt worden sind. Ich wendete mich

daher sofort von London aus, wo ich damals die diszebzüglichen birmanischen Hss. des Manusāra collationirte, an Mr. Riffey, Curator of Government Book Depot in Rangoon, und erhielt Anfangs August d. J. folgende 4 birmanische Gesetzbücher:

1) The Manoo-Reng Dhammathat or „The Original Book of Manoo“ edited by Moung Tet-to, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, Rangoon 1875; XVI, 110 pp.

Nur birmanischer Text in Prosa; nach der Einleitung das älteste Dhammasat, eine Copie jener Inschrift am Grenzwalla der Welt, die der Weise Manoo-tha-ya in den Tagen des ersten Königs Maha Tha-ma-da verfertigte. — Cap. I. Erbschaft, pp. 1—4; Cap. II. Söhne, 5—6; Cap. III. Heirath, 7—9; Cap. IV. Ehebruch, 10—15; Cap. V. Miscellaneous, 16—110.

2) The Wini-Tshaya Paka-Thani Dhammasat or Judgments explained (A. D. 1774) by Wonna Dhamma Kyaw-Deng edited by Moung Tetto, Rangoon 1876; XIII, 182 pp.

Pāli-Citate in Çlokas aus den verschiedensten Dhammasats mit birmanischer Erklärung; die Eintheilung in Capitel und Ueberschriften wie oben: Cap. I, pp. 1—39; II, 40—42; III, 43—53; IV, 54—59; V, 60—182.

3) The Manoo Thara Shwe Myeen Dhammathat, or the golden rule of Manoo Thara according to Wonna Dhamma Kyaw-Deng (A. D. 1770) edited by Moung Tetto, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, with a Preface by Colonel Horace A. Browne, Commissioner of Pegu, Rangoon 1874; XV, 505 pp.

Pāli-Çlokas nebst birmanischem Commentar; Capiteleintheilung wie oben: I, pp. 1—75; II, 76—87; III, 88—126; IV, 127—148; V, 149—505.

4) The Manoo Wonna Dhammathat or Digest of Burman Law by Wonna-Dhamma-Kyaw-Deng (A. D. 1772) edited by Moung Tetto, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, with Preface by Colonel Horace A. Browne, Commissioner of Pegu, Rangoon, 1875; XXXII, 782 pp.

Pāli-Citate in Çlokas aus 12 verschiedenen Dhammasats nebst birmanischem Commentar; Capiteleintheilung wie oben: I, pp. 1—83; II, 84—105; III, 106—145; IV, 146—178; V, 179—782.

Sämmtliche Werke enthalten nur Texte, aber keine englische Uebersetzung. Dieselben sind für die genaue Eruirung des „Buddhistischen Rechtes“ und die Kritik des Manusāra ungemein wichtig. Den Text desselben werde ich in Bombay Anfang nächsten Jahres in Devanāgaritypen nebst englischer Uebersetzung veröffentlichen.

Anzeigen.

Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde und einer Karte Babyloniens. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1881. (XI und 346 S. in Octav).

Dies Buch enthält mehr als der Titel andeutet, denn außer der Abhandlung über die Lage des Paradieses mit umfangreichen Anmerkungen und Excursen finden wir darin eine systematische Behandlung der in den assyrisch-babylonischen Inschriften vorkommenden Orte, Flüsse und Berge von Babylonien, Syrien, Palästina, Aegypten und Susiana, sowie eine Besprechung der heilschriftlichen Namen, welche mit solchen in der Völkertafel Gen. 10 übereinzustimmen scheinen. Das namentlich in seinem zweiten Theil sehr übersichtliche Buch, dessen reichhaltige Indices¹⁾ die Benutzung noch bedeutend erleichtern, bildet somit u. A. einen geographischen Commentar zum AT. und deckt sich seinem Inhalt nach vielfach mit Schröder's KAT. Natürlich alles nach dem augenblicklichen Stande der Forschung und der augenblicklichen Ansicht des Verfassers über Lesung und Deutung der betreffenden Inschriften. Weitere Untersuchung wird hier gewiss noch Manches ändern, zum Theil auch, was jetzt als gesichert gilt. Friedrich Delitzsch hat selbstverständlich seine Vorgänger auf's fleissigste benutzt; es hätte übrigens kaum geschadet, wenn er noch etwas häufiger die Namen der Urheber dieser und jener Ansicht angeführt hätte, welche er adoptiert. Ist das Buch doch eben für uns Nicht-Assyriologen geschrieben, welche über die Priorität in den assyriologischen Entdeckungen nicht so bescheid wissen, wie er es voraussetzt.

1) Recht anbequem ist allerdings, dass der Hauptindex nach der Reihenfolge des semitischen Alphabets geordnet ist, so dass z. B. *Jarnigallä* vor *Japā'* und *Jā'tar* vor *Jaballā* steht, weil *Q* dem *T* und *K* dem *Z* vorangeht. Noch häufiger ist, dass Delitzsch im Index die Vocale nach der Reihe *ā, a, i, ē* anordnet, so dass z. B. *Kātd* vor *Kīlza'a* zu stehen kommt.

Zur Beurtheilung der Abhandlung über die Lage des Paradieses ist der, welcher mit dem AT. und dem orientalischen Alterthum einigermaassen vertraut ist, auch ohne assyriologische Kenntnisse competent, da dasjenige, was wir hier aus assyrischen Quellen erfahren, über diese Frage durchaus nicht von entscheidender Bedeutung ist. Delitzsch widerlegt erst, zum grossen Theil in sehr gelungener Weise, die verschiedensten Ansichten über die Lage des biblischen Paradieses und sucht dann zu beweisen, dieses habe im eigentlichen Babylonien gelegen, die 4 Paradiesflüsse seien der (untere) Euphrat, der (untere) Tigris, der grosse westliche Euphratcanal Pallakopas (= *Pidon*) und der, von ihm als *Nil* bezeichnete, östliche Arm oder Canal desselben Stroms (= *Gihon*). Seine Ansicht zu begründen wendet er sehr viel Gelehrsamkeit und noch mehr Scharfsinn an, aber ich fürchte: umsonst. Nach sorgfältiger Prüfung muss ich festhalten an einer Lage des Paradieses „in Utopien“, wie er etwas spöttisch sagt. Von den 4 Flüssen sind zwei sicher: Euphrat und Tigris. Man beachte aber, dass letzterem (*Hildegel*) schon der erklärende Zusatz beigegeben wird „welcher vor Assur herfliesst“¹⁾; der Erzähler konnte sich also wohl nicht darauf verlassen, dass ein jeder Leser diesen Namen so gut kannte wie den Euphrat. So kommt denn auch wirklich חֲדָקָה im AT. ausser an unsrer Stelle nur noch Dan 10, 4 vor²⁾. In jenem Zusatz liegt aber schon ein Hinweis darauf, dass nicht speciell das babylonische Land gemeint war, wo sich beide Ströme so nähern, dass, wer den einen kennt, auch den andern kennen muss. Dazu stimmt, dass die zahlreichen Stellen des AT., an welchen der Euphrat genannt wird, fast alle den mittleren Lauf betreffen, wo der Fluss vom Tigris weit entfernt ist. Bis ungefähr nach Thapsacus war eben der Hebräer im Allgemeinen orientiert, weiter nicht. Nun wäre es ferner doch auch wunderlich, den Tigris an einer Stelle, wo sein unterer Lauf gemeint ist, mit einer Bezeichnung zu versehen, die nur für den oberen Theil seines Mittellaufs passt; es wäre das, als ob jemand, der das niederländische Stromsystem schildern wollte, dabei die Maas als den Fluss verdeutlichte, welcher bei Verdun und Sedan vorbeifliesse.

Der *Gihon* wird bezeichnet als der Fluss, „welcher das ganze Land *Kiss* umgiebt“. Wo irgend im AT. כִּישׁ vorkommt, bedeutet es in Einklang mit dem ägyptischen Sprachgebrauch „Aethiopien“,

1) Es freut mich sehr, dass auch Delitzsch diese Auffassung des קִדְוֹנָה theilt, welche ich n. A. in Schoekel's Bibellaricon s. v. „Tigris“ vertheidigt habe.

2) Auch wir haben also dem Erzähler für den Zusatz „vor Assur her“ zu danken, da wir sonst nicht mit Sicherheit wüssten, dass wirklich der Tigris gemeint sei, zumal wir keine Gewähr dafür hätten, ob der Verfasser des Dandebuchs (18^{1/2} v. Chr. (i.) den alten, zu seiner Zeit sicher längst absoluten, Namen richtig gebrauchte.

bald in engerem, bald in weiterem Sinn¹⁾; dazu werden Gen. 10 auch Völker des südlichen Arabiens von Kûš abgeleitet, was gewiss nicht auf die (allerdings vorhandenen) ethnologischen und politischen Beziehungen zu africanischen Gegenden, sondern einfach darauf geht, dass Südarabien nahe bei „Aethiopien“ liegt und seine Einwohner fast so dunkelfarbig sind wie „Aethiopen“. Nur in einer einzigen, in die Völkertafel eingeschobenen Notiz wird der mythische Gründer von Babel und Ninive, Nimrod von Kûš abgeleitet. Was diese Angabe wirklich bedeute, ist noch ganz unklar; auf keinen Fall darf man aber daraus entnehmen, dass die Hebräer auch in Babylonien ein Kûš als geographische Bezeichnung gekannt hätten. Sie konnten unter dem Ausdruck: „das ganze Land Kûš“ schlechtweg, ohne erläuternden Zusatz nur „Aethiopien“ verstehen. Damit ist aber gegeben, dass der *Gihôn* der *Nîl*, resp. dessen Oberlauf, sein muss. גִּיחוֹן ist vermuthlich die Umformung eines africanischen Namens des Nîl's oder eines seiner Quellströme. Nun kann übrigens Delitzsch selbst gar kein Volk oder Land גִּיחוֹן in Babylonien nachweisen. Er muss hinaufgehen bis zu den *Kassî* der Berge, das sind — darin dürfte er Recht haben — die *Kossaios* resp. *Kissios*²⁾, welche, so viel wir wissen, nie in Babylonien selbst gewohnt haben. Und der Versuch, auch גִּיחוֹן mit diesem גִּיחוֹן zusammen zu bringen, ist doch zu wenig gelungen! Uebrigens umfließt der von Delitzsch als *Gihôn* in Anspruch genommene Fluss gar keinen landstrich, geschweige ein „ganzes Land“. Gegen diese Gründe kann der Umstand nicht aufkommen, dass unter den Canälen Babyloniens einer akkadisch *Kujandê* (*Ku-ja-an-dê*) oder, nach einer andern zulässigen Aussprache, *Gujandê* (*Gu-ja-an-dê*), möglicherweise sogar bloss *Kujâna* oder *Gujâna* heisst³⁾. Ist das wirklich so ganz גִּיחוֹן ? Dazu ist der semitische Name dieses Canals, der doch wohl eher zu den Hebräern gekommen wäre als der akkadische, *Arahû*. Auch die Lage dieses Wasserstrangs erhellt aus den angeführten Inschriften kaum mit solcher Gewissheit, wie Delitzsch meint. Gar nichts ist natürlich aus dem Namen *Nîl* zu schliessen; auch Delitzsch wagt in dieser Beziehung nur schüchterne Andeutungen. Diese Benennung ist nämlich erst um 700 n. Chr. entstanden, als der gewaltige Haggâg den Canal grub, wie uns der nach Archi-

1) Mit Recht sucht nach Delitzsch die *Kušja* der Dariusinschrift wieder in Africa. Dass auch *Küsse* קִּיּוּשׁ (Vocalisation unklar) der akkadischen Inschriften = גִּיחוֹן (in ursprünglicher, beschränkter Bedeutung) sei, ist zwar nicht sicher, aber recht wahrscheinlich.

2) S. meinen Aufsatz: „Griech. Namen Susiana's“ in den Göttinger Nachrichten 1874, 1. April S. 173 ff.

3) Es verdient ernstliche Mißbilligung, dass auf der Karte zu dem Buche schlechtweg *Gubân* steht, so dass man leicht glauben könnte, der Name stimme mit der hebräischen Form fast ganz überein.

valien arbeitende Belladhorl berichtet (S. 290). Und zwar kennen die Araber den Namen *Nil* nur für den noch heute so benannten Canal, welcher sich unweit Babylon vom Euphrat abzweigt und im Ganzen in der Richtung von W. nach O. bei der Stadt *Nil* (heutzutage *Nilje*) vorbeifliesst und früher schiffbar bis in den Tigris ging¹⁾. Ob auch der Canal bei Warkâ, d. i. oben des Verf.'s *Gihôn*, auf die Bezeichnung „*Nil*“ Anspruch hat, wie Loftus²⁾ als eine halb verklungene Tradition erwähnt, steht sehr dahin. Die Angabe, das *Haggâg* jenen Canal nach dem ägyptischen Flusse benannt habe, brauchen wir um so weniger zu bezweifeln, als der Chalif Hârûn arrâsid einem bei seiner Lieblingsresidenz Raqqa angelegten Canal gleichfalls den Namen *Nil* gegeben hat³⁾.

Es bleibt also dabei, dass der *Gihôn* den Nil bedeutet, und damit sind wir gezwungen, anzuerkennen, dass das Paradies nirgends zu localisieren ist, dass der Erzähler eine durchaus unrichtige Vorstellung von dem oberen Lauf wenigstens des Nils, vielleicht aller genannten Ströme hat. Ist das aber wirklich so auffällig? Herodot hatte ja gewiss eine ganz andre Weltkunde als der Hebräer, und welche abenteuerliche Vorstellungen macht er sich doch noch vom Lauf der Donau und des Nils! Ich darf hier allerdings nicht geltend machen, dass die ganze Erzählung mythisch ist; das kommt nur bei עֶדֶן ⁴⁾ in Betracht, zur Noth auch beim Lande עֵדֶן ; die Ströme waren für den Erzähler offenbar wirkliche, zu seiner Zeit noch vorhandene, wie er denn einfach präsentisch schildert. Dass aber der Nil hier eine Rolle spielt, ist leicht begreiflich. Hatte man die Anschauung von vier grossen Strömen, so waren drei davon für den Hebräer fast von selbst gegeben, nämlich die einzigen, welche sich im Bereiche seiner Weltkunde vorfinden; Nil, Euphrat und Tigris. Was nun der Fluss *Pisôn* ist, vermag ich nicht zu sagen. Er lag auch dem Gesichtskreise der Hebräer fern, denn er ist am weitläufigsten charakterisirt und steht an der Spitze der Reihe, welche vom Unbekannten zum Bekannten fortschreitet. Wo *Havilâ*⁵⁾ lag, hat auch Delitzsch nicht festgestellt. Die Ansicht, dass es, von Haus aus natürlich ein bestimmtes Gebiet Arabiens, nicht überall in derselben Bedeutung aufgefasst werde, lässt sich ihm gegenüber sehr wohl aufrecht erhalten, und auch die Deutung auf Indien liegt für unsre Stelle sehr nahe. Seine Einwände hiergegen haben mehr scheinbare als

1) S. Jaqûl I, 698, 8. IV, 844, 8. 861; Jâqûbi 108, 9.

2) Travels and Researches in Chaldæa S. 238.

3) Jaqûl IV, 862.

4) Efr. I, 22 F erklärt עֶדֶן wesentlich richtig durch עֵדֶן .

5) 1. Sam. 15, 7 ist עֵדֶן entweder unrichtig (s. Wellhausen dazu), oder wir haben hier die grossartige Uebertreibung eines Späters, ganz wie in der Zahl v. 4. Die Sitze der Amalekiter waren nach allen zuverlässigen Angaben in den Wüsten, die südlich an Juda grenzen.

wirkliche Kraft. Zunächst ist eine alte Seeverbindung zwischen Babylonien und Indien, die er leugnen möchte (S. 99), schon dadurch sehr wahrscheinlich, dass in Rgvêda die *Mand* (= मन्द) als Maass für Gold vorkommt¹⁾, und dass, wie auch Delitzsch annimmt, der schon in einem Brâhmana erzählte Sündfluthmythus von Babylonien nach Indien gekommen ist. Vgl. im Uebrigen v. Gutschmid, Neue Beiträge S. 132. Dass die Semiten in vorpersischer Zeit Indien nothwendig *Sind*, *Hind* oder ähnlich hätten nennen müssen, ist eine falsche Forderung. Ist es doch gar nicht einmal nöthig, dass die Hebräer zunächst das eigentliche, wahre „Indien“, das Fünfstromland meinten. Für die Hinausschiebung des Namens *Hävîlâ* auf ein fernes Land haben wir aber grade in „Indien“ ein besonders passendes Analogon. Dies bezeichnet, wie gesagt, zunächst das Fünf- (resp. Sieben-) Stromland, dann die ganze, grosse Halbinsel, dann tritt es einerseits für Aethiopien und Südarabien in sehr weitem Sinne²⁾ ein, anderseits für die grosse südöstliche Halbinsel („Hinterindien“), für eine ganze Inselwelt („Insalindien“, „Südindien“), für grosse Theile America's („Westindien“), ja in gewissem Sinne für diesen ganzen Continent („Indianer“). Ob nun aber der Indus oder der Ganges oder ein andrer Strom das Urthild des *Pisôn* sei, weiss ich nicht zu sagen, wie ich denn überhaupt gern die Deutung von *Hävîlâ* auf Indien preisgebe, wenn man mir eine bessere bringt. Des Verfassers Ansicht, der *Pisôn* sei der Pallakopaa, fällt weg, sobald der *Gihôn* als Nil anerkannt ist. Aber auch für sich betrachtet ist sie nicht haltbar. *Hävîlâ* setzt er rechts vom *Pisôn*-Pallakopas; vom „Umflüssen“ kann da keine Rede sein. Und nun die Producte, auch wenn wir davon absehn wollen, dass dieselben deutlich ein entferntes Wunderland charakterisiren sollen: dass in gewissen Theilen Babyloniens Gold, in andern Bdelium, in andern der Stein *סֹדֶם*³⁾ gefunden ward, mag sein; aber der Beweis war erst zu führen, dass diese drei Producte in dem verhältnissmässig kleinen Strich zusammen vorkamen, welchen Delitzsch als *Hävîlâ* anerkennt.

Uebrigens glaube ich allerdings, dass, wie so vieles in den ersten Abschnitten der Genesis⁴⁾, so auch die Anschauung von den 4 Strömen, welche im Paradieslande ihren gemeinschaftlichen

1) Zimmer, Altindisches Leben S. 50 f.

2) S. n. A. ZDMG XXXIV, 743.

3) Welch einen Stein *סֹדֶם* bezeichnet, wird sich schwerlich ermitteln lassen. Warum aber *סֹדֶם* etwas anderes sein sollte, als Bdelium, sehe ich nicht ein.

4) Aber den „Sündenfall“ kann ich auf dem babylonischen Cylinder (S. 90) immer noch nicht anerkennen. Es bleibt dabei, dass das Bild „noch“ vieles andere als gerade den Sündenfall darstellen kann.

Ursprung haben, von Babylon aus zu den Israeliten gekommen ist?). In Babylonien konnte man leicht annehmen, die Zwillingeeströme entspringen im fernem, unzugänglichen und wenig bekannten Armenien aus einer Quelle, und der Reichtum an Flüssen, welche dort entstehen, mochte zur Annahme eines entsprechenden zweiten Paares führen, zumal das zu dem Glauben an den heiligen Berg im Norden stimmt, den ja Delitzsch wiederum belegt (S. 118 ff.). Man kann etwa an den Araxes und den Kur denken. Die Quellen jenes liegen ganz nahe bei den Euphratquellen, die des Kur etwa 10 Meilen davon entfernt. Bei der Uebernahme wäre der Mythos dann durch die Hebräer umgestaltet.

Dem sei jedoch, wie ihm wolle: die durch das Land *Kûs* feststehende Bedeutung des *Gihôn* macht es gewiss, dass der Erzähler an eine Stelle dachte, wo der Euphrat und Tigris mit dem Nil sowie mit einem nicht sicher zu bestimmenden Flusse *Pisôn* einen gemeinsamen Ursprung hätten; eine solche Stelle giebt es aber nicht.

Im Einzelnen enthält die Abhandlung sowie die dazu gehörigen Anmerkungen viel gutes. Namentlich werden falsche Ansichten zum Theil geschickt zurückgewiesen; nur sind zuweilen ganz haltlose Mahnungen, wie z. B. die bloss auf mittelalterlicher Uebertragung der Namen beruhende Deutung der Paradiesflüsse auf Oxus und Jaxartes zu ernsthaft genommen. Natürlich billige ich auch ganz, dass Delitzsch nichts von einer Indoeuropäern und Semiten gemeinschaftlichen Ursage wissen will, sowie dass er keinen erheblichen iranischen Einfluss auf die Gestaltung der israelitischen Sage anerkennt.

Von dem übrigen Inhalt des Buches entzieht sich sehr vieles der Beurtheilung dessen, welcher der Keilschriften unkundig ist. Denn so weit kann ich immer noch gehen, dass ich die Lesungen und Uebersetzungen des Verfassers und seiner Vorgänger ohne Weiteres überall als feste Grundlage für die weitere Forschung anerkennen möchte. Dafür finde ich noch viel zu viel bedenkliches. Hier ist ein Fall beachtungswürth; was bis vor Kurzem als Thatsache galt, dass nach Zerstörung des Reiches Israel in Samaria ein dem AT. unbekannter Menahem als Vasallenkönig eingesetzt sei, ist jetzt nicht mehr haltbar. Schrader¹⁾ hat constatirt, dass für den Stadtnamen, den man bis jetzt mit voller Sicherheit *Usinniruna* las, *Samsinnuruna* zu lesen ist, da eine Variante den Anfang phonetisch *So-om* schreibt; auch Delitzsch (S. 286) nimmt dies an. Also ist nicht von Samaria, sondern von einer nicht

1) Ich hoffe, Delitzsch wird mich darum noch nicht zu denen zählen, welche die „antopische Ansicht“ theilen wegen „des unklaren Gedankens an eine irgendwie beschlossene Tradition aus dem Osten“ (S. 27).

2) Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileser's (Abh. der Kgl. [preuss.] Akad. d. Wiss. 1879), S. 33.

näher zu bestimmenden¹⁾ Stadt die Rede. Wie mancher anderen „einzig richtigen“ oder doch einstweilen als sehr wahrscheinlich angenommenen Lesung kann es noch ähnlich ergehen! Dieser Fall ist aber so recht geeignet, die dringende Warnung Gutschmid's vor zu rascher Verwerthung der „Resultate“ der Keilschriftforschung durch die Historiker zu rechtfertigen.

Die grosse Sicherheit, womit der Verf. auftritt, darf nicht irren leiten. Ist er doch auch sonst etwas zu sehr geneigt, mögliche Annahmen als sicher, fragliche als empfehlenswerth anzusehn. So ist es ihm „zweifello“, dass die Namen philistäischer Könige *Minti, Sidka, Padi* genau = מִנְתִּי, סִדְקָא, פָּדִי sind, so dass er daraus die hohe Verehrung des Gottes יְהוָה bei den Philistäern erweisen will! Und was er (S. 246 U) von Gog und Magog als wahrscheinlich ausführt, wird sicher nur Wenige befriedigen. Dahin gehört auch die zuversichtliche Behauptung, die Philistäer seien Kanaaniter (S. 289), und die Angabe über die Herkunft jenes Volks Gen. 10. 14 sei eine Glosse (S. 288); welcher späte Glossator wäre wohl so gelehrt gewesen, Derartiges hinzuzufügen! Abgesehen davon, dass erst durch den Namen עֶבְרִיָּה die Siebzigzahl der Stämme voll wird. Ueberhaupt zeigen die gelegentlichen Bemerkungen über Text und Geschichte des AT, zum Theil grosse Willkür. Ich verweise nur auf den über alles Maass ausgedehnten Gebrauch des (in der Kritik des AT. jetzt überhaupt zu viel verwandten!) *argumentum a silentio*, womit er es wahrscheinlich zu machen sucht, dass die ganze Urgeschichte des Pentateuchs exilisch sei (S. 24); natürlich müsste dann so ziemlich der ganze Pentateuch erst aus dem Exil stammen. Pikant ist ja freilich die Annahme, dass die Juden in Babylonien zu der Einsicht gekommen wären, oben dort, in dem Lande ihres Elends, in der Heimath ihrer verhassten Dränger habe der Wonnegarten gestanden²⁾.

Die Lust, sich an kaum lösbaren Aufgaben zu versuchen, veranlasst Delitzsch mehrfach, die Wortbedeutung alter Landes- und Ortsnamen entziffern zu wollen, ein Unternehmen, das von vornherein wenig Aussicht auf Erfolg bietet.

Dies und jenes, was mir in den Uebersetzungen von Inschriften auffällt, wird sich wohl noch durch genauere Erkenntniss aufklären. So der Umstand, dass König Assurbanipal auf einem Zuge gegen Araber und Nabatäer nach Ueberschreitung des Tigris und Euphrat „hohe Waldgebirge und tiefeschattige Haine hochragender Bäume“ durchzogen haben und dann in die syrische Wüste gelangt sein

1) Der Vorschlag des Verf's, Jos. 12. 20 שְׁטָרָאן in שְׁטָרָאן zu verbessern und darin das *Sennacherib* zu sehn, ist kläffig, da dasselbe Or. ja auch Jos. 11. 1 שְׁטָרָאן heisst. Es fragt sich nur, ob שְׁטָרָאן eine schlechte Dittographie oder aber ein zur Unterscheidung von dem Scholimbene שְׁטָרָאן hinzugefügter Genitiv ist.

2) Auf diesen Contrast hat mich Dillmann aufmerksam gemacht.

soll (S. 242. 297). Das nördliche Syrien zwischen Euphrat und Amanus ist doch schwerlich je ein Waldland gewesen. Und wenn hier die syrische Wüste als ein Ort beschrieben wird, „woselbst Wildesel und Gazellen nicht weiden“ (S. 242), so muss man entweder annehmen, dass der König die Oede des Landes sehr thöricht übertrieben hat, oder aber dass die Stelle falsch übersetzt ist; denn grade diese Thiere sind ja für die Wüste charakteristisch.

Eine natürliche Reaction gegen das frühere Streben, die Grenzen des assyrischen Einflusses möglichst weit auszudehnen, scheint jetzt auch Delitzsch wieder zu weit zu führen. Namentlich will er die Assyrer vom Pontus, ja von ganz Klein-Asien ausschliessen, ohne sich nur zu fragen, woher es denn kommt, dass die Namen *Assyria*, *Syria* grade am Pontus so fest haften¹⁾, und ohne anzuerkennen, welch schweres Gewicht das Doppelzeugniss von Lud als Bruder Assur's Gen. 10, 22 und vom Stifter des lydischen Reichs als Sohn des Ninos, Sohnes des Belos Herod. 1, 7 für einen uralten Zusammenhang Lydiens mit Assyrien hat.

Des Verf.'s Begeisterung für das Studium der Keilinschriften ist sehr loblich, und man begreift es auch, wenn sich diese Begeisterung zuweilen in eine gewisse Ueberschätzung des assyrischen Wesens selbst umsetzt. Freilich geht er darin viel zu weit, wenn er, wie es den Anschein hat, die in echt semitischer Weise religiös motivierte und aufgeputzte Barbarei der Assyrer gegen ihre Feinde mit Sympathie betrachtet (S. 300).

Dass Delitzsch die arabischen Quellen nicht herangezogen hat, ist zu bedauern. Gewiss ist es eine harte Anforderung an den, welcher mit den Keilinschriften über und über zu thun hat, dass er auch die arabische Literatur berücksichtigen solle; aber diese Forderung ist doch zu stellen. Denn von allen Orientalen geben uns nur die arabischen Schriftsteller ein zusammenhängendes Bild von dem geographischen Zustande der semitischen Länder; sie erleichtern so aber wesentlich die Deutung jener Inschriften. Nun sind dazu wenigstens die geographischen Hauptwerke der Araber jetzt leicht zugänglich gemacht, und ihr Studium kann denen, welche sich an den denkbar schwierigsten Texten geübt haben, ja keine grosse Mühe bereiten. Auch sprachlich liesse sich das Arabische wohl noch mehr für's Assyrische verwerthen. Allerdings ist das kritiklose Plündern des Lexikons ein gefährlich Spiel, aber eine gründliche und umsichtige Heranziehung dieser Sprache ist für die Erkenntniss der Bedeutung assyrischer Wörter doch schwerlich zu entbehren. Ich erkenne mit Delitzsch an, dass zwischen dem arabischen und dem assyrischen Wortvorrath eine grosse Verschiedenheit besteht und dass man sich zunächst an's Hebräische und Aramäische um Aufklärung zu wenden hat; allein diese Quellen hiessen uns lange nicht reichlich genug, während die arabische Sprache

1) S. meine Ausführungen im Hermes V. 444—450.

eine fast unerschöpfliche Fülle bietet. Freilich hat auch sie wie die Schwestersprachen manche ursemitische Wurzel verloren, aber man darf doch auch nicht gleich auf den ersten Anschein hin einen solchen Verlust annehmen. *لَبِن* heisst auch im Arabischen nicht mehr „weiss“ (لَبَنٌ), und doch zeigt *لَبِن*⁵ „Milch“, dass die Wurzel einst auch im Arabischen diese Bedeutung hatte; so wird es auch im Assyrischen sein, und die S. 144 verworfene Annahme, dass *libbū*, pl. *libdū* „Luftziegel“ wie *ܠܒܕܐ* u. s. w. von *ܠܒܕ* „weiss“ komme, liegt doch immer am nächsten. — Grössere Vertraulichkeit mit der arabischen Literatur hätte den Verf. z. B. davor geschützt, in der Stadt *Uşūd* das moderne *Qabat el Hāga* zu sehn (S. 282). Schon, dass *حَصْن* allem Anschein nach ein Fremdwort und aus aramäischem *ܚܨܢ* entstanden ist, würde diese Zusammenstellung höchst bedenklich machen; ob das *π* so einfach ignoriert werden und der Unterschied von *i*, *e* (*ē*) und *u* unbeachtet bleiben darf, wollen wir dabei gar nicht erst fragen. Die Hauptsache ist aber, dass *قَلْعَةُ الْحَصْنِ = حَصْنُ الْأَكْرَادِ* erst zur Zeit der Kreuzzüge angelegt ist, s. Jäqūt s. v. (II. 276). — Dass der Name *Kundī* an *Ain Kundū* erinnert (S. 283), dürfte kaum gesagt werden, da semitisches *d* nicht leicht mit *dj* (ج) wechsell; als völlig falsch zeigt sich aber diese Zusammenstellung, wenn man bei Socin (2. Aufl. 353) *Ain Kanya*, also *عَيْنُ قَنْيَا*, findet¹⁾. Wird man nicht etwas misstrauisch gegen die Genauigkeit in der Behandlung des dunkelumhüllten Assyrischen, wenn man solche zu Tage liegenden Flüchtigkeiten bemerkt? Selbst kleine Fehler wie *Jazūr* statt *Jāzūr* (S. 289) = *يَزُور* Jāqūt; Behäddīn 24. 212 u. s. w.; Ibn Athīr IX, 391, X, 55, 250²⁾, *Aškālūn* statt *Aškālūn* *عَقْلَان* (S. 290), *Refā* statt *Refah* (رَفَح) (S. 291) sollten vermieden werden, wenn man den Semitisten, die nicht Assyriologen sind,

1) Andererseits findet sich *Ain Kanio*, *Ain Kunia* u. s. w., immer mit *ك*, nicht mit *ج*.

2) In der Bestimmung des Ortes ist übersehen, dass es sowohl bei Joppa wie bei Askalon ein *Jāzūr* gibt.

3) Jüdisch *קָנְיָא*; s. Neubauer S. 20 und Targ. Jerus. II. Num. 34. 15.

Zutragen zu dem sorgfältigen und strengen Verfahren der jüngeren Keilschriftforscher einfließen will¹⁾.

Ich erlaube mir nun noch eine Reihe von Einzelheiten zu besprechen. An der vom Verf. angezweifelten Ableitung des Wortes $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ aus *paridēza* (*pairidaizə*), habe auch ich Anstoss genommen, namentlich wegen des σ σ gegenüber α , aber sie wird doch ziemlich gesichert durch das neupersische بـالـيـر ²⁾, kurdische *parēs* „Garten“, s. Justi, Die kurd. Spiranten S. 29. Dass ein Wort, welches eigentlich „Umwallung“ bedeutet, auch für den eingehegten Baum gebraucht wird, darf nicht befremden. Bedeutet doch unser „Zaun“ in holländischer Form (*tuin*) „Garten“ und in englischer (*town*) „Stadt“. Babylonisch wird also ܡܪܬܐ wohl so wenig sein wie ܡܪܬܐ (S. 95). — Warum *Ἀρραπαζῆτις*, *Albāq*, assyr. *Arrapha* mit ܐܪܪܦܚܐ nichts zu thun haben soll (S. 125), ist mir unbegreiflich; selbstverständlich ist in der Form des AT. ܐܪܪܦܚܐ (nicht ܐܪܪܦܐ) ein, weiterer Erklärung bedürftiger, Zusatz. Was S. 255 f. gehoten wird, ist sehr unbefriedigend. — ܐܪܪܦܐ kann gewiss nicht „Abkömmling“ heissen (S. 149); wo stünde wohl ܐܪܪܐ , ܐܪܐ in einer semitischen Sprache von der „Abkunft“? — Die Ansicht, dass ܐܪܐ die Grundform des Gotteennamens, dass es als solche stets gemeinlich geliebt und dass ܐܪܐܐ eine Umbildung daraus sei, gemacht, um die Bedeutung „der Seiende“ herauszubringen (S. 158 ff.), diese Ansicht kann schwerlich auf viel Beistimmung rechnen; zumal Delitzsch ja selbst zugiebt, dass schon auf der Mesa-Inscription ܐܪܐܐ steht. — Bei der Besprechung des *Nahar-Malkā* (S. 193) ist zunächst ausser Acht gelassen, dass an beiden Stellen des Ptolemaeus (V, 19) nicht *Ναυροάρις*, sondern *Μαυροάρις* überliefert ist, wie auch schon Ammian gelesen hat (23, 6, 25, wo die handschriftliche Lesart *Marses* ist); die Erklärung durch *Nahar-Sar* ist also von vornherein zweifelhaft. Ferner bezeichnet dieser Name einen rechts vom Euphrat abgeleiteten Canal oder Stromarm, an welchem Vologesias und Borsippa (Codd. *Βόρσις*) lagen³⁾; die Identität mit dem vom Euphrat in den Tigris führenden *Nahar-Malkā* ist also ausgeschlossen. Im rechten Text des Ptolemaeus wird dazu, ganz wie bei Ammian u. a. O. der *Βασιλειος ποταμός* neben dem *Μαυροάρις* genannt. Endlich ist zu bemerken, dass der ܢܗܪܐܠܡܠܟܐ (nicht *Nahr al-malk*) bekanntermaassen vom ܢܗܪܐܝܝܢܝ durchaus verschieden ist. In diesem kurzen Abschnitte

1) Unendlich viel schlimmer ist es freilich, wenn es sich zeigt, dass H. Sayce die unhaltbarsten Schlüsse gegen die ersten Regeln der hebräischen Grammatik und aller wissenschaftlichen Methode macht; s. dessen Erklärung der Siloah-Inscription. Wie mag es ein Gelehrter erst auf dem unkontrollirbaren Gebiete der Keilschriften verfahren! Und Sayce gilt doch für einen Hauptkammer!

2) Es findet sich u. A. Nägeli Chocon. Seferhams 68, 10.

3) S. ZDMG. XXVIII, 92.

finden sich für ein Buch, das die Geographie Babyloniens ganz besonders in's Auge fasst, wirklich ein bisschen zu viel Versehen hinsichtlich der Lebensadern dieses Landes. — Dagegen, dass sich der Ortsname *Boghdul* als *Bug-da-da* schon auf einer sehr alten Inschrift finde (S. 206), habe ich das eine kleine Bedenken, dass die im Talmud öfter vorkommende Nisba בוגדאנא noch *o* als Auslaut zeigt, während die Nachrichten über die Eroberung bei Belšadhorī u. s. w. schon بَغْدَا oder vielmehr بَغْدَا haben; das

ist aber die regelrechte Entwicklung der Laute in persischen Wörtern. Ein *d* in uralter Zeit stünde hiermit in Widerspruch. Das *Bug* des keilschriftlichen Namens lässt sich wohl auch noch anders aussprechen? — Die schöne Combination über בוגדא S. 214f. scheitert an בוגדא Jer. 5, 11, das nur בוגדא sein kann; Delitzsch scheint dies freilich „erst dem falsch verstandenen בוגדא nachgebildet zu sein“, aber das ist doch mehr als gewaltsam. — Wenn Lenormant ¹⁾ sagt, noch die arabischen Geographen des Mittelalters kämten den Stamm der „*Djondoula*“ im Sumpflande des untern Tigris, so hätte Delitzsch, ehe er dieser Autorität folgte (S. 240 f.), sich doch ein wenig danach umsehen sollen, wo wohl von einem solchen Stamm die Rede ist. Vermuthlich dachte Lenormant

an das Oertchen جَنْبِلَا zwischen Kufa und Wasīf, näher bei jener Stadt, s. Jāqūt II. 456, 126; Ibn Athīr passim. — Ich halte es auch für sehr möglich, dass *Karkemā* da gelegen hat, wo später Europos, جَرِبَاس lag (S. 265-7), aber den Beweis vermisste ich.

Dass es nordwärts vom Flusse Sāgūr zu suchen sei, mag ja allerdings „in der Keilschriftliteratur theils ausdrücklich, theils durch den Zusammenhang der erzählten Ereignisse bezeugt“ sein, aber ich möchte diese Belegstellen gern sehen; was ich hier finde, überzeugt nicht. Denn auch die Annahme, dass *Tal-Barsip* = *Bāre* ²⁾ sei, ist erst noch zu beweisen. Uebrigens habe ich meine Identifizirung von Karkemisch mit بَلْعَةُ النَجْم = جسر متبوع nur mit allem Vorbehalt gegeben ³⁾. — Sollten die Assyrier wirklich den Namen آمَد ⁴⁾ *Amēdi* mit *ē* gesprochen haben (S. 276)? —

1) Les premières civilisations II, 244.

2) Vgl. Schrader KGF. 221 ff.

3) Vgl. Schrader KGF., der sich aber viel vorsichtiger ausdrückt.

4) „Hier“, möchte ich mir am ersten Karkemisch gelegen denken; doch gebe ich das natürlich nur als eine Vermuthung“. Göt. Nachr. 1876, 20. Jan. Seite 14.

5) Die syr. und griech. Formen entscheiden nicht sicher über die Quantität des Vocals der zweiten Silbe.

Wenn bei den Identificierungen von keilschriftlichen Namen gar manche Ungenauigkeiten und Inconsequenzen der Assyrier angenommen werden, so scheint es mir doch kaum angebracht, in einzelnen Fällen von ihnen übermässige Genauigkeit zu verlangen; das geschieht aber z. B. S. 276 ff., wo Delitzsch *Amüt* als Namen

der Stadt חֲמֻט *Ḥamūt*, dagegen *Hamūt*, wofür einmal *Hammut* (*Ha-am-mu-ti*) steht, als Namen des Landes fasst, dessen Hauptstadt allerdings *Hamūt* gewesen sei. Nun ist ja aber *Hamūt* grade die genauere Wiedergabe des Stadtnamens, und die Verdopplung wäre doch lange nicht so auffallend wie das Vorkommen der חֲמֻט in dieser Gegend und zwar in der Form חֲמֻט, wodurch Delitzsch jenes *Hammut* erklären möchte. Dazu ist auch wohl fraglich, ob die Verdopplung in *Ha-am-mu-ti* phonetische Bedeutung haben sollte; lesen wir doch auf derselben Seite (276) *A-mu-at-ti*, *A-ma-at-ti*, wo kaum von einem Doppel-*t* die Rede sein kann. Ist wirklich zwischen jenen beiden Formen zu unterscheiden, so wäre wohl grade für die ohne *n* eine andre Deutung zu suchen als auf die bekannte Stadt. — Dass *Ūsā* das talmudische אִישָׁא sei (S. 285), ist recht wohl denkbar; doch hätte ich, ehe ich das als sicher annehmen mag, die betreffende Inschriftenstelle gern in ihrem Zusammenhange, der ja allein beweisen kann, ob nothwendig ein Ort südlich von Akko gemeint ist. Die ungefähre Lage von אִישָׁא erhält übrigens schon aus einer Talmudstelle (Ab. z. 8b),

da das benachbarte שַׁרְעָם ¹⁾ sicher steht. Die Lage am Meere, welche die Inschrift bei *Ūsā* angiebt, braucht nicht ganz buchstäblich genommen zu werden, liesse sich übrigens immerhin auch mit der Talmudstelle in Einklang bringen ²⁾.

Doch genug! Ich könnte noch manchen Punkt besprechen und noch einige Bedenken erheben, aber natürlich auch vielfach meine Zustimmung aussprechen. Das wäre freilich noch in weit grösserem Maasse der Fall, wenn der Verf. nicht oft zu rasch und kühn verführe und zu zuversichtlich urtheile, und wenn er sich die Zeit genommen hätte, sich ausserhalb der Keilschriftliteratur noch etwas mehr umzusehn. Immerhin erhalten wir aber durch das Buch auch so viel Belehrung und Anregung, und kann ich dasselbe vorsichtigen, kritischen Lesern bestens empfehlen.

Strassburg i. E.
d. 5. Oct. 1881.

Th. Nöldeke.

1) Jäht z. v., wo die Lage nicht ganz genau bestimmt wird; Behā-oddin 144. 181. 182; Kaudatain II, 164. 182; Ibn Athir XII, 31 f. شاعمر, شاعمر. Ist eine moderne Ebstellung (Nikbul 344; Robinson III, 882).

2) Der eine der beiden da erwähnten Berge wird der Karmel sein.

Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Litteratur.

Von

Dr. Karl Wieseler.

I. Zur Abfassungszeit des Buchs Henoch.

Während das Buch Henoch nach Hofmann (in d. Zeitschr. 1852 S. 87 ff.) und Volkmar (ebend. 1860 S. 87 ff.) erst im zweiten Jahrhundert nach Christus, und zwar nach jenem von einem Christen, nach diesem von einem Schüler Akiba's verfaßt sein soll, setzen es Ewald, Dillmann (ebend. 1861 S. 126 ff.) Lücke und Andere, wie mir scheint, mit Recht ¹⁾ in die vorchristliche Zeit, wie denn dasselbe bereits in dem kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschriebenen Briefe Juda V. 14. citirt wird. Da das Buch Henoch durch seinen Inhalt, besonders seine christologisch-eschatologischen Anschauungen und seinen jüdischen Kalender, über welchen ich in meinen oben erwähnten Beiträgen in dem Excurs über die Form des jüdischen Jahrs zur Zeit Jesu S. 298 ff. genauer gehandelt habe, bekanntlich grosses Interesse erregt, so ist die nähere Bestimmung seiner Abfassungszeit nicht ohne Bedeutung. Wir wollen hier vornämlich nur das so sehr verschieden gedeutete Gesicht von den 70 Hirten, 89, 56—90, 19, nebst dem Gesicht über die 70 Wochen der Weltentwicklung, welche beiden Gesichte die einzigen ausdrücklichen Fingerzeige des Buchs über seine Abfassungszeit bieten, etwas näher betrachten, weil uns die bisher gegebenen Erklärungen derselben nur theilweise befriedigen.

Das Gesicht, 85—90, 42, von welchem das Gesicht über die 70 Hirten, 89, 56 ff., ein Bestandtheil ist, enthält die Entwicklung der Weltgeschichte von Adam bis zu ihrem Abschluss und ist, abgesehen von dem Gesicht der 70 Hirten, nicht schwer zu enträtheln. Im Anschluss an die Symbolik des Buchs Daniel werden die Menschen und Völker als Thiere dargestellt, die Erzväter von Adam bis Isak, 85, 3—89, 12, als weisse Parren, denn die weisse Farbe

1) Vgl. meine Schriften: 70 Wochen des Propheten Daniel (1839) S. 162 ff. und Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 238 ff.

ist die Farbe der Guten, die schwarze Farbe bezeichnet die Linie der Bösen. Die Israeliten von dem Erzvater Jakob an, 89, 12 ff., erscheinen als Schafe, deren Herr Jehova ist. Der Messias ist endlich wieder als weisser Farre dargestellt, welchem seine Anhänger, die Schafe und die Thiere aus den Heiden, Ihnlich werden, indem sie alle ebenfalls weisse Farren werden, 90, 37 ff. In der Zeit, wo die Israeliten als Schafe dargestellt sind, erscheinen die heidnischen Völker, in deren Gewalt sie gegeben werden, als Raubthiere, Löwen, Tiger u. s. w. oder als Raubvögel, Adler, Geier, Raben u. s. w., welche sie zerhacken und fressen.

Wer sind nun jene 70 Hirten? Sie sind hier nicht, wie man gewöhnlich meint, einheimische oder auswärtige Herrscher über die Juden, sondern, wie nach dem Vorgange von Hofmann nun auch Schürer, Neutest. Zeitgeschichte S. 531 ff., annimmt und nachweist, Engel oder Diener Jehovas, welche dieser, indem er wegen der Untreue seiner Schafe ihr Haus und ihren Thurm (den Tempel in Jerusalem) verlässt (89, 56), zu sich beruft, damit sie die Schafe nach seinem Befehle weiden und eine bestimmte Zahl von ihnen, aber auch nicht mehr, umbringen, 89, 59 ff. Sie werden als Strafengel über das jüdische Volk gesetzt, welche das ihnen von Gott aufgetragene milde Mass der Bestrafung (vgl. Jes. 10, 5 ff., 27, 2 ff., Zach. 1, 15) innehalten sollen und weil die Juden über dasselbe hinaus zu leiden haben, dafür von Gott im Gerichte mit den andern gefallenen Engeln der Verdammniss überliefert werden (90, 25, 91, 15). Diese Auffassung der Hirten, welche bei der sehr entwickelten ¹⁾ Angelologie des Buchs Henoch besonders nahe liegt, wird durch folgende Erwägungen unterstützt. In der ganzen Vision werden die Menschen und Völker nur als Thiere dargestellt, also können die Hirten keine Menschen sein, wohl aber Engel, zumal diese in ihr auch sonst (Kap. 87) unter der Gestalt von Menschen erscheinen. Selbst die Fürsten der Israeliten, wo sie als solche nach dem Zusammenhange hervorgehoben werden, werden als Widder bezeichnet (89, 42 ff.). Ferner passt das Bild eines Hirten gar nicht zu den Fürsten der auswärtigen Völker, da diese als wilde Thiere und Raubvögel dargestellt sind, welche ja keine Hirten haben. Das Bild vom Hirten kommt dagegen bekanntlich im Alten Testamente häufig von Jehova mit Bezug auf das jüdische Volk vor, welches wie im Buche Henoch als eine Heerde Schafe gedacht ist. Statt sie noch selber zu weiden, übergibt Jehova sie seinen Engeln, jenen 70 Hirten, welche sie jeder zu seiner Zeit nacheinander weiden sollen. Dass unter den 70 Hirten keine Fürsten, überhaupt keine Menschen zu verstehen sind, erhellt auch daraus, dass sie alle gleichzeitig existiren und von dem Herrn der Schafe zu sich berufen werden. Die Hirten haben endlich

1) Besondere Engel stehen z. B. auch den 4 Jahrzeiten vor, Henoch 75, 1 ff.

noch, 89, 75, auch die Pflicht, die Schafe aus der Hand der wilden Thiere zu retten, was ebenfalls gegen die Auffassung von Fürsten feindlicher heidnischer Völker spricht: Die Auffassung der 70 Hirten als Kugel ist ein Hauptpunkt, welcher vor allen Dingen festzustellen war.

Ein weiteres Haupthinderniss für das richtige Verständniss der 70 Hirten besteht meines Erachtens in der Willkürlichkeit der Periodisirung der Zeit ihrer Regierung. Ewald, Dillmann, Langer, Hilgenfeld, Schürer, jetzt überhaupt die meisten Ausleger nehmen innerhalb derselben 4 Perioden an, in der Proportion $12 + 23 + 23 + 12$ Hirten, so dass die beiden mittleren Perioden gleichmässig 23 Hirten oder Hirtenzeiten und die beiden andern 12 umfassen. Dieser Parallelismus der Perioden hat etwas Ansprechendes, widerstreitet aber durchaus den Worten des Textes. Die ersten $12 + 23$ Hirten sind dem Texte, so viel ich sehe, willkürlich aufgezwungen und damit fällt der ganze Parallelismus der Periodisirung ihrer Regierungszeit. Die 12 Hirten entnimmt man aus Kap. 89, 72, wo Dillmann, das Buch Henoch (1853) S. 62 übersetzt: „Und sofort sahe ich, wie Hirten weideten, 12 Stunden lang“. Man deutet diese Worte von 12 Hirten und 12 Hirtenzeiten; aber weder ist gesagt, wie viele Hirten es waren, noch sind Stunden gleichbedeutend mit „Zeiten“ (90, 5). Stunden bezeichnen einen kleinen Zeittheil, eine Stunde $\frac{1}{14}$ eines apokalyptischen Tages (s. die Anm. 1) citirte Ztschr. a. a. O.). Solche aus dem jedesmaligen Zusammenhange näher zu berechnende Stunden kommen z. B. auch Assumptio Moisi¹⁾ c. IV (ed. O. F. Fritzsche p. 145) horae 1111 vor. Auch das zweite Glied der vorausgesetzten Proportion, die ersten 23 Hirten, lassen sich aus dem Texte nicht nachweisen. Denn einerseits hat der Text 90, 5 nicht 35, sondern 37 Hirten, und andererseits ist nirgends gesagt, dass die 37 Hirten auf zwei Perioden zu vertheilen seien, und zwar in der Proportion $12 + 23$.

Die Regierungszeit der 70 Hirten über das jüdische Volk beginnt etwa mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem 588 v. Chr., oder vielmehr kurz vor dieser Zerstörung. Nachdem nämlich Jehova nach 89, 5 seinen Tempel aus Unwillen über die Sünden seines Volks verlassen hat, (vgl. Ezech. 8, 6 ff.; 22 ff.), beruft er die 70 Hirten (Strafengel), welche jeder zu seiner Zeit das jüdische Volk nach seinen Befehlen weiden sollen und nach ihrem Regierungsantritt 89, 18 wird der Tempel durch die Chaldäer, welchen sie die Schafe übergeben haben, verbrannt. Es widerspricht dem Zusammenhange und dem jüdischen Bewusstsein anzunehmen, dass der jüdische Tempel geraume Zeit bis zu seiner Verwüstung ohne

1) Vgl. über die horae an dieser Stelle meine Abhandlung: Die jüngst aufgefundenen Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht (In Jahrb. für deutsche Theologie herausg. von Liehner, Dörner u. a. w. Jahrg. 1868) S. 620 ff.

die Gnadengegenwart Gottes im Allerheiligsten gewesen sei. Da nun die Chaldäer nach 2. Kön. 25, 9 im fünften Monat (Ab, etwa August) 588 den Tempel verbrannten, so kann die Herrschaft der 70 Hirten im Buche Henoch 588, eventuell 589 v. Chr. begonnen haben, wir wollen sagen 589—588 v. Chr. Das Gesicht von den 70 Hirten ist eine eigenthümliche Modification der Weissagung von den 70 Wochen des auch sonst von unserm Verfasser vielfach benutzten Buchs Daniel 9, 24, welche ebenfalls vom babylonischen Exil datiren. Die 70 Hirten regieren jeder eine Jahrwoche oder 7 Jahre, zusammen also 70 Jahrwochen oder 490 Jahre über Israel. Die Hirten oder Engel regieren jeder eine gleiche Zeit, nämlich 7 Jahre, was, da sie keine irdischen Fürsten, sondern Engel sind, ganz in der Ordnung ist. Das gleiche Zeitmass für die Herrschaft der einzelnen Hirten heisst eine „Zeit“ (7 Jahre), so dass auf die 90, 5 erwähnten 58 „Zeiten“ 58 Hirten kommen. Nach Jahrwochen oder Jahrsiebenten zu rechnen lag für den jüdischen Verfasser nahe, da das Sabbatjahr damals noch in Judäa gefeiert wurde, und ist auch im Danielischen Vorbilde geschehen. Bereits Dillmann, Hilgenfeld und Andere haben die 70 Hirten mit den 70 Wochen Daniels combinirt und die Zeitdauer ihrer Herrschaft zu 490 Jahren gerechnet; weil sie aber die Hirten für Menschen, und zwar heidnische Fürsten hielten, konnten sie bei allem Scharfsinne weder ihre Personen noch ihre Regierungszeit dem Texte entsprechend nachweisen.

Schliesslich scheint sich unsere Auffassung des Gesichts von den 70 Hirten durch die Leichtigkeit und Bändigkeit zu empfehlen, mit welcher sich auch die übrigen namentlich chronologisch schwierigen Angaben über die Ereignisse während ihrer Regierung lösen lassen.

Nach 89, 72 ff. kehren 3 Schafe (Serubabel, Josua und später Esra) aus dem babylonischen Exil zurück und bauen den zerstörten Tempel auf, nachdem 12 Stunden seit dem Regiment der 70 Hirten verflossen. Da 12 apokalyptische Stunden nach S. 187 die Hälfte eines apokalyptischen Tages bilden und ein solcher Tag im Buche Henoch 100 Jahre hält, weil die grosse Woche in dem Gesichte von den 10 Wochen, in welchen der Weltprocess verläuft, 98, 8 ff., wie wir später sehen werden, 700 Jahre umfasst, so betragen jene 12 Stunden 50 Jahre, welche von dem Anfang der Hirtenherrschaft 589—588 abgezogen uns bis 539—538 v. Chr. führen, um welche Zeit die jüdischen Exulanten auf Erlaubniss des Cyrus wirklich nach Jerusalem theilweise zurückkehren. Den nächsten Epochenpunkt bildet die Verdrängung der babylonisch-persischen Herrschaft über Israel durch Alexander den Grossen und seine Nachfolger in Syrien, welche nach Kap. 90, 1 ff. geschehen soll, wenn 37 Hirten jeder in seiner Zeit geweidet haben. Während die Chaldäer, Perser und ihre Gesellen als Raubthiere und das leitende Volk, zuerst die Chaldäer, dann die Perser unter dem

Bilde des Löwen oder Königs der Thiere dargestellt sind, tritt die neue Weltmacht unter dem veränderten Bilde von Raubvögeln, das leitende Volk, die Macedonier, unter dem Bilde des Adlers, des Königs der Vögel auf. 37 Hirten, von welchen jeder 7 Jahre regiert, geben 259 Jahre und diese, subtrahirt von dem Anfangspunkt ihrer Regierung 589—588, das Jahr 330—329. In der That fiel durch die Tödtung des nach Baktrien fliehenden letzten Perserkönigs Darius im Jahre 330 v. Chr. das gesammte Reich der Perser in die Hände des Siegers Alexander. Durch diese genaue Uebereinstimmung aus der Chronologie wird die durch die Handschriften allein gebotene Zahl der 37 Hirten wiederum bestätigt. Unter der Herrschaft der persischen Seleuciden war die Zeit der Bedrückung Israels und der Profanation seines Heiligthums durch Antiochus Epiphanes der traurigste und bereits im Buche Daniel besonders hervorgehobene Zeitraum. Bis dahin sieht Pseudobenoch nach 90, 5 noch 23 Hirten, so dass also bis dahin $37 + 23$, zusammen 60 Hirten geweidet haben. 60 Jahrwochen oder 420 Jahre von 589—588 abgezogen führen uns bis 169—168 v. Chr., in welcher Zeit die 1 Makk. 1, 54 ff. beschriebene Entweihung des jüdischen Tempels und Gottesdienstes durch Epiphanes begann, welchem schon eine Plünderung des Tempels durch denselben 170 v. Chr. vorherging. Obwohl die schlimmste Bedrückung der Juden von 168 bis zum Tode des Epiphanes 164 dauerte, so hatte ein nicht geringer Druck derselben, welcher zugleich eine Reaction unter den Frommen hervorrief, schon vor 168 v. Chr., nämlich am Schlusse von 58 Hirtenzeiten 183—182 v. Chr. nach Kap. 90, 5 Statt und soll bis zum Schlusse der Regierung der 70 Hirten, also noch 12 Hirtenzeiten oder 84 Jahre fort dauern. Denn Kap. 90, 17 heisst es, dass die 12 letzten Hirten viel mehr Schafe als die vor ihnen umgebracht hatten. Noch in die Zeit des 59. Hirten fällt die Thronbesteigung des Antiochus Epiphanes, die Entsetzung des frommen Hohenpriesters Onias III., die Beförderung der Gräcomanie durch den Hohenpriester Jason, der Versuch des Heliodorus, den jüdischen Tempel zu plündern, und andere Gräuelt. Nach Pseudobenoch wurden damals kleine Lämmer von den weissen Schafen (den Frommen), die Chasidäer, 1 Makk. 7, 13, gehören, zu welchen namentlich die Familie der Makkabäer, die Lämmer, denen Hörner wachsen und die (schwarzen) Raben (die Syrer) nachstellen, 89, 9, gehören. Das grosse Horn (90, 9 ff.), welches die Raben mit andern Raubvögeln und Thieren vergeblich zu vernichten suchen, ist, wie auch von Andern angenommen wird, der grosse Makkabäer Johannes Hyrkan (136—105 v. Chr.), nicht etwa der Messias, welcher viel später als weisser Farn, Kap. 96, 37, auftritt.

Pseudobenoch, welcher nach unserer Erörterung über das Gesicht der 70 Hirten die Chronologie ihrer Regierung von Anfang an bis zu dem Tode des Antiochus Epiphanes so genau kennt, kann sich über die Chronologie ihrer Regierung von da an, welche

unmittelbar in seine Gegenwart hinabreicht, um so weniger wesentlich geirrt haben. Es muss also das Ende der Regierung der 70 Hirtenwochenzeit wirklich in 99—98 v. Chr. fallen und schon aus diesem Grunde müsste die Conception dieses Gesichtes spätestens in diese Zeit, oder in den Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus gesetzt werden. Aus diesem Grunde ist es namentlich auch unmöglich anzunehmen, dass unser Gesicht und der Abschnitt, dessen Bestandtheil er ist, erst zur Zeit der Herrschaft der Römer über das jüdische Volk entstanden sei, da überdies hier die Römer, weder ihre Eroberung Jerusalems und Judäas durch Pompejus noch ein anderes auf sie bezügliches Ereigniss erwähnt werden, was hier nicht hätte unterlassen werden können, zumal der Verfasser gerade in der Zeit der römischen Herrschaft würde gelebt haben. Auch ist dieses Gesicht schwerlich erst am Ende der 70 Hirtenzeiten geschrieben, da dazu die Darstellung nicht passt, welche nur noch von Siegen des jüdischen Volks über die auswärtigen Feinde unter dem Beistande Gottes redet und keine Nachfolger des grossen Horns Johannes Hyrkanos mehr erwähnt. Es ist vielmehr einige Zeit vor dem Ende der 70 Hirtenzeiten zur Zeit des grossen Horns Johannes Hyrkanos, etwa in den letzten zwanzig Jahren seiner Regierung entstanden, als dieser sich bereits durch seine Erfolge wider seine auswärtigen Feinde als das grosse Horn erwiesen hatte. Auch das grosse Interesse, mit welchem der Verfasser die Noth und die Erfolge der Regierung Hyrkans selbst gegenüber der grossen Erhebung unter Judas Makkabäus hervorhebt, weist darauf hin, dass diese Schilderung dem Verfasser gleichzeitige Ereignisse betrifft.

Während das Gesicht der 70 Hirten die Zeit vom babylonischen Exil an nach Daniellschem Vorbild in 70 Jahrwochen verlaufen lässt, umfasst das Gesicht der 10 Wochen 13, 3—14, 91, 12—16 nach analogem Heptademesystem die gesammte Weltzeit in 10 Wochen von je 700 Jahren, oder in 70 Tagen oder, wie 10, 12 gesagt wird, 70 *γυνεαί* von je 100 Jahren, welche zusammen 7000 Jahre betragen. Die Richtigkeit dieser Auffassung der Weltwoche zu 700 Jahren, also eines Welttages und einer Generation zu 100 Jahren erhält schon aus der Beschreibung der ersten Woche, welche Pseudohenoch Kap. 90, 3 giebt: „Ich bin als der siebente geboren in der ersten Woche“. Aus 1 Mos. 5, 3—18 geht hervor, dass Henoch im siebenten Jahrhundert der Welt, näher im Jahre 622 geboren ist. Wie die Woche 700 Jahre umfasst, so ihr siebenter Theil, ein Tag 100 Jahre, wie denn die 12 Stunden nach S. 188 30 Jahre ausmachen. Henoch ist nach 1 Mos. a. a. O. der siebente, die siebente Generation *ἑβδόμος ἀπὸ Ἀδὰμ* Brief Judä V. 14 und die Generation hat wie ein Welttag 100 Jahre. Dafür, dass Pseudohenoch und andere jüdische Apokalyptiker die Generation zu 100 Jahren fassten, war wahrscheinlich besonders 1 Mos. 15, 13, 16, vgl. 2 Mos.

12, 40, entscheidend, wo die 400 Jahre, welche das Volk Israel in Aegypten dienen soll, mit vier Generationen (*yevai* LXX) gleichgesetzt werden. Weitern Nachweis über diesen Sprachgebrauch habe ich anderweitig¹⁾ gegeben. Die 70 *yevai* der Weltdauer Henoch 10, 12, jede zu 100 Jahren gerechnet, geben 7000 Jahre und bestätigen unsere Deutung der 10 Weltwochen von je 700 Jahren. Bei Pseudohenoch lässt sich zuerst die in jüdischen Schriften öfter ausgesprochene 7000-jährige Weltdauer urkundlich nachweisen. Dillmann, welcher diese von Lawrence, Gfrörer, mir und Andern vorgetragene Ansicht bestreitet, setzt (Buch Henoch S. 298 ff.) nach dem Vorgange Ewald's die Woche als eine Einheit von 7 Generationen, fasst nun aber die Generation nicht als festen Zeitmesser, in welchem Falle wir im Wesentlichen übereinstimmen würden, sondern als eine empirische und darum ihrer Zeitdauer nach veränderliche Generation und sucht von diesen 70 Generationen 49 aus dem Alten Testament von Adam bis zum Ende der siebenten Woche mühsam nachzuweisen, während der Nachweis der noch übrigen 21 Generationen als der Zukunft angehörig, natürlich nicht zu geben war, sondern hier die gleiche Theilung jeder Woche in 7 Generationen wie vorher vorausgesetzt werden konnte. Doch hat Dillmann mich von der Richtigkeit seiner Annahmen nicht überzeugen können. Denn 1) Die Woche und sein 7. Theil, der Tag, sind augenscheinlich Zeitmassen, wie auch die 70 Wochen Daniels, und es soll hier eine nach dem ganzen Geiste des Buchs aufgeführte Uebersicht des ganzen Weltverlaufs in zeitlicher Hinsicht gegeben werden. Bei jener Annahme erhalten wir aber keine chronologische Ueberschau des Weltprocesses. 2) Wenn die 7 Theile der Woche als Generationen in dem Sinne Dillmanns hätten angesehen werden sollen, so hätte dies bei dem Wochengesicht mindestens angegeben werden müssen. Thatsächlich entspricht freilich auch nach unserer Ansicht die Kap. 10, 12 erwähnte Generation oder *yevai* dem 7. Theile jener Weltwoche. Aber daraus erhellt eben auch, dass sie hier in dem bekannten Sinne eines festen Zeitmasses, hier eines Zeitraums von 100 Jahren zu verstehen ist. 3) Den Nachweis der 70 *yevai* hat Dillmann so gegeben, dass er sie in 10 Wochen oder Perioden vertheilt und für die ersten 5 Wochen 7 wirkliche Geschlechter, für die sechste und siebente Woche aber bis 14 Geschlechter und darüber aufzeigt, welche aber ebenfalls zu 7 Geschlechtern verkürzt sein sollen. Nach dem Texte (Henoch 10, 12) sind aber 70 gleiche *yevai* erwähnt und nichts von einer Theilung alttestamentlicher *yevai* nach 10 Wochen oder Perioden und

1) In meiner oben erwähnten Schrift über die 70 Wochen des Propheten Daniel S. 169 ff. aus dem Buche der Jubiläen und dem Testam. XII patriarcharum, welche Schriften auch deshalb besonders beweiskräftig sind, weil sie ihre theilweise Abhängigkeit vom Buche Henoch ausdrücklich bezeugen.

ihrer Abkürzung in der sechsten oder siebenten Woche hinzugefügt, so dass eine solche Deutung dem Leser gar nicht nahe gelegt wird. Freilich hat auch unsere Deutung der 10 Wochen, namentlich in der Fassung, wie sie bisher vorlag, ihre Schwierigkeit, welche Dillmann mit gewohntem Scharfsinn hervorgehoben hat. Weniger gewichtig scheinen mir die Einwürfe, welche er gegen die chronologische Konstruktion des entfernteren Alterthums von Seiten Pseudohenochs, nämlich rücksichtlich des Endes der zweiten Woche und des Umfangs der fünften Woche erhebt. Alle Gewaltthaten lassen sich bei einer von aprioristischen Voraussetzungen, hier von jenem Heptadensystem abhängigen Konstruktion überhaupt nicht vermeiden, wie genug Beispiele bis in die neueste Zeit zeigen. Nach 90, 4 soll die Sündfluth gegen Ende der zweiten Woche, also nach unserer Deutung um 1400 fallen, nach dem hebräischen Texte fiel sie 1656. Die fünfte Woche, welche nach 93, 7 von der Mosaischen Gesetzgebung bis zum Salomonischen Tempelbau reicht, müsste statt 700 nach 1 Kön. 6, 1 480 Jahre umfassen. Aber über die Zahlen im Texte der Genosis wurde schon in alter Zeit gestritten. Ueber die Zeitlänge des zuletzt genannten Zeitraums, welche nur auf einer einzigen Stelle und zwar eines von manchen Juden der Thora nicht gleich geachteten historischen Buchs beruht, wird auch jetzt noch gestritten. Vielleicht erhielt Pseudohenoch dort das Jahr 1400 und hier 700 Jahre, indem er die von Dillmann selber für jene Wochen nachgewiesenen 7 Generationen jede zu 100 Jahren berechnete. Der gewichtigste Einwurf Dillmanns scheint mir der zu sein, welcher sich auf die siebente Woche, in welcher Pseudohenoch schrieb, bezieht, weil er sich rücksichtlich dieses ihm unmittelbar nahestehenden Zeitabschnitts schwerlich irren konnte. Nachdem am Ende der sechsten Woche, um 4200, der Tempel durch die Chaldaer verbrannt ist, soll am Ende der siebenten Woche (4800—4900) siebenfältige Belehrung über die ganze Schöpfung gegeben werden (93, 10) als Ueberleitung zur glücklichen mit der achten Woche anhebenden Zeit des Siegs der Gerechtigkeit und der Herrschaft Gottes auf Erden. Indem nun Dillmann a. a. O. S. 298, wie auch ich früher angenommen habe, Pseudohenoch am Ende der siebenten Woche (also nach meiner Rechnung 4800—4900) schreiben lässt, folgert er, dass die Woche viele Jahre weniger als 700 Jahre umfassen müsse, weil dieser Abschnitt sonst nicht in vorchristlicher Zeit, insbesondere nicht unter Johannes Hyrkan verfasst sein könne. Dieser Einwurf beruht auf der Voraussetzung, dass Pseudohenoch am Ende der siebenten Woche geschrieben habe, welche ich jetzt nicht mehr billige, welche, genauer betrachtet, auch nicht in den Worten liegt, da Pseudohenoch seiner Schrift schwerlich das Lob einer „siebenfältigen“ Belehrung über die ganze Schöpfung wird beigelegt haben. Den vorchristlichen Ursprung dieses Abschnitts suchte ich damals durch den Hinweis auf die grossen Zahlen des

Josephus für den Zeitraum vom babylonischen Exil an zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung lasse ich jetzt nicht mehr gelten, da ich aus dem Gesicht über die 70 Hirten die genauere chronologische Kunde Pseudohenochs gerade von jenem Zeitraum erkannt habe.

Den besonders christologisch wichtigen Abschnitt Kap. 37—71, abgesehen von den Noachischen Stücken, möchte ich nicht bloss als vorchristlich, sondern mit Ewald und Dillmann ebemfalls als der Zeit des Johannes Hyrkanos angehörig betrachten. Einerseits findet sich darin nichts specifisch christliches und andererseits muss es auffallen, dass ein christlicher Verfasser nirgends auf die Geschichte Jesu und sein Leiden sollte angespielt haben. Die Bezeichnung des Retters als „der Sohn des Menschen“ ist aus dem Buche Daniel entlehnt, nicht aus den neutestamentlichen Evangelien, da er nur als Sieger und Weltrichter erscheint. Den Juden ist Joh. 12, 34 nicht der Name „der Menschensohn“, wie man behauptet, unbekannt, sondern dass dieser gekreuzigt werden soll. Nirgends findet sich eine Anspielung auf die Herrschaft der Römer seit Pompejus. Dagegen findet sich die Weissagung Kap. 56, 5—7, dass die Parther und Meder von Osten her wider die (noch stehende) Stadt Jerusalem ziehen und sie vergeblich belagern werden. Es passt diese Weissagung besser zur Zeit der Regierung des Johannes Hyrkan, welcher im Gefolge des Antiochus Sidetes Joseph. Ant. 13, 8, 4 wider die bereits mächtigen Parther zog und sie zur Rache reizte, als zur Zeit von 40—38 v. Chr., wo die Parther wirklich in Judäa einfielen, Joseph. Ant. 14, 18, 3 ff. wie Dillmann a. a. O. S. XLV gezeigt hat.

II. *Ῥααβ* und *Taxo*.

In der kurz nach dem Tode Herodes des Grossen verfassten *assumptio Moisi* c. 9 lesen wir: *Tunc . . . homo de tribu Levi, cujus nomen erit Taxo, qui habens septem filios dicit ad eos rogans: worauf die damalige grosse Noth des jüdischen Volks hervorgerufen und auf die Treue ihrer Väter und Vorfäter (besonders zu den Zeiten der Makkabäer) gegen die Gebote Gottes hingewiesen und hierauf dann mit den Worten geschlossen wird: Jejunemus triduo et quarto die intremus in speluncam, quae in agro est, et moriamur potius, quam praeteremus mandata Domini Dominorum*. Im Lateinischen bedeutet *taxo* einen Dachs und so auch in unserem lateinischen Texte. Unter diesem apokalyptischen Thiersymbol wird um die Zeit des Todes des besonders damals grausamen Königs Herodes ein Führer der Zeloten zu seinen Söhnen redend eingeführt, der sich mit ihnen in eine Höhle flüchtet, um sie wie der Dachs zur rechten Zeit wieder zu verlassen. Namentlich auch zur Zeit der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes hatten sich viele treue Anhänger Jehova's auf die Berge und in die Höhlen, an welchen das jüdische Land, besonders

Auranitis, reich war, gerettet. Zur Erklärung¹⁾ dieser Stelle der assumptionis Moses theils ich hier die Stelle 2 Makk. 10, 6 mit: *Kai μετ' εὐφροσύνης ἔγον ἡμῖνας ὅτι οὐ σκηνομάται, τρόπον μνημονεύοντες ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τὴν τῶν σκηνῶν ἐστίην ἐν τοῖς ὅροις καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἔσαν νημομενοι.* Vgl. 2 Makk. 5, 27. 6, 11 ff., 1 Makk. 2, 29 ff., Joseph. ant. 14, 15. 5.

Eine merkwürdige Bestätigung empfängt meine Deutung des Taxo in der Schrift des Pseudomoses durch die bisher nicht verstandenen Beinamen von zwei Brüdern des Judas Makkabi, welche also gerade aus der dort besonders berücksichtigten Zeit der Makkabäischen Verfolgung stammen und 1 Makk. 2, 8 ff. erwähnt sind. Der Beiname des Simon *Θασσι*, 1 Makk. 2, 8, welchen man mit wenig Zuversicht (s. Wilh. Grimm z. St.) für *αὐγῆ* „es wird wachsen“ zu fassen pflegt, ist im Wesentlichen identisch mit dem Namen Taxo. Denn er entspricht dem hebräischen *תַּחַשׁ* d. i. dachsaartig von *תַּחַשׁ* Dachs, gebildet wie *תַּחַשׁ* „hammerartig“ von *תַּחַשׁ* mit angehängtem *א*. Auch der Beiname des Eleazar *Αἰσάρ*, Joseph. *Αἰσάρ* weist ebenfalls auf den Aufenthalt der Makkabäer in Höhlen hin. Denn *Αἰσάρ* entspricht dem hebr. *תַּחַשׁ* und bezeichnet einen Höhlenmann oder Höhlenbewohner von *תַּחַשׁ* Höhle, vgl. den Namen der Landschaft *Αἰσάρης*.

1) Näheres in meiner Abhandl.: Die jüngst aufgefundenen Aufnahmen Moses nach Ursprung und Inhalt (Jahrbh. für deutsche Theologie herausg. von Liehner, Dornier u. a. w. Jahrg. 1868) S. 628 ff.

Abhandlung über das Licht von Ibn al-Haitam.

Herausgegeben und übersetzt von

Dr. J. Baarmann.

Einleitung.

Mit dem Anfange des 10. Jahrhunderts erreichte die Uebersetzungsthätigkeit der Araber, die sich hauptsächlich auf indische und griechische Werke erstreckt hatte, ein Ende, und man begann nun den reichen Stoff, der sich namentlich auf mathematisch-physikalische, medicinische und philosophische Schriften bezog, genauer durchzuarbeiten und auf dem erlangten Grunde selbständig weiterzubauen ¹⁾. Durch die Gunst der Chalifen unterstützt entwickelte sich hauptsächlich in Persien ein reges Studium der Mathematik und Astronomie. Ich erinnere nur an die Namen Alkarhī und Al Hajjāmī, von denen nur des ersteren *Kāfi fil Hisāb* (übersetzt von Hochheim) und sein algebräisches Werk *Al Fahrl*, des letzteren Lösungen kubischer Gleichungen und seine Binomialentwicklung für den Fall positiver ganzzahliger Exponenten durch die Uebersetzungen F. Wöpkke's bekannt geworden sind.

Auch in der Physik wurde Treffliches geleistet. Am bedeutendsten waren Al Bērūnī, der erste Araber, von dem uns genauere spezifische Gewichtsbestimmungen überliefert sind, Al Hāzīnī, dessen „Buch der Wage der Weisheit“ eine Fortsetzung der Arbeiten Bērūnī's bildet, und endlich Ibn al Haitam, der grosse Optiker ²⁾. Lange war man zweifelhaft, ob man letzteren zu identificiren habe mit Alhazen, dem Verfasser der berühmten Optik, die durch Risner nach einer alten lateinischen Uebersetzung 1572 herausgegeben wurde. Dass unter beiden Namen derselbe Mann zu verstehen ist, geht ganz sicher aus Narducci, *Bulletino di Bibliografia* etc. IV pag. 1 ff. hervor ³⁾. Dieser Ibn al Haitam, mit seinem vollen Namen bei Ibn Abī Uṣalbi'a: Abu Ali Muḥammad Ibn al Ḥasan Ibn al Haitam, bei Ḥaǧǧī Ḥalfa aber Abu Ali al Ḥasan Ibn

1) Vergl. Hankel, *Witz Geschichte der Mathematik im Alterthum und Mittelalter*, Leipzig 1874. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik* Bd. I.

2) Vergl. Dr. E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften bei den Arabern*: Poggendorff's *Annalen* Bd. 159, XIX.

3) Vergl. auch Steinschneider, *Vite di Matematici arabi* etc. VIII.

al Hosain ibn al Haitham¹⁾, war nach seiner eigenen Angabe in Bagda im Jahre 354 d. H. geboren und wurde erst im späteren Mannesalter vom Chalifen Al Hakim (reg. 996—1021) nach Aegypten herufen mit dem Auftrage, die Ueberschwemmungen des Nil so zu reguliren, dass sie von den Witterungsverhältnissen unabhängig würden. Er hatte sich nämlich gerühmt, dieses Projekt ausführen zu können, sah aber die Unmöglichkeit ein, als er an die Nilfälle bei Syene gelangte. Aus Furcht vor dem Zorn des Königs stellte er sich närrisch und verbarg sich in der Moschee Al Azhar; später beschäftigte er sich namentlich mit Ptolemaeus und Euklid, dessen Elemente er commentirte²⁾. Eine reiche Fülle von Schriften scheint aus der Zeit seines ägyptischen Aufenthaltes hervorgegangen zu sein; Ibn Abi Usaibi'a nennt über hundert Titel von mathematischen und astronomischen Abhandlungen. Nach Caussin, *Mémoires de l'acad. des inser.* VI, 1822 (*Sur l'optique de Ptolémée*), der sich auf ein in der Leydener Bibliothek gefundenes Manuscript des Casiri stützt, starb Ibn al Haitham 430 (1038 n. Chr.). Auch Ibn Abi Usaibi'a nennt dasselbe Todesjahr.

Ibn Abi Usaibi'a sagt von ihm, keiner wäre ihm zu irgend einer Zeit in Bezug auf Kenntnisse in den mathematisch-physikalischen Wissenschaften auch nur nahe gekommen; Charles sagt (*Aperçu hist.* p. 498), wir müssen den Alhazen als die Quelle unserer optischen Kenntnisse betrachten. Und der grosse Araber verdient dieses Lob. Aus der grossen Anzahl seiner Schriften sind mir nur zwei in Uebersetzungen bekannt, eine geometrische, „Die zwei Bücher der gegebenen Dinge“, und die oben schon erwähnte Optik (*kitab el manazir*). Aus beiden aber erhellt zur Genüge, welcher Werth dem grossen Gelehrten beizumessen ist³⁾.

Auf die Handschrift, deren Uebersetzung ich hier versucht habe, wurde ich durch Herrn Dr. Steinschneider in Berlin aufmerksam gemacht⁴⁾, dem ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche. Für das Lesen und Uebersetzen des Textes, wobei Herr Prof. Dieterici in Berlin mit grösster Bereitwilligkeit mir Anweisungen zu geben die Güte hatte, war namentlich der Umstand erschwerend, dass mir kein zweites Exemplar zur Hand war, mit dem ich die theils undeutlich geschriebenen, theils offenbar falschen Stellen hätte vergleichen können. Die in Loth's Catalogue unter 734, IV fol. 12—17 erwähnte Handschrift desselben Inhalts war mir nicht erreichbar.

1) Wüstenfeld, Uebersetzungen arabischer Werke in das Latein. seit dem XI. Jahrhundert No. 32.

2) Vergl. Weurich, *de auct. Graec. vers.* p. 43, 186—189.

3) Ich habe obige Notizen ausser aus den schon angeführten Quellen theils aus der mir von Herrn Prof. A. Müller (Halle) freundlichst gestellten Abschrift der *الكبرى* des Ibn Abi Usaibi'a (XIV, 19), theils aus Charles, *Aperçu hist.* geschöpft.

4) Sie befindet sich in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Sprenger 1824.

Im Namen Gottes, des Allerbarmers!

Das Werk des Hasan ben al Hosain ben al Hattam über das Licht.

Die Behandlung des „Was“ des Lichtes gehört zu den Naturwissenschaften, aber die Behandlung des „Wie“ der Strahlung des Lichtes bedarf der mathematischen Wissenschaften wegen der Linien, auf welchen sich das Licht ausbreitet. Ebenso gehört die Behandlung des „Was“ des Strahles zu den Naturwissenschaften, aber die Behandlung seiner Form und Erscheinung zu den mathematischen Wissenschaften. Und gerade so verhält sich's mit den durchsichtigen Körpern, in welche das Licht eindringt: die Behandlung des „Was“ ihrer Durchsichtigkeit gehört zu den Natur- und die Behandlung des „Wie“ der Ausbreitung des Lichtes in ihnen zu den mathematischen Wissenschaften. So muss denn die Behandlung des Lichtes, des Strahles und der Durchsichtigkeit notwendig aus den Natur- und mathematischen Wissenschaften zusammengesetzt sein.

Da wir dies nun festgestellt haben, wollen wir jetzt an die Besprechung dieser Begriffe herantreten und wollen als allgemeinen Satz aufstellen, dass ein jedes Merkmal, das in irgend einem der Naturkörper gefunden wird und zu denjenigen Merkmalen gehört,

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَوْلُ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْهَيْثَمِ فِي النُّوْرِ

الكلام في ماعية النُّوْرِ من العلوم الطبيعية والكلام في كيفية اشراق النُّوْرِ محتاج الى العلوم التعليمية من اجل الخطوط التي يمتد عليها الاصواء وكذلك الكلام في ماعية الشعاع هو من العلوم الطبيعية والكلام في شكله وحيثته هو من العلوم التعليمية وكذلك الاجسام المشقة التي يتخذ الاصواء فيها الكلام في ماعية شقيقتها هو من العلوم الطبيعية والكلام في كيفية امتداد النُّوْرِ فيها هو من العلوم التعليمية. فالكلام في النُّوْرِ وفي الشعاع وفي الشقيف يجب ان يكون مركبا من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية

واذ قررنا ذلك فلنشرع الآن في الكلام على هذه المعاني ولنقل قولا قليلا وهو ان كل معنى يوجد في جسم من الاجسام الطبيعية

durch welche das Wesen dieses Körpers constituirt wird, eine wesentliche Eigenschaft genannt wird, da eben das Wesen eines jeden Körpers lediglich aus der Gesamtheit aller der an jenem Körper sich vorfindenden Merkmale besteht, welche, so lange nicht sein Wesen selbst ein andres wird, von ihm untrennbar sind. Nun ist das Licht in jedem selbstleuchtenden Körper eines von den Merkmalen, durch die das Wesen jenes Körpers constituirt wird, und so ist das Licht in jedem selbstleuchtenden Körper eine wesentliche Eigenschaft in diesem Körper, und das accidentelle Licht, welches auf den undurchsichtigen Körpern sichtbar ist, auf die es von anderen ausstrahlt, ist eine accidentelle Eigenschaft. Dies ist die Ansicht der in der Wissenschaft der Philosophie bewanderten.

Was nun die Mathematiker anbetrifft, so meinen diese, dass das Licht, welches von dem selbstleuchtenden Körper strahlt, und welches eine [wesentliche] Eigenschaft des Körpers ist, eine Feuerhitze sei, welche sich in dem selbstleuchtenden Körper befindet; und zwar, weil sie finden, dass, wenn das Sonnenlicht von dem Hohlspiegel zurückgeworfen wird, und das Licht in einem Punkte sich sammelt, und in diesem Punkte irgend ein brennbarer Körper sich befindet, dieser Körper im Augenblicke der Sammlung

يكون من المعاني التي بها يتقوم ماهية ذلك الجسم فانه يسمى صورة جوهرية لان جوهر كل جسم انما يتقوم من جملة جميع المعاني التي في ذلك الجسم التي هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما هو عليه والضوء في كل جسم متغير من ذاته هو من المعاني التي ¹⁾ يتقوم ماهية ذلك الجسم بالضوء في كل جسم متغير من ذاته هو صورة جوهرية في ذلك الجسم والضوء العرضي الذي يظهر على الاجسام الكثيفة التي يشرق عليها من غير ما هو صورة عرضية وهذا هو رأي المتكلمين في علم الفلسفة

فاما اصحاب التعاليم فانهم يزعمون ان الضوء الذي يشرق من الجسم المتغير من ذاته الذي هو صورة ²⁾ في الجسم هو حرارة نارية تكون في الجسم المتغير من ذاته وذلك انهم وجدوا ضوء الشمس اذا انعكس عن المرآة المقعرة واجتمع الضوء عند نقطة واحدة وكان عند ذلك ³⁾ تلك النقطة جسم من الاجسام التي تقبل الاحتراق

1) soll بها. 2) Vermuthlich جوهرية einzuschalten. 3) Das Wort ist wohl zu streichen

[das Lichtes] bei ihm verbrennt, und weil sie finden, dass, wenn wiederum das Licht der Sonne auf die Luft strahlt, die Luft erwärmt wird, und wenn das Licht der Sonne auf einen der undurchsichtigen Körper strahlt und auf ihm irgend eine Zeit lang beharrt, dieser Körper merklich erwärmt wird, so steht wegen dieser Erscheinungen bei ihnen fest, dass das Licht der Sonne eine Feuerhitze ist.

Sodann meinen sie, dass alle Lichterscheinungen von einer Art seien, nämlich alle eine Feuerhitze, nur seien sie unterschieden durch das „stärker“ oder „schwächer“. Und wenn etwas von dem Lichte zündet, so geschieht das wegen dessen Kraft, und wenn etwas nicht zündet, so wegen seiner Schwäche; gerade so wie man das bei der Feuerhitze findet. Nämlich das Feuer erwärmt, was von der Luft ihm benachbart ist; und alle Luft, die dem Feuerkörper nahe ist, ist stärker erwärmt, als die entfernt ist. Und wenn in die dem Feuer benachbarte Luft, deren Entfernung vom Feuer eine einigermaßen erhebliche ist, ein brennbarer Körper gesetzt wird, so verbrennt er nicht; wenn aber dieser Körper dem Feuer genähert und in die Luft gesetzt wird, die dem Feuerkörper adhärent, so verbrennt dieser Körper. Nun ist kein anderer

أحترق ذلك الجسم عند اجتماع^١ عنده لواء^٢ وجدوا ضوء الشمس
أيضا إذا اشرق على الهواء بطن الهواء وإذا اشرق ضوء الشمس
على جسم من الأجسام الكثيفة وثبت عليه زمانا ما فإن ذلك
الجسم يستنسخ سخونة محسوسة فتغير في نفوسهم من أجل هذه
الأحوال أن ضوء الشمس هو حرارة نارية

ثم إذا أن جميع الأضواء من جنس واحد وإن جميعها هو حرارة
نارية وإنما تختلف بالاشد والاضعف فما كان من الأضواء محرقا
فلقوته وما كان غير محرقا فلضعفه كما يوجد ذلك في حرارة النار
ولذلك [أن]^٣ النار تستنسخ ما يجاورها من الهواء وكلما قرب
إلى جرم النار من الهواء كان أشد سخونة مما بعد وإذا جعل في
الهواء المجاور للنار الذي بعده عن النار بعد مقتدر جسم يقبل
الاحتراق لم يحترق وإذا قرب ذلك الجسم إلى النار وجعل في الهواء
الملتصق بجسم النار احترق ذلك الجسم ولا فرق بين الهواء

1) Wohl einzuwechseln. 2) Vermuthlich Schreibfehler für أو.

oder vielmehr. 3) Dies أن fehlt in der Handschrift.

Unterschied zwischen der dem Feuerkörper adhären den Luft und der von dem Feuer entfernten Luft, welche durch die Feuerhitze erwärmt ist, als der, dass die dem Feuerkörper adhären de Luft eine stärkere Hitze hat. So ist in einem jeden der beiden Lufträume eine Feuerhitze; der eine [Luft Raum] ist der zündende, und seine Hitze ist stark; aber der andere ist nicht zündend, und seine Hitze ist schwach. Ebenso ist das Licht eine Feuerhitze; was von ihm stark ist, das zündet, aber was schwach ist, zündet nicht. Demnach ist jedes Licht nach den Mathematikern eine Feuerhitze, und es wird an dem leuchtenden Körper ganz auf dieselbe Weise sichtbar, wie das Feuer an dem das Feuer tragenden Körper sichtbar wird.

Die selbstleuchtenden Körper, welche die sinnliche Wahrnehmung auffasst, sind zweierlei Art, nämlich die Gestirne und das Feuer. Das Licht dieser Körper strahlt auf alles: was ihnen von Körpern benachbart ist, und diese Sache wird durch die sinnliche Wahrnehmung aufgefasst. Nun haben wir in unserem Buche über die Optik¹⁾ im ersten Kapitel erläutert, dass ein jedes Licht in einem jeden leuchtenden Körper, mag es wesentlich in ihm sein oder accidentell, dass das Licht in ihm strahle von ihm aus auf jeden

الملتصق بجرم النار وبين الهواء البعيد عن النار الذي قد سخن بحرارة النار سوى ان الهواء الملتصق بجرم النار اشد حرارة وكل واحد من الهواءين فيه حرارة تارئة واحدهما محرق وهو الذي حرارته قوية والآخر غير محرق وهو الذي حرارته ضعيفة وكذلك الاضواء هي حرارة تارئة وما كان منها قويا كان محرقا وما كان منها ضعيفا كان غير محرق فجميع الاضواء عند اصحاب التعاليم هي حرارة تارئة وانما يظهر في الجسم المتصق كما يظهر النار في الجسم الحامل للنار

والاجسام المتصقة في ذواتها التي يدركها الحس هي نوعان وهما الكواكب والنار وهذه الاجسام يشرق ضوءها على كل ما يجاورها من الاجسام وهذا المعنى يدرك بالحواس وقد بينا في كتابنا في المناظر في المقالة الاولى منه ان كل ضوء في كل جسم متصق ذاتيا كان الضوء الذي فيه او عرضيا فان الضوء الذي فيه يشرق

1) Dies ist das im Vorworte schon erwähnte Werk, dessen lateinische Übersetzung von Risner herausgegeben ist. Ich bezeichne letztere im Folgenden kurz mit Opt.

ihm gegenüberstehenden Körper, und wir haben diese Sache dort ausführlich erläutert¹⁾. Hierzu kommt, dass schon die Induction in dieser Sache vollständig genügt, denn man findet keinen undurchsichtigen einem leuchtenden Körper gegenüberstehenden Körper, ohne zugleich das Licht dieses leuchtenden Körpers auf jenem undurchsichtigen Körper erscheinen zu sehen, wenn zwischen beiden nichts Hinderndes oder eine grosse Entfernung und das Licht in dem leuchtenden Körper nicht äusserst [schwach] ist. In allen Naturkörpern, den durchsichtigen sowohl als den undurchsichtigen, ist eine Kraft, das Licht anzunehmen, der zufolge sie das Licht von den leuchtenden Körpern empfangen. Aber in den durchsichtigen Körpern ist ausser der Kraft das Licht anzunehmen noch eine Kraft, die das Licht weiter leitet, das ist die Durchsichtigkeit; und die Körper, welche durchsichtig genannt werden, sind die, in welche das Licht eindringt und die das Auge das, was hinter ihnen ist, wahrnehmen lassen. Diese Körper theilt man in zwei Klassen; es dringt das Licht in sie auf zweierlei Weise ein. Die eine Art ist die, dass das Licht in den ganzen durchsichtigen Körper eindringt, und die andere Art die, dass das Licht in einige Theile des durch-

منه على كل جسم يقابله وشرحنا هذا المعنى هناك شرحا مستقنى ومع ذلك فان الاستقراء يقتضئ في هذا المعنى انه لا يوجد جسم كثيف مقابلا لجسم متصٍّ الا ويوجد ضوء ذلك الجسم المتصٍّ خارجا على ذلك الجسم الكثيف اذا لم يكن بينهما سائر ولم يكن بينهما فرق متغاير ولم يكن انصواء الذى في الجسم المتصٍّ في غايه الجسم²⁾ وجميع الاجسام الطبيعية المشف منها والكثيف فيها قوة قابله للضوء فبى تقبل الانصواء من الاجسام المتصئنه والمشف من الاجسام فيه مع القوة القابله للضوء قوة مؤدية للضوء وهو الشفيف والاجسام التى تسمى مشفة هى الاجسام التى ينفذ الضوء فيها ويدركه البصر ما وراءها وهذه الاجسام تنقسم قسمين وينفذ الضوء فيها على وجهين احدهما الوجهين ان ينفذ الضوء في جميع الجسم المشف والوجه الاخر هو ان ينفذ الضوء في

1) Diese Erklärung findet sich nicht in Opt., wohl aber ist darauf hingewiesen in Buch I § 14 durch die Worte: Jam declaratum est superius [1 u] quod ex corpore quolibet illuminato cum quolibet lumine exit lux ad quolibet partem oppositam ei.

2) Hierfür ist zu lesen التصف.

sichtigen Körpers eindringt, in andere nicht. Zu den durchsichtigen Körpern, die das Licht ganz durchdringt, gehört die Luft, das Wasser, das Glas und was diesen ähnlich ist; und zu denen, bei welchen das Licht nur in einige ihrer Theile eindringt, in andere nicht, gehören die dünnen Zeuge und denen ähnliches. Denn bei den dünnen Zeugen dringt das Licht in die Lücken ein, welche zwischen den Fäden sind, aber es dringt nicht in die Fäden selbst ein; denn die Fäden sind undurchsichtige Körper, in welche das Licht nicht eindringt. Weil aber die feinen Fäden des dünnen Zeuges äusserst fein sind, so unterscheiden sich die Lichttheileben, welche durch die Lücken des Zeuges hindurchgehen, für das Auge nicht von denen, welche von den Fäden desselben aufgehalten (und zurückgeworfen) werden, sondern das Auge nimmt nur die Lichtstrahlen jenseits des dünnen Zeuges wahr, welche durch die Lücken hindurchdringen. Hierzu kommt, dass die von den Fäden aufgehaltenen (und zurückgeworfenen) Lichtstrahlen ebensowohl wegen der Feinheit der Lücken als wegen der Feinheit der Fäden sich für das Auge nicht von den andern unterscheiden, denn das Auge nimmt überhaupt alles, was äusserst fein ist, nicht wahr. Also ist die Durchsichtigkeit in der Luft, dem Wasser, dem Glase u. d. ä. nicht dieselbe Durchsichtigkeit wie in den dünnen Gewändern.

بعض اجزاء الجسم المشف دون بعض اما الاجسام المشفة التي
يتنفذ الضوء في جميعها فكالهواء والماء والزجاج وما جرى مجراها
واما التي يتنفذ الضوء في بعض اجزاءها دون بعض فكالثياب الرقاق
وما جرى مجراها وذلك ان الثياب الرقاق يتنفذ الضوء في الثقوب
التي بين خيوطها ولا يتنفذ في الخيوط نفسها لان الخيوط
اجسام كثيفة لا يتنفذ الضوء فيها ومن اجل ان الثوب الرقيق
خيوطه الدقاق في غاية الدقة فليس ¹⁾ للبصر الاضواء التي
تخرج من ثقوبه من الاضواء التي تقف عند خيوطه والبصر يدرك
ما وراء الثوب الرقيق من الشعاع الذي يتنفذ في الثقوب ومع ذلك
فليس ¹⁾ له ذلك الشعاع الذي يقف عند الخيوط لدقة
الثوب ودقة الخيوط لان البصر لا يدرك ما هو في غاية الدقة
فالشفيف الذي في الهواء والماء والزجاج وما يجرى مجراها هو غير

¹⁾ Hier steht in der Handschrift ein ganz unleserliches Wort. Ich habe nach Sinn und Zusammenhang يتبين gelesen.

Das in Wahrheit Durchsichtige [nämlich] ist das, in dessen Gesamtheit das Licht eindringt, wie die Luft, das Wasser, das Glas u. d. d., die dünnen Zeuge aber werden nur wegen ihre Aehnlichkeit mit diesen in Bezug auf das Hineindringen des Lichtes durchsichtig genannt.

Nachdem die durchsichtigen Körper von andern unterschieden sind, behaupten wir, dass in den durchsichtigen Körpern, die das Licht ganz durchdringt, eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, gerade wie in den undurchsichtigen Körpern. Dies soll bewiesen werden für eine jede von den beiden Arten: ich meine mit den beiden Arten die undurchsichtigen und die durchsichtigen Körper, deren ganzer Körper von dem Licht durchdrungen wird. Ein Beweis dafür, dass in allen undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, ist, dass von jedem undurchsichtigen Körper Folgendes gilt: steht er einem leuchtenden Körper gegenüber, zwischen beiden ist nichts Hinderndes, das Licht in dem leuchtenden Körper ist nicht ausserordentlich schwach, und der leuchtende Körper bleibt dem undurchsichtigen Körper eine merkliche Zeit lang gegenüber, so nimmt der auf den undurchsichtigen Körper Schauende das Licht auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers

الشفيف الذي في الشبَاب الرقاق والمشف على التحقيق هو الذي ينفذ الضوء في جميعه كالهواء والماء والزجاج وما جرى مجراها والشبَاب الرقاق انما سميت مشفة لشبهها بهذه في نفوذ الضوء فيها

وان قد تميزت الاجسام المشفة فاننا نقول ان الاجسام المشفة التي ينفذ الضوء في جميعها فيها قوة قابلة للضوء كمثل ما في الاجسام الكثيفة وليدل على ذلك في كل واحد من النوعين اعنى بالنوعين الاجسام الكثيفة والاجسام المشفة التي ينفذ الضوء في جميع الجسم منها والذي يدل على ان في جميع الاجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء هو ان كل جسم كثيف اذا قابل جسما مضيا ولم¹⁾ بينهما ستم ولم يكن الضوء الذي في الجسم المضىء في غاية الضعف وثبت الجسم المضىء في قبالة الجسم الكثيف زمانا محسوسا فان الناظر انى الجسم الكثيف يدرك الضوء في سطح

1) Hier ist *يكنى* zu ergänzen.

eine merkliche Zeit lang wahr, wenn nicht der undurchsichtige Körper äusserst weit entfernt vom Auge und auch nicht äusserst weit entfernt von dem Körper ist, in dem [das Licht] ist. Die Thatsache nun, dass das Auge das Licht auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers eine merkliche Zeit hindurch wahrnimmt, ist ein deutlicher Beweis dafür, dass auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers ein auf seiner Fläche beständig bleibendes Licht ist, da durchaus keine Seinsform beständig an irgend einem Körper erscheint, ausser wenn in diesem Körper eine Kraft ist, diese Seinsform anzunehmen; denn dass der Körper eine Seinsform annimmt, bedeutet nichts anderes als dass diese Seinsform in diesem Körper stetig ist. So ist das Sichtbarwerden des Lichts auf den Flächen der undurchsichtigen Körper ein evidenter Beweis dafür, dass in den undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen.

Was die durchsichtigen Körper anbelangt, so ist ihre Beschaffenheit noch leichter klarzustellen. Nämlich in die durchsichtigen Körper dringt das Licht ein, und das in sie eingedrungene Licht wird sichtbar auf den undurchsichtigen Körpern, welche hinter ihnen sind, wenn der durchsichtige Körper in der Mitte zwischen dem leuchtenden und dem undurchsichtigen Körper ist. Es beharrt das

الجسم الكثيف زماناً محسوساً إذا لم يكن الجسم الكثيف في غاية البعد عن البصر ولا في غاية البعد عن الجسم الذي فيه الصور^١ فانراك البصر للضوء في سطح الجسم الكثيف زماناً محسوساً دليل ظاهر على ان في سطح الجسم الكثيف ضوء ثابت في سطحه وليس تثبت صورة من الصور في جسم من الاجسام الا اذا كان في ذلك الجسم قوة قابلة لتلك الصورة لان قبول الجسم للصوره ليس هو اكثر من ثبوت تلك الصورة في ذلك الجسم فثبوت الصور في سطوح الاجسام الكثيفة دليل واضح على ان في الاجسام الكثيفة قوة قابلة للصور

فاما الاجسام المشقة فامرعا اظهر وذلك ان الاجسام المشقة ينفذ الضوء فيها ويظهر الضوء الذي ينفذ فيها على الاجسام الكثيفة التي تكون من وراءها اذا كان الجسم المشق متوسطاً بين الجسم المتضيء وبين الجسم الكثيف ويثبت الضوء في الجسم

¹ الصور ist also Versuchen des Abschreibers für الضوء.

Licht auf dem undurchsichtigen Körper, der hinter dem durchsichtigen Körper sich befindet, so lange der leuchtende Körper dem undurchsichtigen Körper gegenüberbleibt. Wenn nun das Licht, welches auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar wird, nur von dem leuchtenden Körper ausstrahlt in den durchsichtigen Körper hinein und zu dem undurchsichtigen hin vordringt, so bleibt das Licht, so lange es auf dem undurchsichtigen Körper bleibt, auch in dem durchsichtigen. Was ein Beweis dafür ist, dass das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt, nachdem es in ihn eingedrungen ist, das ist das: wenn der durchsichtige Körper durch einen undurchsichtigen Körper geschnitten wird, an welchen Stellen die Schneidung auch stattfindet, so wird das Licht auf diesem undurchsichtigen den durchsichtigen Körper schneidenden Körper sichtbar. Diese Sache zeigt sich deutlich, wenn der durchsichtige Körper Luft oder Wasser ist. Und so ist das Sichtbarwerden des Lichtes auf dem undurchsichtigen Körper, der den durchsichtigen Körper an jeder beliebigen Stelle schneidet, ein deutlicher Beweis dafür, dass das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt. Wenn aber das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt, so muss in dem durchsichtigen Körper eine Kraft sein, das Licht anzunehmen, wie schon früher erläutert ist. So erhellt aus dem, was wir dargestellt haben, dass in einem

الكثيف الذي من وراء الجسم المشف ما دام الجسم المضيء ثابتاً في قبالة الجسم الكثيف وإذا كان الضوء الذي يظهر على الجسم الكثيف انما هو مشرق من الجسم المضيء ويمتد في الجسم المشف الى الجسم الكثيف فما دام الضوء ثابتاً على الجسم الكثيف فهو ثابت في الجسم المشف ولا الذي يدل على ان الضوء ثابت في الجسم المشف بعد نفوذه فيه هو انه اذا قطع الجسم المشف بجسم كثيف في اى المواضع كان القطع ظهر الضوء على ذلك الجسم الكثيف القاطع للجسم المشف وهذا المعنى يتبين اذا كان الجسم المشف هو الهواء او الماء فتلهمور الضوء على الجسم الكثيف القاطع للجسم المشف في كل موضع منه دليل ظاهر على ان الضوء ثابت في الجسم المشف وإذا كان الضوء ثابتاً في الجسم المشف ففي الجسم المشف قوة قابلية للضوء

jeden von den Körpern, den feinen durchsichtigen sowohl als den undurchsichtigen eine Kraft ist, das Licht anzunehmen.

Dass in dem durchsichtigen Körper eine Kraft ist, das Licht weiter zu leiten, die nicht in dem undurchsichtigen Körper ist, dies liegt vor Augen; denn in jeden durchsichtigen Körper dringt das Licht ein, und in jeden undurchsichtigen Körper dringt das Licht nicht ein. Und so ist hiernach klar, dass in dem durchsichtigen Körper eine Eigenschaft ist, die nicht im undurchsichtigen Körper ist; und weil das Licht in jeden durchsichtigen Körper eindringt und nicht in irgend einen der undurchsichtigen Körper eindringt, in welchen gar keine Durchsichtigkeit ist, so ist das, was das Licht weiter leitet, die Durchsichtigkeit; und da die Durchsichtigkeit zu den Merkmalen gehört, durch welche das „Was“ des durchsichtigen Körpers constituirt wird, so ist die Durchsichtigkeit eine wesentliche Seinsform in dem durchsichtigen Körper.

Es ist also aus allem, was wir bemerkt haben, klar, dass in einem jeden der Naturkörper eine Kraft ist das Licht anzunehmen, und dass in den durchsichtigen unter ihnen zugleich mit der Kraft das Licht anzunehmen eine das Licht weiter leitende Seinsform vor-

كما تبين من قبل فقد تبين مما بيناه أن كل جسم من الاجسام
الطبيعية المشعة منها والكثيفة ففيه قوة قابلة للنوء

فاما ان في الجسم المشف قوة مؤدية للنوء ليست هي في
الجسم الكثيف فهو بين وذلك أن كل جسم مشف فان النوء
ينفذ فيه وكل جسم كثيف فان النوء لا ينفذ فيه فتبين من ذلك
ان في الجسم المشف معنى ليس هو في الجسم الكثيف ولان
النوء ينفذ في كل جسم مشف ولا ينفذ في شيء من الاجسام
الكثيفة التي ليس فيها شيء من الشفيف يكون المعنى المؤدي
للنوء هو انشفيف ولان الشفيف من المعاني التي بها يتقوم
ماحيية الجسم المشف يكون الشفيف هو صورة جوهرية في
الجسم المشف

فقد تبين من جميع ما ذكرناه ان كل جسم من الاجسام الطبيعية
ففيه قوة قابلة للنوء وان المشف منها فيه مع القوة القابلة للنوء
صورة مؤدية للنوء ويتبين مع ذلك ان الشفيف هو صورة

handen ist, und es ist zugleich klar, dass die Durchsichtigkeit eine wesentliche Seinsform ist, durch welche das „Was“ des durchsichtigen Körpers constituirte wird. Nun sind die durchsichtigen Körper verschieden; verschieden ist ihre Durchsichtigkeit und verschieden ihr Annehmen des Lichtes und ihr Fortleiten desselben. Wir werden dies alles erläutern, nachdem wir das Licht vollständig besprochen haben werden. Da wir nun schon dargelegt haben, dass das Licht von einem leuchtenden Körper auf jeden ihm gegenüberstehenden und auf jeden ihm benachbarten Körper strahlt, so bleibt noch übrig, dass wir darstellen, wie das Licht auf die ihm gegenüberstehenden Körper strahlt, und wie es in die durchsichtigen ihm benachbarten Körper eindringt. In dieser Beziehung behaupten wir zuerst, dass das Licht von jedem leuchtenden Körper strahlt und in jeden durchsichtigen, dem leuchtenden Körper benachbarten Körper eindringt und auf jedem undurchsichtigen dem leuchtenden Körper gegenüberstehenden Körper sichtbar wird. Diese Sache ist klar; sie bedarf keines Beweises, und zwar weil das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne in den Körper des Himmels, der ein durchsichtiger Körper ist, und in den Luftkörper, der ebenfalls durchsichtig ist, eindringt, auf der Oberfläche der Erde und auf den irdischen Körpern sichtbar wird, in das Wasser eindringt, und, wenn das Wasser in einem durchsichtigen Gefässe

جوهريّة بها يتلوه ماحية الجسم المشف والاجسام المشفة
تختلف ويختلف شقيقتها ويختلف قبولها للاضواء وتلايتها لها
وتحسن تبين جميع ذلك من بعد ان نستوفي الكلام في الضوء
وان قد تبين ان الضوء يشرق من جسم مضى على كل جسم
مقابل له وعلى كل جسم مجاور له فقد بقي ان تبين كيف
يشرق الضوء على الاجسام المتقابلة لها وكيف تنفذ في الاجسام
المشفة المجاورة لها فنقول أولا ان الضوء يشرق من كل جسم
مضى وينفذ في كل جسم مشف مجاور للجسم المضى ويظهر
على كل جسم كثيف مقابل للجسم المضى وهذا المعنى ظاهر
لا يحتاج الى بيان وذلك ان الشمس والقمر والكواكب ينفذ ضوءها
في جسم السماء الذي هو جسم مشف وفي جسم الهواء الذي
هو ايضا مشف ويظهر على وجه الارض وعلى الاجسام الارضية

ist, auf jedem undurchsichtigen Körper, der hinter diesem Gefässe sich befindet, sichtbar wird. Und ebenso, wenn auf die durchsichtigen Mineralien, wie Glas, Crystall und diesen beiden Aehnliches das Licht strahlt und hinter ihnen ein undurchsichtiger Körper ist, wird das Licht auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar. Aus der Betrachtung dieser Beispiele erhellt ganz klar, dass das Licht in die durchsichtigen Körper eindringt.

Was nun die Art und Weise des Eindringens des Lichtes in die durchsichtigen Körper betrifft, so geschieht das so, dass das Licht in die durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringt, und zwar dringt es nur auf geradlinigen Bahnen vor; und es dringt von jedem Punkte des leuchtenden Körpers in der Richtung jeder geraden Linie vor, die in den durchsichtigen dem leuchtenden Körper benachbarten Körper hinein von einem solchen Punkte aus gezogen werden kann. Auch dies haben wir schon in unserem Buche über die Optik ausführlich dargestellt¹⁾; aber doch wollen wir jetzt davon etwas erwähnen, was uns für das, wonach wir fragen, genügt. In diesem Sinne

وينفذ في جسم الماء²⁾ إذا كان الماء في أثناء مشف ظيم الضوء على كل جسم كثيف يكون من وراء ذلك الاناء وكذلك الاحجر المشقة كالزجاج والبلور³⁾ وما يجري مجراهما إذا اشرف عليها الضوء وكان وراءها جسم كثيف ظيم الضوء على الأجسام الكثيف فمن هذا الاعتبار يظهر ظهورا بينا ان الاضواء تنفذ في الاجسام المشقة فاما كيف يكون نفوذ الضوء في الاجسام المشقة فهو ان الضوء يمتد في الاجسام المشقة على سموت خطوط مستقيمة ولا يمتد الا على سموت الخطوط المستقيمة ويمتد من كل نقطة من الجسم المضيء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من⁴⁾ تلك النقطة في الجسم المشف المجاور للجسم المضيء وهذا المعنى قد بيناه في كتابنا في المتناظر بياننا مستقصى ولكننا لذكر الآن منه طرفا يقنع

1) Vergl. Opt. Buch I, § 17, 19, 22, 28 etc. Die Behauptung, dass von jedem Punkte des leuchtenden Körpers nach allen Richtungen, in denen gerade Linien gezogen werden können, Lichtstrahlen ausgehen, ist höchst wichtig im Gegensatze zur Annahme des Enklid, dass es nur einzelne bestimmte Strahlen gebe.

2) Hier fehlt و.

3) vid. Plinius, XXXVII, 5.

4) Im Ms. steht في.

sagen wir, dass das Vordringen des Lichtes auf geradlinigen Bahnen ganz klar wird durch das Licht, welches durch Spalten in dunkle Zimmer eintritt. Denn wenn das Licht der Sonne oder das Licht des Mondes oder das Licht des Feuers durch einen mässigen Spalt in ein dunkles Zimmer eintritt, und es ist in dem Zimmer Staub oder es wird Staub im Zimmer aufgeregt, so wird das durch den Spalt eintretende Licht in dem mit der Luft vermischten Staube ganz deutlich sichtbar; und es wird auf dem Boden oder an der dem Spalte gegenüberstehenden Wand des Zimmers sichtbar. Und man findet das Licht von dem Spalte bis auf den Boden oder bis zu der dem Spalte gegenüberstehenden Wand auf geradlinigen Bahnen vordringend. Und wenn man an dieses sichtbare Licht zur Vergleichung einen geraden Stab hält, so findet man das Licht in der geraden Richtung des Stabes vordringend. Ist aber im Zimmer kein Staub und das Licht erscheint auf dem Boden oder auf dem Spalte gegenüberstehenden Wand, und dann wird zwischen das sichtbare Licht und den Spalt ein gerader Stab gestellt, oder zwischen beiden ein Faden fest angespannt und dann zwischen das Licht und den Spalt ein undurchsichtiger Körper gestellt, so wird das Licht auf diesem undurchsichtigen Körper sichtbar und verschwindet von der Stelle,

فيما نحن سبيلة¹⁾ فنقول ان امتداد الضوء على سموت خطوط مستقيمة يظهر شهورا بينما من الاضواء التي تدخل من ثقوب الى البيوت المظلمة فان ضوء الشمس وضوء القمر وضوء النار اذا دخل في ثقب معتبر الى بيت مظلم وكان في البيت غبار او اقيم في البيت غبار فان الضوء انداخل من الثقب يظهر في الغبار الممازج للهواء شهورا بينما ويظهر على وجه الارض او على حائط البيت المقابل للثقب ويوجد الضوء ممتدا من الثقب الى الارض او الى الحائط المقابل للثقب على سموت مستقيمة وان اعتبر هذا الضوء انشاعه يعود مستقيم وجد الضوء ممتدا على استقامة العود وان لم يكن في البيت غبار وظهر الضوء على الارض او على الحائط المقابل للثقب ثم جعل بين الضوء الشاعر وبين الثقب عود مستقيم او مد بينهما خيط مدا شديدا ثم جعل فيما بين الضوء والثقب جسم كثيف ظهر الضوء على ذلك الجسم الكثيف وبطل من الموضع

1) Soll wohl نسله heissen.

an der es sichtbar war. Wenn man dann den undurchsichtigen Körper in der Raumstrecke hin und her bewegt, welche die gerade Richtung des Stabes einhält, so findet man das Licht immer auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar. Es ist somit hieraus klar, dass das Licht von dem Spalte bis zu der Stelle, an der es sichtbar ist, auf geradlinigen Bahnen vorwärts geht. Nun haben wir in dem Buche der Optik¹⁾ dargestellt, wie man das Vordringen des Lichtes in eine jede der Arten von durchsichtigen Körpern untersucht; der Umfang, in dem wir es hier besprochen haben, ist ²⁾ genügend.

Das Vordringen des Lichtes in die durchsichtigen Körper ist eine physische Eigenthümlichkeit aller Arten des Lichtes. Manchmal wird freilich gesagt, dass die Ausbreitung des Lichtes in den durchsichtigen Körpern auf geradlinigen Bahnen [eine Eigenthümlichkeit der durchsichtigen Körper sei]. Aber diese Ansicht ist zu falsch, um Prüfung und Beachtung zu verdienen, und jene erste Annahme ist die richtige. Wenn nämlich das Vordringen des Lichts in den durchsichtigen Körper eine Eigenthümlichkeit des durchsichtigen Körpers wäre, so geschähe das Vordringen des Lichtes nur auf besonderen Bahnen; aber so wird die Sache nicht gefunden.

الذى كان يظهر فيه ثم ان حركة الجسم الكثيف في المسافة الممتدة على استقامة العود وجد الضوء ابدا يظهر على الجسم الكثيف فيتبين من³⁾ ذلك ان الضوء يمتد من الثقب الى الموضع الذي يظهر فيه الضوء على سموت خطوط مستقيمة وقد بينا في كتاب المناظر كيف يعتيم امتداد الضوء في كل واحد من انواع الاجسام المشقة وهذا القدر الذي ذكرنا ههنا كاف

وامتداد الضوء في الاجسام المشقة هو خاصة طبيعية لجميع الاضواء فقد يقال ان امتداد الضوء في الاجسام المشقة على سموت الخطوط المستقيمة . . .⁴⁾ وهذا المعنى يفسد عن السمع والاعتبار والقول الاول هو الصحيح وذلك انه لو كان امتداد الضوء في الجسم المشق هو خاصة للجسم المشق لكان امتداد الضوء لا يكون الا على سموت مخصوصة وليس يوجد الامر كذلك بل توجد الاضواء تمتد

1) Vergl. Opt. Buch II Cap. II. 2) so, für unseren Zweck.

3) Im Ma. steht في.

4) Hier ist offenbar eine Lücke; ich schreibe هو خاصة لتخص الاجسام المشقة.

sondern man findet das Licht in die durchsichtigen Körper vordringend auf Bahnen von Linien, die sich schneiden oder parallel sind oder sich treffen und sich nicht treffen zu gleicher Zeit¹⁾, und ausgehend von dem Lichte eines Körpers; und zwar geschieht dies deswegen, weil von jedem Punkte des leuchtenden Körpers Licht in jeder geraden Richtung vordringt, welche sich von diesem Punkte aus ziehen lässt. Und so müssen sich die Lichtstrahlen, welche von zwei verschiedenen der im leuchtenden Körper liegenden Punkte vordringen, schneiden; ich meine, dass die von einem der beiden Punkte nach allen Seiten hin vordringenden Linien sich mit den Linien schneiden, die von dem andern Punkte nach allen Seiten hin vordringen. Wenn nun zu einer Zeit eine Menge von leuchtenden Körpern zugegen sind, und das Licht von einem jeden von ihnen aus vordringt, so ist die Lage der Linien, auf denen alle diese Lichtstrahlen vordringen, gar sehr verschieden. Daher kommt es gelegentlich vor, dass das Vordringen des Lichtes nach entgegengesetzten Richtungen erfolgt, wenn die leuchtenden Körper im Verhältniss zu dem durchsichtigen Körper nach entgegengesetzten Seiten liegen. So-

في الاجسام المشعة على سموت خطوط متقاطعة ومتوازية ومتلاقية وغير متلاقية في وقت واحد ومن ضوء جسم واحد وذلك ان كل نقطة من الجسم المضيء يمتد منها ضوء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من ذلك²⁾ النقطة فلاضواء التي تمتد من نقطتين مفترقتين من النقط التي في الجسم المضيء تكون متقاطعة اعنى انه يكون للخطوط الممتدة من احدى النقطتين في جميع الجهات متقاطعة للخطوط الممتدة من النقطتين الاخرى في جميع الجهات واذا حضر في الوقت الواحد عدة من الاجسام المضيئة امتدت الاضواء من كل واحد منها فتكون الخطوط التي يمتد عليها جميع تلك الاضواء مختلفة الوضع اختلافا متفاوتا ويعرض من ذلك ان يكون امتداد الاضواء في جهات متضادة اذا كانت الاجسام المضيئة في جهات متضادة بالقياس الى الجسم المشع

1) Vgl. Opt. Buch I § 28. Erunt illae lineae, super quas extendantur formae diversae, quaedam equidistantes, et quaedam secantes se, et quaedam diversis altis etc.

2) تلکى هذا.

mit ist die Annahme besonderer Lichtbahnen nichtig, und es giebt in den durchsichtigen Körpern keine besonderen Bahnen, die das Licht weiter leiten. Hierzu kommt, dass die physikalischen Bewegungen nicht nach einander entgegengesetzten Seiten erfolgen. Wenn nun die das Licht leitende Seinsform, die im durchsichtigen Körper sich befindet, das Licht auf ihr eigenthümlichen geraden Bahnen weiter leitete, so könnte dieselbe sicherlich das Licht nicht auf Bahnen, die ihrem Wesen nach einheitliche sind, nach zwei entgegengesetzten Seiten weiter leiten. Wenn nun doch das Licht in einem durchsichtigen Körper nach einander entgegengesetzten Seiten vordringt, so rührt das Vordringen des Lichtes in den durchsichtigen Körpern auf geradlinigen Bahnen nicht von einer Besonderheit der durchsichtigen Körper her. Wenn aber das Licht nur in die durchsichtigen Körper vordringt, und in die durchsichtigen Körper nur auf geradlinigen Bahnen, und das Vordringen in gerader Linie keine Besonderheit der durchsichtigen Körper ist, so geschieht das Vordringen des Lichts auf geradlinigen Bahnen nur durch eine Besonderheit des Lichts. So ist es die Besonderheit des Lichts, dass es auf geradlinigen Bahnen vordringt, und die Besonderheit der Durchsichtigkeit, dass sie das Eindringen des Lichts in die durchsichtigen Körper nicht hindert.

فيبطل الاختصاص ولا يكون في الجسم المشف سموت مخصوصة تؤدي الضوء ومع ذلك فان الحركات الطبيعية لا تكون في جهات متضادة فلو كانت الصورة المولدة للضوء التي في الجسم المشف تؤدي الضوء على سموت مستقيمة بخاصة تخصها لكانت لا تؤدي الضوء على سموت واحدة باعيناها في جهتين متضادتين واذا كانت الاضواء تمتد في الجسم الواحد المشف [على سموت واحدة باعيناها]¹⁾ في جهتين متضادتين فليس امتداد الضوء في الاجسام المشفة على سموت الخطوط المستقيمة بخاصة تخص الاجسام المشفة واذا كان الضوء لا يمتد الا في الاجسام المشفة ولا يمتد في الاجسام المشفة الا على سموت خطوط مستقيمة وكان الامتداد على الخطوط المستقيمة ليس هو بخاصة تخص الاجسام المشفة فليس امتداد الضوء على سموت الخطوط المستقيمة الا بخاصة تخص الضوء بخاصة الضوء ان يمتد على سموت خطوط مستقيمة وخالصة الشكف ان لا يمنع نفوذ الاضواء في الاجسام المشفة

1) Jedemfalls irrige Wiederholung aus der vorigen Zeile

Das in die durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringende Licht aber ist es, was man Strahl nennt; der Strahl ist das von dem leuchtenden Körper in den durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringende Licht. Die geraden Linien aber, auf denen das Licht vordringt, sind eingebilddete, nicht sinnlich wahrnehmbare Linien ¹⁾. Die eingebilddeten Linien nun zugleich mit dem auf ihnen vordringenden Lichte, dieses beides zusammen ist das was Strahl genannt wird. So ist der Strahl eine wesentliche Seinsform, welche sich in gerader Linie ausbreitet. Aber die Mathematiker nennen den Strahl des Auges einen Strahl nur vermöge einer Vergleichung mit dem Strahle der Sonne und dem Strahle des Feuers. Die früheren Mathematiker nämlich meinen, das Sehen geschehe vermöge eines Strahles der von dem Auge ausgehe ²⁾ und zu dem Auge zurückgelange, und durch solchen Strahl komme das Sehen zu Stande, und solch ein Strahl sei eine zum Geis Licht gehörige Leuchtkraft; dieses sei die Sehkraft, und sie breite sich von dem Auge auf geradlinigen Bahnen aus, deren Anfang die Mitte des Auges sei; und wenn diese Leuchtkraft zum Auge zurückgelange, nehme sie das Erschaute wahr.

والنور الممتد في الاجسام المشقة على سموت الخطوط المستقيمة هو الذي يسمى شعاعا فالشعاع هو النور الممتد من الجسم المضيء في الجسم المشق على سموت خطوط مستقيمة والخطوط المستقيمة التي يمتد عليها النور هي خطوط متويزة لا محسوسة والخطوط المتويزة مع النور الممتد عليها لمجموعهما هو الذي يسمى الشعاع فالشعاع هو صورة جوهرية ممتدة على خطوط مستقيمة وانما يسمى اصحاب التعاليم شعاع البصر شعاعا لشبهها بشعاع الشمس وشعاع النار وذلك ان المتقدمين من اصحاب التعاليم يرون ان الابصار يكون بشعاع يخرج من البصر وينتهي الى البصر وبذلك الشعاع يكون الابصار وان ذلك الشعاع هو قوة غورية من جنس النور وانها هي القوة الباصرة وانما تمتد من البصر على سموت خطوط مستقيمة مبدأها مركز البصر واذا انتهت هذه القوة

1) Vergl. Opt. Buch I. § 23. 2) Vergl. Opt. Buch I. § 23: Visio non fit radiis a videri emittenda, auch Buch II. § 23.

Die geradlinig ausgebreitete Leuchtkraft, die vom Mittelpunkt des Auges ausgeht, mit den geraden Linien zusammen nennen die Mathematiker Augenstrahl. Wer aber meint, dass das Sehen durch ein Bild zustande komme, welches von dem Erschauteu nach dem Auge reflectirt werde, der ist der Ansicht, dass der Strahl das vom Erschauteu auf geradlinigen Bahnen, die sich im Mittelpunkt des Auges treffen, vordringende Licht sei. Diejenigen nämlich, welche dieser Ansicht sind, meinen, dass sich von jedem Punkte des Lichts Licht ausbreite in der Richtung jeder geraden Linie, die sich von diesem Punkte aus ziehen lasse. Wenn nun das Auge irgend einem sichtbaren Gegenstande gegenüber sich befinde, und in diesem Erschauteu irgend welches Licht vorhanden sei, möge es wesentlich oder accidentell sein, so dringe von jedem Punkte dieses Lichtes Licht in der Richtung jeder geraden Linie vor, die sich zwischen diesem Punkte und der Oberfläche des sichtbaren Gegenstandes ziehen lasse. Nun gehe von dem Auge nach dem sichtbaren Gegenstande Licht aus auf unendlichen geraden Linien, und nach unendlich verschiedenen Richtungen. Die einge bildeten geraden Linien aber, die sich zwischen der Mitte des Auges und dem sichtbaren Gegenstande ziehen lassen, gehören zu den Linien, auf denen das Licht vordringe, und so nehme das Auge das Bild des

النورية الى البصر اركت المبصر والقوة النورية الممتدة على الخطوط المستقيمة الخارجة من مركز البصر مع الخطوط المستقيمة نحو الذي يسميه اصحاب التعاليم شعاع البصر فما من يرى ان الابصار يكون بصورة ترد عن المبصر الى البصر فانه يرى ان الشعاع نحو الضوء الممتد من المبصر على سموت الخطوط المستقيمة التي تلتقى عند مركز البصر وذلك ان اصحاب هذا الرأي يرون ان الضوء يمتد من كل نقطة منه ضوء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من تلك النقطة فالما قابل البصر مبصرا من المبصرات وكان في ذلك المبصر ضوء ما ذاتيا كان ذلك الضوء او عرضيا فان كل نقطة من ذلك الضوء يمتد منها ضوء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد بين ¹⁾ تلك النقطة وبين سطح المبصر فيخرج من البصر ضوء الى سطح المبصر على خطوط مستقيمة بلا نهاية وعلى اوضاع مختلفة اختلافا بلا نهاية فتكون الخطوط المستقيمة المتوازية

1) Für *بين* wohl besser *من*.

Geschauten in dem Lichte wahr, welches zu ihm lediglich auf den Bahnen dieser Linien reflectirt werde. Denn wer dieser Ansicht ist, glaubt, dass das Auge von Natur so eingerichtet sei, dass es nur die Lichterscheinungen, welche zu ihm auf den Bahnen dieser Linien reflectirt werden, nicht aber das wahrnehme, was zu ihm auf andern als diesen Linien reflectirt werde. Man nennt das Licht, das auf den Bahnen der geraden Linien, die sich im Mittelpunkt des Auges treffen, vordringt, sammt diesen Linien selbst einen Strahl. So ist der Strahl des Auges nach allen Mathematikern irgend ein Licht, das auf geradlinigen in der Mitte des Auges sich treffenden Bahnen vordringt, und diese Linien an und für sich — und das sind eingebildete Linien — nennen die Mathematiker Strahlenlinien. Nach der früheren allgemeinen Erklärung aber ist der Strahl ein Licht, das auf geradlinigen Bahnen vordringt, das Licht sei das Licht der Sonne oder das Licht des Mondes oder das Licht der Gestirne oder das Licht des Feuers oder das Licht des Auges. Dies ist die Definition des Strahles; die Physiker aber haben keine wissenschaftlich begründete Lehrmeinung über den Strahl.

الممتدة بين مركز البصر ونيس سطح المبصر على من الخطوط التي امتد عليها الضوء فيترك البصر صورة المبصر في الضوء الذي يرد اليه على سموت هذه الخطوط فقط لان من يرى هذا الراى يعتقد ان البصر مطبوع على ان يحس بالاضواء التي ترد اليه على سموت هذه الخطوط فقط ولا يحس بما يرد اليه على غير هذه الخطوط ويسمى الضوء الممتد على سموت الخطوط المستقيمة التي تلتقى عند مركز البصر مع هذه الخطوط انفسها شعاعا فشعاع البصر عند جميع اصحاب التعليم هو ضوء ما ممتد على سموت الخطوط المستقيمة المتلاقية عند مركز البصر وهذه الخطوط على افرادها وهي خطوط متوهجة سماها اصحاب التعليم خطوط الشعاع¹⁾ بالقول الاول الكلى هو ضوء ممتد على سموت خطوط مستقيمة كان الضوء ضوء الشمس او ضوء القمر او ضوء النكواكب او ضوء النار او ضوء البصر وهذا هو حد الشعاع وليس لاصحاب العلم الطبيعى قول محدد في الشعاع

1) Vermuthlich einzuwickeln.

Nachdem nun dies klargestellt ist, wollen wir jetzt zu der Behandlung der durchsichtigen Körper zurückkehren. Wir behaupten, dass die Durchsichtigkeit eine Seinsform in dem durchsichtigen Körper, und zwar eine das Licht weiter leitende, ist. Man theilt die durchsichtigen Körper in zwei Klassen ein, in die himmlischen und die unter dem Himmel befindlichen. Die himmlischen unter ihnen sind einer Art, denn die himmlischen Körper sind von einer Substanz. Die unter dem Himmel befindlichen durchsichtigen Körper werden in drei Arten eingetheilt: die erste von ihnen ist die Luft, die andere das Wasser und die durchsichtigen Flüssigkeiten, wie das Weisse im Ei und die durchsichtigen Schichten des Auges ¹⁾ und diesen Aehnliches, und die dritte die durchsichtigen Mineralien, wie das Glas, das Crystall und die durchsichtigen Edelsteine. Dies sind alle Arten der durchsichtigen Körper. Diese durchsichtigen Körper sind verschieden in Bezug auf ihre Durchsichtigkeit, und in jeder von diesen Arten ist verschiedene Durchsichtigkeit ausser in dem Himmelskörper. So hat die Luft verschiedene Durchsichtigkeit; sie ist zum Theil dick, zum Theil dünn. Dick ist z. B. der Nebel und der Rauch und die mit Staub oder Rauch vermischte Luft; wieder andere ist dünn, wie die Luftschichten

وإذ قد تبين ذلك فلنرجع الآن الى الكلام في الاجسام المشقة فنقول ان الشفيف هو صورة في الجسم المشقة فهي مؤدية للنور والاجسام المشقة تنقسم الى قسمين عما الفلكية وما دون الفلك والفلكية منهما على نوع واحد لان الاجسام الفلكية من جوهر واحد ولها ²⁾ دون الفلك من الاجسام المشقة ثانيا متقسفة الى ثلثة اقسام فاحدها هواء ³⁾ والاخر الماء والرطوبات المشقة كبيض الببص وطبقت البص المشقة وما يجري مجرى ذلك والثالث الاحجار المشقة كالزجاج والبلور والجواهر المشقة فهذه على جميع انواع الاجسام المشقة وهذه الاجسام المشقة يختلف شفيفها وكل نوع من انواعها يختلف شفيفه ما سوى جسم الفلك وذلك ان الهواء يختلف شفيفه فمده غليظ ومده لطيف والغليظ كالكتباب والدخان

1) Als durchsichtige Schichten des Auges werden in Opt. Buch I, § 4 bezeichnet: cornea, humor albugineus, h. glacialis, h. vitreus.

2) Hier ist ما einzuschreiben. 3) الهواء.

zwischen Wänden, die dem Himmel nahe Luft und die Luft, welcher nichts anderes beigemischt ist; die dünnere Luft aber hat stärkere Durchsichtigkeit. Ebenso hat von den durchsichtigen Flüssigkeiten die eine stärkere Durchsichtigkeit als die andere, z. B. das fließende Wasser im Vergleich mit dem Wasser, welchem etwas von Farbstoffen beigemischt ist (und ebenso die Mineralien:) so ist der Crystall durchsichtiger als der Hyazinth. Alles das bezeugt die sinnliche Wahrnehmung. Was aber den Himmelskörper betrifft, so ist in seiner Durchsichtigkeit keine Verschiedenheit sichtbar; dass er aber durchsichtig ist, liegt vor Augen; denn die Sterne haben verschiedene Entfernungen von der Erde, aber trotzdem nimmt das Auge sie alle wahr, ungeachtet ihrer verschiedenen Höhenstellung im Himmelsraume.

In allen durchsichtigen Körpern aber unter dem Himmel ist auch etwas Undurchsichtigkeit: denn von einem jeden von ihnen geht, wenn das Sonnenlicht auf ihn strahlt, ein zweites Licht aus, so wie es von den undurchsichtigen Körpern ausgeht, wenn das Sonnenlicht auf sie strahlt; nur dass das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, schwächer ist. Diesen

وما خالطه غبار أو دخان ومنه لطيف كالأحوية التي بين الجدران والهواء القريب من الفلك والهواء الذي لم يخالطه شيء سواه والهواء اللطيف أشد شفيفا كالماء الجاري والماء الذي يخالطه شيء من الأصباغ^{١)} وكذلك الرطوبات المشبعة بعضها أشد شفيفا من بعض^{٢)} فإن البلور أشد شفيفا من الياقوت وجميع ذلك يشهد به الحس فما جسم الفلك فليس يظهر في شفيفه اختلاف فاما انه مشف فذلك بين لأن النواكب مختلفة الأبعاد عن الأرض ومع ذلك فإن انيقم يدرك جميعها مع اختلاف مواضعها من سمك جسم الفلك والأجسام المشبعة التي هي دون الفلك جميعها فيها كثافة ما وذلك أن كل واحد منها إذا أشرق عليه ضوء الشمس فإنه يصدر عنه ضوء ثان كما يصدر عن الأجسام الكثيفة إذا أشرق عليها ضوء الشمس إلا أن الضوء الثانی الذي يصدر عن الأجسام المشبعة

1) Die in || eingeschlossene Stelle ist weiter oben nur كالماء einzuschließen.

2) Hier ist zu ergänzen وكذلك الأحجار.

Gegenstand haben wir im ersten Kapitel unseres Buches über die Optik ausführlich dargelegt¹⁾ und die Art und Weise gelehrt, wie er für ein jedes Licht bewiesen wird, welches von den undurchsichtigen Körpern ausgeht und sich in den durchsichtigen Körpern befindet; an dieser Stelle wollen wir nur etwas von jener Darlegung beibringen. Dass von der Luft ein zweites Licht ausgeht, das wird sichtbar bei dem Morgenlichte. Die Erdoberfläche erhellet sich zur Zeit des Morgens schon bevor die Sonne aufgeht, und die sinnliche Wahrnehmung sieht die Oberfläche der Erde dann heller, als sie in der Nacht war, obwohl die Sonne zur Morgenzeit und bevor sie für das Auge sichtbar wird, der Erde nicht gegenübersteht. Das Licht geht aber von den leuchtenden Körpern nur auf geradlinigen Bahnen aus; diesen Gegenstand haben wir durch Schlussfolgerungen und Beobachtungsbeweise in dem Buche der Optik erläutert; nun giebt es aber zwischen der Sonne und der Erdoberfläche, auf welche die Sonne noch nicht gestrahlt hat, weder gerade Strahlenlinien, noch werden diese von dem Erdkörper gekreuzt. Folglich ist jenes Licht, welches auf der Erdoberfläche sichtbar wird, nicht ein Licht, das von dem Körper der Sonne selbst strahlt.

يكون أضعف وقد بينا هذا المعنى في المقالة الأولى من كتابنا في المناظر بينا مستقصى وإرشداً إلى التطبيق التي تبين بها هذا المعنى في كل واحد من الأضواء التي تظهر من الأجسام الكثيفة وتوجد في الأجسام المشقة ونحن نذكر في هذا الموضع طرفاً من ذلك البينان إما أن الهواء يصدر عنه ضوء فإن فذلك يظهر عند ضوء الصباح فإن وجه الأرض يضيء في وقت الصباح وقبل أن يطلع الشمس ويدرك البحر وجه الأرض حينئذ²⁾ أضواء مما كانت في الليل والشمس في وقت الصباح وقبل أن تظهر للبصر ليس تكون مقابلة الأرض والأضواء ليس تصدر عن الأجسام المضيئة إلا على سموت خطوط مستقيمة وقد بينا هذا المعنى بالبرهان والاعتبار في كتاب المناظر وليس بين الشمس وبين وجه الأرض الذي لم يشرق عليه الشمس خطوط مستقيمة ولا جسم الأرض يقطعها فليس الضوء

1) Opt. Buch I, § 31; ausführlicher aber in Buch IV, § 4 ff.

2) In der Handschrift steht hier, wenn ich richtig gelesen habe, الحيران, das aber sprachlich und logisch unmöglich ist; das dafür gesetzte حينئذ entspricht wenigstens dem Zusammenhange.

Es steht über der Erdoberfläche kein anderer leuchtender Körper gegenüber, der fähig wäre, dass von ihm Licht nach der Oberfläche der Erde ausgehe, als die Luft, die zwischen dem Himmel und der Erde sich befindet und die durch das Sonnenlicht leuchtend geworden ist. Diese Luft nun steht dem Sonnenkörper gegenüber, und zwischen ihr und der Sonne ist nichts Hinderndes; diese Luft leuchtet zur Morgenzeit, und das Licht in ihr wird von den Sinnen wahrgenommen. Folglich ist das Licht, welches auf der Erdoberfläche zur Zeit des Morgens sichtbar wird, ein Licht, das von dem Lichte ausgeht, welches in der der Erdoberfläche gegenüberbefindlichen Luft ist. Von dem Wasser (im Texte Feuer) nun, dem Glase und den durchsichtigen Mineralien gilt, dass, wenn das Licht der Sonne auf sie strahlt, von ihnen ebenfalls ein zweites Licht ausgeht, während zugleich das Licht ihr Inneres durchdringt. Dies Licht wird für die sinnliche Wahrnehmung sichtbar, wenn dem Wasser oder den durchsichtigen Mineralien ein weisser Körper genähert wird von einer andern Seite als der, nach welcher sich das darin eindringende Licht hinrichtet. Denn man bemerkt dann auf diesem weissen Körper ein neues Licht, das vorher auf ihm nicht sichtbar war; aber dieses Licht ist schwach. Die Art und Weise des Beobachtungsbeweises für diesen Gegenstand haben wir in dem

الذى يظهر على وجه الارض هو ضوء مشرق من نفس جرم الشمس وليس^{١)} يقابل وجه الارض جسم مضى يصح أن يصدر عنه ضوء إلى وجه الارض غير الهواء الذى بين السماء والارض الذى هو مضى ضوء الشمس وهذا الهواء مقابل لجرم الشمس وليس بينه وبين الشمس سائر وهذا الهواء يكون مضى في وقت الصبح ويدرك الضوء فيه بالحس فالضوء الذى يظهر على وجه الارض في وقت الصبح هو ضوء يصدر عن الضوء الذى في الهواء المقابل لوجه الارض فاما الماء^{٢)} والزجاج والاحجار المشقة فانها اذا اشرق عليها ضوء الشمس فانه يصدر ايضا عنها ضوء فان مع تقوئ الضوء عنها وهذا الضوء يظهر للحس اذا قرب الى الماء او الحجر المشق جسم ابيض من غير الجهة التى يمتد اليها الضوء المنفذ فيها فانه يوجد على ذلك الجسم الابيض ضوء حادث لم يكن يظهر عليه من قبل ويكون

1) Dies u. folgt im Ms.

2) الماء habe ich für das im Ms. stehende النور gewetzt.

Buche der Optik¹⁾ ausführlich dargelegt; an dieser Stelle mag soviel davon genügen. Von jedem der durchsichtigen Körper also, die unter dem Himmel sind, geht, wenn das Licht der Sonne auf ihn strahlt, ein zweites Licht aus, gerade wie es von den undurchsichtigen Körpern ausgeht, wenn das Licht der Sonne auf sie strahlt; nur dass das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, schwächer befunden wird, als das zweite Licht, welches von den undurchsichtigen Körpern ausgeht. Nun haben wir schon früher gezeigt, dass in den undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, und in den durchsichtigen Körpern ebenfalls eine Kraft, das Licht anzunehmen, und haben gezeigt, dass in den durchsichtigen Körpern ein bleibendes Licht ist, während zugleich das Licht [von aussen] sie durchdringt. Wir behaupten nun, dass das Strahlen des zweiten Lichtes von dem durchsichtigen Körper her nicht ein Strahlen von dem darin eingedrungenen Lichte ist. Denn das Licht, welches den durchsichtigen Körper durchdrungen hat, richtet sich nur nach den dem Körper, von dem das Licht ausstrahlt, entgegengesetzten Seiten und nach keinen anderen als nach diesen Seiten hin; das zweite Licht aber, welches von diesen Körpern ausgeht, findet man nach den diesen Seiten entgegengesetzten hin gerichtet. Folglich ist das Strahlen des

ضوءاً ضعيفاً وقد استقصينا طريق الاعتبار لهذا المعنى في كتاب المناظر وهذا القدر في هذا الموضع مقتض فكل من الاجسام المشقة التي فيما دون الفلك فانه اذا اشرق عليه ضوء الشمس فانه يصدر عنه ضوء ثان كما يصدر عن الاجسام الكثيفة اذا اشرق عليها ضوء الشمس الا ان الضوء الثاني الذي يصدر عن الاجسام المشقة يوجد اضعف من الضوء الثاني الذي يصدر عن الاجسام الكثيفة وقد بينا من قبل ان في الاجسام الكثيفة قوة قابلية للضوء وان في الاجسام المشقة ايضا قوة قابلية للضوء وبيننا ان في الاجسام المشقة ضوء ثابت مع تغوُّل الضوء في هذه الاجسام فنقول ان اشراق الضوء الثاني عن الاجسام المشقة ليس هو اشراقاً عن الضوء النافذ فيها ولكن ان الضوء النافذ في الجسم المشق اما هو ممتد في الجهات المتقابلة للجسم الذي يشرق منه الضوء وليس هو ممتداً في غير تلك الجهات والضوء الثاني الذي يصدر عن هذه الاجسام

1) Vergl. Opt. Buch IV, § 4 ff.

zweiten Lichtes von dem durchsichtigen Körper nicht ein Strahlen von dem darin eingedrungenen Lichte her. Nun ist in dem durchsichtigen Körper kein Licht ausser dem darin eingedrungenen und in ihm bleibenden Lichte; also geht das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, nur von dem bleibenden Lichte aus. Das Bleiben des Lichtes aber in den Naturkörpern hat keinen andern Grund als die Undurchsichtigkeit, die das Gegentheil der Durchsichtigkeit ist; denn wenn in dem Körper keine Undurchsichtigkeit ist, so ist er durchsichtig. Wenn er nun durchsichtig ist, so dringt das Licht in ihn ein; und wenn der Körper im höchsten Grade durchsichtig und keine Undurchsichtigkeit irgend welcher Art in ihm ist, so dringt das Licht lediglich in ihn ein, bleibt aber nicht in ihm; denn die Durchsichtigkeit ist die Ursache des Eindringens, nicht des Bleibens. Wenn aber in jedem undurchsichtigen Körper das Licht bleibt und in jeden durchsichtigen Körper das Licht eindringt, so hat das Bleiben des Lichts keinen andern Grund als die Undurchsichtigkeit. Wenn nun weiter, wie bereits dargelegt wurde, in jedem der durchsichtigen Körper, welche unter dem Himmel sind, bleibendes Licht ist, während zugleich das Licht [von aussen] auf ihn

يوجد ممتدا في الجهات المقابلة لتلك الجهات فليس اشراق الضوء الثاني عن الجسم المشف هو اشراق عن الضوء النافذ فيه وليس في الجسم المشف ضوء سوى الضوء النافذ فيه والضوء الثابت فيه فالأضواء الثواني التي تصدر عن الاجسام المشعة انما تصدر عن الأضواء الثابتة وليس لثبوت الضوء في الاجسام الطبيعية علة غير الكثافة التي هي ضد الشفيف لأن الجسم اذا لم يكن فيه كثافة فهو مشف. وإذا كان مشفا فالضوء ينفذ فيه وإذا كان الجسم في غاية الشفيف ولا كثافة فيه بوجه من الوجوه فالضوء ينفذ فيه فقط ولا يثبت فيه لأن الشفيف هو علة النفاذ لا علة الثبوت وإذا كان كل جسم كثيف يثبت الضوء فيه وكل جسم مشف ينفذ الضوء فيه فليس لثبوت الضوء علة غير الكثافة فإذا كان قد تبين أن كل جسم من الاجسام المشعة التي تحت الفلك اذا اشرق عليه الضوء ففيه ضوء ثابت فكل جسم من الاجسام المشعة التي تحت الفلك ففيه كثافة ما مع الشفيف الذي فيه وقد تبين أن

strahlt, so ist in jedem der durchsichtigen Körper, welche unter dem Himmel sind, auch etwas Undurchsichtigkeit zugleich mit der Durchsichtigkeit, welche in ihnen ist ¹⁾. Auch ist schon dargelegt, dass die Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern verschieden ist. Wenn nun die Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern verschieden, und, wie schon dargelegt wurde, in einem jeden von diesen durchsichtigen Körpern irgend welche Undurchsichtigkeit ist, so ist die verschiedene Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern nur eine Folge [des Grades] der Undurchsichtigkeit in ihnen. Je stärkere Undurchsichtigkeit in ihnen ist, desto geringer ist ihre Durchsichtigkeit; je geringere Undurchsichtigkeit in ihnen ist, desto stärker ist ihre Durchsichtigkeit.

Was aber die Durchsichtigkeit des Himmels betrifft, so meint der Logiker [Aristoteles], dass seine Durchsichtigkeit reiner sei als die Durchsichtigkeit aller anderen durchsichtigen Körper; er sei im höchsten Grade durchsichtig, und unmöglich könne ein Körper stärkere Durchsichtigkeit haben als der Himmel. Die Mathematiker aber meinen, dass die Durchsichtigkeit keine Grenzen habe, und dass in Bezug auf jeden durchsichtigen Körper möglich sei, dass es einen durchsichtigeren Körper als ihn gabe. Auch hat einer der späteren Mathematiker diesen Gegenstand klargelegt, nämlich Abu

الشفيق الذي في هذه الاجسام المشقة يختلف وإذا كان الشفيق الذي في هذه الاجسام يختلف وكان قد تبين أن كل واحد من هذه الاجسام المشقة فقية كثافة ما فإن اختلاف الشفيق الذي في هذه الاجسام المشقة إنما هو من أجل الكثافة التي فيها وكل ما فيه كثافة أكثر لأن شفيقه أقل وكلما كانت كثافة فيه أقل كان أكثر

فإنما شفيق الفلك فرأى صاحب المنطق أن شفيقه أصفى من شفيق جميع الاجسام المشقة وإنه غاية الشفيق وإنه لا يمكن أن يكون جسم أشد شفيقا من الفلك فإما أصحاب التعليم فيرون أن الشفيق ليس له غاية وإن كل جسم مشق فأنه يمكن أن يكون جسم أشد شفيقا منه وقد بين هذا المعنى بعض

1) Vergl. Opt. Buch VII. § 8: In omni corpora naturalia nascitur est, ut sit aliquis grossities; cum corpus purius diaphanitatis non habet suum in imaginatione, quae est imaginatio lucidis diaphanitatis: et omnia corpora naturalia perveniunt ad hunc, quem non possunt transire. Corpora ergo naturalia diaphana non possunt exalare aliquam grossitatem etc.

Se'd al 'Alā ibn Shāhī¹⁾; er hat nämlich eine Abhandlung geschrieben, in welcher er denselben durch einen geometrischen Beweis erläutert. Auch wir wollen den Beweis für diesen Gegenstand führen, wollen aber seine Hauptpunkte besser hervorheben als 'Alā ibn Shāhī und ihm eine klarere Entwicklung als die seinige geben. Wir behaupten also, dass ein jedes Licht, welches auf einen durchsichtigen Körper strahlt, in diesen durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen eindringt; die Erfahrung bezeugt dies. Wenn sich dann das Licht in dem durchsichtigen Körper fortpflanzt und zu einem andern durchsichtigen Körper gelangt, dessen Durchsichtigkeit von der des ersten Körpers, in dem es sich fortpflanzt hat, verschieden ist, und schief auf die Fläche des zweiten Körpers fällt, so wird das Licht gebrochen und dringt nicht geradlinig ein. Diesen Gegenstand haben wir im siebenten Kapitel unseres Buches über die Optik²⁾ erläutert und die Art und Weise gelehrt, ihn an

اصحاب العالم المتأخرين وهو أبو سعد العلاء بن سهيل فان له مقالة بين³⁾ فيها تبرهان عندنى. ونحن نذكر البرهان على هذا المعنى وتلخيصه⁴⁾ اكثر من تلخيص العلاء بن سهيل له ونشرحه شرحا اوضح من شرحه فنقول ان كل ضوء يشرق على جسم مشف فانه يتفقد في ذلك الجسم المشف على سموت خطوط مستقيمة والوجود يشهد بذلك ثم اذا امتد الضوء في الجسم المشف وانتهى الى جسم آخر مشف مخالف الشفاف للجسم الاول الذي امتد فيه وكان مثلا على سطح الجسم الثاني انعطف الضوء ولم ينفذ

1) Der Name dieses Mathematikers findet sich weder im تاريخ الحكماء noch bei Ibn el Qlāf erwähnt.

2) Das ganze VII. Buch der Optik handelt von der Dioptrik. In § 8 wird als Grund der Brechung in verschiedenen Medien folgendes angegeben: Elus auf einen Körper senkrecht wirkende Kraft durchdringt ihn leichter als eine unter einem schiefen Winkel gerichtete. Wird z. B. ein Speer senkrecht auf eine dünne in einen Spalt eingeklemmte Tafel geworfen, so durchdringt er die Tafel, aber in derselben Entfernung und mit derselben Kraft schief geworfen, dringt er nicht durch, kehrt aber auch nicht zu dem Orte zurück, von dem er ausgeworfen ist, sondern wird nach einer andern Seite abgelenkt etc. Die senkrechte Bewegung ist also leichter als die schiefwinklige und von den schiefwinkligen Bewegungen ist diejenige die leichtere. Alle der senkrechten näher kommt. Ebenso ist es beim Lichte. Trifft das Licht senkrecht auf ein dichteres Medium als das, in dem es entstanden ist, so dringt es leicht ein; geschieht die Bewegung aber unter einem schiefen Winkel, so weicht es sich im dichtern Medium nach der Richtung, in welcher sie leichter ist, das ist die senkrechte etc.

3) Man erwartet etwas wie ذلك.

4) Besser تلخيصه.

einem jeden einzelnen der durchsichtigen Körper durch Beobachtung zu bestätigen; auch haben wir daselbst bewiesen, dass die Brechung unter besonderen Winkeln geschieht ¹⁾. Wenn nun die Brechung aus dem dünnern Medium nach dem dichteren stattfindet, so geschieht sie nach der Seite des Lothes, das in dem Punkte, in dem die Brechung stattfindet, auf der Fläche des dichteren Mediums unter rechten Winkeln errichtet ist; wenn aber die Brechung aus dem dichteren Medium nach dem dünnern stattfindet, so geschieht sie nach der von dem Lothe abgewendeten Seite. Wenn nun das Licht durch das dünnere Medium sich fortpflanzt und in dem dichteren Medium gebrochen wird, so entsteht irgend ein Winkel in dem Brechungspunkte; wenn es sich aber zuerst durch das dichtere Medium fortpflanzt und dann in dem dünnern Medium gebrochen wird, so wird das Licht, welches durch das dichtere Medium in gebrochener Linie sich fortpflanzt, in dem dünnern Medium in eben demselben Winkel gebrochen, der zwischen dem ersten Strahle und dem gebrochenen Strahle entsteht. Wenn ferner das Licht aus einem durchsichtigen dünnen Medium nach zwei Medien hin gebrochen wird, die dichter sind als das erste Medium, und die beiden

على استقامة وقد بينا هذا المعنى في المقالة السابعة من كتابنا في المناظر وأرشدنا إلى طريق اعتباره في كل واحد من الأجسام المشقة وبيننا هناك أن الانعطاف يكون على زوايا مخصوصة وإذا كان الانعطاف من الجسم اللطيف إلى الجسم الاغلط كان الانعطاف إلى جهة العمود الخارج من النقطة التي عندها تقع الانعطاف القائم على سطح الجسم الاغلط على زوايا قائمة وإذا كان الانعطاف من الجسم الاغلط إلى الجسم اللطيف كان الانعطاف إلى خلاف جهة العمود وإن الضوء إذا امتد في الجسم اللطيف وانعطف في الجسم الاغلط حدث زاوية ما عند نقطة الانعطاف فانه إذا امتد أولا في الجسم الاغلط ثم انعطف في الجسم اللطيف فإن الضوء الذي يمتد في الجسم الاغلط على الخط المنعطف ينعطف في الجسم اللطيف على تلك الزاوية بعينها التي حدثت بين الشعاع الاول وبين الشعاع المنعطف وإن الضوء إذا انعطف من جسم مشق

1) Vergl. Ops. Buch VII. §. 10 ff.

dichten Medien an Dichtigkeit verschieden sind, so ist die Brechung des Lichtes in dem Medium, welches eine stärkere Dichtigkeit hat, stärker; ich meine, dass, wenn das Licht in dem Medium gebrochen wird, dessen Dichtigkeit stärker ist, es dem im Brechungspunkte errichteten Lothe näher liegt; wenn aber das Licht aus einem durchsichtigen dichten Medium nach zwei dünnen Medien hin gebrochen wird und die beiden dünnen Medien an Düntheit verschieden sind, so wird das Licht in dem Medium, das grössere Düntheit hat, von dem im Brechungspunkte errichteten Lothe weiter ab gebrochen. Diesen Umstand hat schon Ptolemaeus ebenfalls am Strahle des Auges im fünften Kapitel seines Buches über die Optik nachgewiesen; ich meine, er hat dargethan, dass, wenn sich der Strahl des Auges in dem durchsichtigen Medium fortpflanzt, dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, dessen Durchsichtigkeit von der des ersten Mediums verschieden ist, und schief auf die Fläche des zweiten Mediums fällt, er gebrochen wird und nicht geradlinig eindringt. Er hat ferner dargethan, dass die Brechung des Augenstrahles aus der Luft nach dem Glase zu grösser ist als die Brechung des Augenstrahles aus der Luft nach dem Wasser zu — das Glas ist nämlich dichter als das Wasser —, und er hat dort ebenfalls gezeigt, dass, wenn das Auge sich in dünnem Medium befindet, und sein Strahl

لطيف الى جسمين اغلظ من الجسم الاول وكان الجسمان الغليظان مختلفي الغلظة فان انعطاف الضوء في الجسم الذي هو اكثر غلظا يكون اكثر اعنى ان الضوء اذا انعطف في الجسم الذى هو اكثر غلظا يكون اقرب الى العمود الخارج من نقطة الانعطاف وان الضوء اذا انعطف من جسم مشف غليظ الى جسمين لطيفين وكان الجسمان اللطيفان مختلفي الكثافة فان انعطاف الضوء في الجسم الذى هو اشد لطفا يكون ابعد عن العمود الخارج من نقطة الانعطاف وقد بين بطليموس هذا المعنى ايضا في شعاع البصر في المقالة الخامسة من كتابه في المناظر اعنى انه بين ان شعاع البصر اذا امتد في الجسم المشف ثم لقي جسما آخر مشفا مختلف الشفيف للجسم الاول وكان مثالا على سطح الجسم الثانى انعطف ولم يتخذ على استقامته وبين ان انعطاف شعاع البصر من الهواء الى الزجاج اكثر من انعطاف شعاع البصر من الهواء الى الماء والزجاج اغلظ من الماء وبين ايضا عنده ان البصر اذا كان

nach dem dichteren Medium unter irgend einem Winkel gebrochen wird, dann aber das Auge in das dichtere Medium in der Richtung des gebrochenen Strahles übergeht, der Strahl unter diesem Winkel gebrochen wird. Aus alledem erhellt, dass jeder Strahl, der sich durch ein durchsichtiges Medium fortpflanzt und dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, wenn die Durchsichtigkeit des zweiten Mediums dichter ist als die Durchsichtigkeit des [ersten] Mediums, durch welches er sich fortgepflanzt hat, in dem zweiten Medium gebrochen wird, und dass die Brechung in dem zweiten Medium im Verhältniss zur Dichtigkeit des zweiten Mediums steht; (in einem dichtern Medium ist der Brechungswinkel grösser;) und dass jeder Strahl, der sich in einem durchsichtigen Medium fortpflanzt und dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, wenn die Durchsichtigkeit des zweiten Mediums dünner ist als die Durchsichtigkeit des ersten Mediums, in dem zweiten Medium gebrochen wird, und dass die Brechung in dem zweiten Medium im Verhältniss zur Dichtigkeit des zweiten Mediums steht.

Wir geben davon ein Beispiel, damit die Sache klarer werde. Zwei durchsichtige, an Durchsichtigkeit verschiedene Medien seien

في الجسم اللطيف وانعطف الشعاع في الجسم الغلط على زاوية ما ثم مرّ البصر في الجسم الغلط على الشعاع المنعطف انعطف الشعاع على تلك الزاوية فتبين من جميع ذلك ان كل شعاع يمتد في جسم مشف ثم يلتقي جسماً آخر مشفاً ويكون شفيف الجسم الثاني غلط من شفيف الجسم الاول¹⁾ الذي امتد فيه فانه ينعطف في الجسم الثاني ويكون انعطافه في الجسم الثاني بحسب غلط الجسم الثاني (في اكثر غلظاً كانت زاوية الانعطاف اعظم)²⁾ وان كل شعاع يمتد في جسم مشف ثم يلتقي جسماً آخر مشفاً ويكون شفيف الجسم الثاني اللطيف من شفيف الجسم الاول فانه ينعطف في الجسم الثاني ويكون انعطافه في الجسم الثاني بحسب لطافة الجسم الثاني

ونمثل في ذلك مثلاً ليكون اوضح فليكن جسمان مشفان مختلفا الشفيف وليكن نقطة آ في الجسم اللطيف ونخرج من

1) Der 2te habe ich für das im Ma. stehende الثاني gesetzt.

2) Der in () eingeschlossene Satz ist wohl Glossen eines Lesers gewesen und von dem Abschreiber irrtümlich mit in den Text aufgenommen.

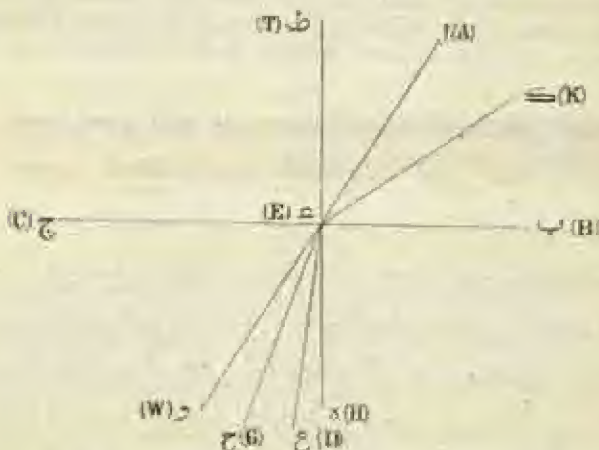
gegeben, und der Punkt A liege in dem dünneren Medium, und durch den Punkt A sei eine ebene Fläche gelegt, welche auf der Oberfläche des dichteren Mediums unter rechten Winkeln steht, und der Schnitt, der beiden Flächen gemeinsam ist, ich meine, der [construirten] ebenen Fläche und der Oberfläche des dichteren Mediums, sei die Linie BC, und die sei gerade. Nun ziehen wir vom Punkte A den Strahl AE, der fallt schief auf BC und werde gebrochen in der Richtung von EG, und errichten im Punkte E ein Loth auf der Fläche des dichteren Mediums, das sei EH, und verlängern AE geradlinig bis W. Daraus ergibt sich der Winkel E, der offenbar der Ablenkungswinkel ist. Wenn aber nun ein Strahl nach der Linie GE gezogen wird, so wird er nach der Linie EA gebrochen. Fällt man das Loth HE, so wird, wenn an die Stelle des dünneren Mediums, in welchem A liegt, ein noch dünneres Medium tritt, der Strahl GE in einer Richtung gebrochen, die weiter vom Lothe ET absteht. Dann möge die Brechung in dem Medium, das stärker durchsichtig ist, nach der Richtung EK geschehen. Der Strahl aber, welcher sich durch das dichtere Medium fortpflanzt und in der Richtung EA gebrochen wird, die dem Lothe TH näher ist, dieser Strahl sei der Strahl DE, der in der Richtung EA gebrochen wird. Wenn sich nun ein Strahl in der Richtung AE fortpflanzt, und das dünnere Medium ist das [angenommene] zweite

نقطة آ سطح مستوي قائم على سطح الجسم الاغلق على زوايا قائمة
وليكن الفصل المشترك بين السطحين اعني السطح المستوي
وسطح الجسم الاغلق خط بـج وليكن مستقيما ونخرج من
نقطة آ شعاع آء وليكن مائلا على خط بـج ولينعطف على
خط عـج ونخرج من نقطة ع عمودا على سطح الجسم الاغلق
وليكن عـه ونخرج آء على استقامته الى و فيكون زاوية ع
تخرج بين¹⁾ زاوية الانعطف فاذا خرج شعاع على خط عـه انعطف
على خط عـا ونخرج عمود هـ فاذا كان مكان الجسم اللطيف الذي
فيه آ جسم الخلف منذ الانعطف شعاع عـه على خط ابعد عن
عمود عـه فليكن الانعطف في الجسم الذي هو اشد شفافا على
خط عـك فالشعاع الذي يمتد في الجسم الاغلق فينعطف على
خط عـا يكون اقرب الى عمود طـه²⁾ فليكن ذلك الشعاع شعاع

1) Muss heißen بيننا. 2) Im Ms. steht für طـه irrtümlich و.

Medium, welches stärker durchsichtig ist, so wird er in der Richtung von ED gebrochen. Wenn aber das dünnere Medium, in dem der Punkt A liegt, noch durchsichtiger ist als das dünnere zweite Medium, so wird der Strahl, welcher sich durch das dichtere Medium fortpflanzt und in der Richtung EA gebrochen wird, wenn das durchsichtige dünnere Medium das dritte Medium ist, in der Richtung einer Linie gebrochen, die seinem Lothe noch näher liegt als die Linie ED. Ebenso ist es mit dem Wasser: je feiner und durchsichtiger das feinere Medium ist, desto näher liegt dem Lothe EH die Linie, in deren Richtung der Strahl gebrochen wird, und

ع^١ ينعطف على خط آ فلا امتد شعاع على خط آء والجسم اللطيف هو الجسم الثاني الذى هو اشد شغيفا انعطف على خط ع^٢ وإذا كان الجسم اللطيف الذى فيه نقطة آ^١ اشد شغيفا من الجسم اللطيف الثاني كان الشعاع الذى يمتد في الجسم



الاعطاف وينعطف على خط آ إذا كان الجسم المشف اللطيف هو الجسم الثالث ينعطف على خط هو اقرب الى عموده من خط ع^٣ وكذلك الماء كلما ازداد الجسم اللطيف لطفا وشغيفا انعطف على خط اقرب الى عمود ع^٤ وكلما قرب الشعاع

1) Dins A fehlt bei Ma

2) Für ع^٢ steht bei Ma nur ع.

je näher der gebrochene Strahl der Linie EH kommt, desto kleiner wird der Winkel HED, und es steht der Winkel, der zwischen dem gebrochenen Strahle und dem Lothe entsteht, im Verhältniss zur Durchsichtigkeit in dem dünneren Medium. Daraus folgt nothwendig, dass das „Wie“ der Durchsichtigkeit durchaus im Verhältniss zum Winkel im Brechungspunkte steht.

Nun gibt es weder zwischen den Mathematikern noch zwischen den gründlichen Naturforschern eine Meinungsverschiedenheit darüber, dass jeder Winkel unendlich theilbar ist. Denn wenn man den Winkelpunkt als Centrum setzt und in welcher Entfernung es auch sei kreisend einen Bogen construirt, der den Winkel fasst, so lässt sich dieser Bogen in kleine Theile theilen, deren Kleinerwerden keine Grenze hat; denn der Bogen, welcher den Winkel fasst, kann unendlich getheilt werden. Wenn dann von seinen Theilpunkten Linien nach dem Winkelpunkte gezogen werden, so wird der Winkel in beliebig kleine Theile getheilt. So kann es in Bezug auf jeden Winkel einen Winkel geben, welcher kleiner ist als er. Wenn nun die Durchsichtigkeit des Körpers durchaus im Verhältnisse zum Brechungswinkel steht, und es keinen Winkel giebt, für den nicht ein kleinerer Winkel als er gefunden werden könnte, so giebt es auch keine Durchsichtigkeit, für die man sich nicht eine dünnere

المنعطف الى خط عـ صغرت زاوية عـ مع ويكون الزاوية التي تحدث
بين الشعاع المنعطف وبين العمود بحسب الشفيف الذي في
الجسم الانعطف فيلزم من ذلك ان يكون كيفية الشفيف انما هو
بحسب الزاوية التي عند نقطة الانعطف

ولا خلاف بين اصحاب التعاليم ولا خلاف بين المحققين من
اصحاب الطبيعية ان كل زاوية فانها تنقسم انفسها بلا نهاية
وذلك انه اذا جعلت نقطة الزاوية مركزا ودائرا باى بعد كان قوسا
توتر الزاوية فان تلك القوس تنقسم اجزاء صغرا لا نهاية لتصاغرها
لان القوس التي توتر الزاوية تنقسم الى ما لا نهاية ¹⁾ واذا خرج من
نقطه القسمه خطوط الى نقطة الزاوية انقسمت الزاوية في التصاهر
الى ما لا نهاية ²⁾ فكل زاوية فيمكن ان يكون زاوية اصغر منها واذا
كان شفيف الجسم انما يكون بحسب زاوية الانعطف ولا كان
زاوية الا ويمكن ان يوجد زاوية اصغر منها فلا شفيف الا ويمكن ان

1) منها. 2) لا.

Durchsichtigkeit, als sie ist, vorstellen könnte. Aber alles, wofür man sich etwas Dünneres, als es ist, vorstellen kann, ist nicht die Grenze der Durchsichtigkeit. So existirt also für die Durchsichtigkeit keine Grenze, bei der sie stehen bliebe.

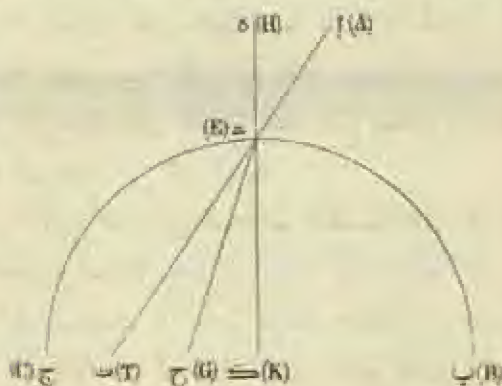
Ptolemaeus hat schon dargethan, dass der Strahl des Auges an der Convexseite der Himmelsphäre gebrochen wird, und dass der Himmel durchsichtiger als die Luft ist, und dass daraus nothwendig folgt, dass das Licht der Sonne und das Licht der Sterne an der Convexseite der Himmelsphäre gebrochen wird. — Nun sei das Beispiel aufgestellt: Das dichtere Medium sei kugelförmig angenommen und der beiderseitige Schnitt zwischen der durch den Punkt A gelegten Ebene und der Kugelfläche sei der Bogen BEC, und dessen Mittelpunkt sei K, und das dichtere Medium sei das, welches dem Mittelpunkte nahe ist, und das dünnere Medium das ausserhalb der Convexseite des Bogens befindliche. Der Punkt A liege in dem dünnern Medium, und ein Strahl AE sei aus ihm gezogen und falle schief auf die Kugelfläche, und es werde der Strahl AE in der Richtung von EG gebrochen, und wir verbinden KE und verlängern sie [diese Verbindungslinie] bis H, dann ist EH ein Loth auf der Oberfläche des Kugelkörpers. Wenn dann ein Strahl nach der Linie GE gezogen wird, so wird

يتخيل شفيف اللطف منه وكل ما يمكن ان يتخيل اللطف منه
فليس هو في غاية الشفيف فليس للشفيف غاية يقف عندها
وقد بين بطليموس ان شعاع الجسم منعطف عند مقعر البفسك
وان الفلك اشد شفيفا من الهواء ويلزم في ذلك ان يكون ضوء
الشمس واضواء الكواكب تمنعطف عند مقعر الفلك وليبعد المثال
ويجعل الجسم الاغلق كريا وليكن ¹⁾ الفصل المشترك بين السطح
المستوى الذى ²⁾ يخرج من نقطة آ وبين السطح الكرى قوس بـ ج
وليكن مركزها كـ وليكن الجسم الاغلق هو الذى يلي المركز والجسم
الالطف هو الخارج عن تحديق القوس وليكن نقطة آ بالجسم
الالطف ويخرج شعاع آـ وليكن مائلا عن السطح الكرى وينعطف
شعاع آـ على خط حـ ونصل كـ وننقذه الى هـ فيكون هـ عمودا
على سطح الجسم الكرى فاذا خرج شعاع الى خط حـ انعطف
على خط آـ فاذا كان الجسم الذى يلي آ اشد شفيفا كان

1) ولكن für das im Ms. stehende وليكن. 2) fehlt in der Hs.

er in der Richtung von EA gebrochen. Wenn aber das Medium, welches A umgibt, stärker durchsichtig ist, so wird der Strahl, welcher sich nach der Linie AE ausbreitet, nach einer Linie gebrochen, welche näher dem Lothe KH liegt. Der Nachweis dafür ist derselbe wie bei der geraden Linie. Der Winkel aber, welcher zwischen dem gebrochenen Strahle und dem Lothe KH liegt, wird kleiner als der Winkel GEK. Der Winkel GEK kann nun getheilt und verkleinert werden bis ins Unendliche, und man kann sich vorstellen, dass die Durchsichtigkeit des dünnern Mediums, in dem A liegt, an Durchsichtigkeit und Dünne bis ins Unendliche zunimmt. Ist nun das dünnere Medium der Himmel und die Sonne im Punkte A, und ihre Strahlen sind nach der Linie AE ausgebreitet und nach der Linie EG gebrochen, so würde, wenn die Durchsichtigkeit des Himmels reiner und dünner wäre,

الشعاع الذي يمتد على خط آء ينعطف على خط اقرب الى عمود كء وتبين ذلك بمثل ما تبين في الخط المستقيم ويصير الزاوية التي بين الشعاع المنعطف وبين عمود كء اصغر من زاوية



حء وزاوية حء كء يمكن ان ينقسم وينصغر الى غير نهاية فيمكن ان يتخيل شقيف الجسم اللطيف الذي فيه آ يتزايد شقيفا ولطفا الى غير نهاية وإذا كان الجسم اللطيف هو الفلك وكانت الشمس عند نقطة آ وامتد شعاعها على خط آء وانعطف على خط عء فان شقيف الفلك لو كان اصغر والظف مما هو

als sie ist, der Strahl AE nach einer Linie gebrochen, die zwischen den beiden Linien GE [und] EK liegt. Nun können zwischen die beiden Linien GE [und] EK unendlich viele Linien fallen, und man kann sich folglich vorstellen, dass die Durchsichtigkeit des Himmels möglicher Weise reiner und dünner sein könnte, als sie wirklich ist, bis ins Unendliche.

Das nun, was wir berichtet haben, ist die Ansicht der Mathematiker; ich meine, dass die Durchsichtigkeit der durchsichtigen Körper an Düntheit und Reinheit bis in's Unendliche zunehmen könne, d. h., dass man sich hinsichtlich jeder Durchsichtigkeit in einem durchsichtigen Körper eine reinere Durchsichtigkeit als sie vorstellen könne. Die Naturforscher aber behaupten, dass jede Eigenschaft in den Naturkörpern nur bis zu einer endlichen Grenze, aber nicht bis ins Unendliche gehe; die Winkel aber, welche sich bis ins Unendliche theilen lassen, seien nur eingebildete, von eingebildeten Linien eingeschlossene Winkel. Die Winkel aber, welche an den Naturkörpern theils wirklich, theils nur in der Einbildung vorhanden seien, könnten nicht bis ins Unendliche getheilt werden, während zugleich der Körper, worin sie

كان شعاع آء ينعطف على خط فيما بين^{١)} خطى حء عك وقد
يمكن ان يقع فيما بين خطى حء عك خطوط بلا نهاية ويمكن
ان يتخيل ان شفيف الفلك قد كان يمكن ان يكون اصفى
والتف مما هو عليه الى غير نهاية
فيذا الذى ذكرناه هو رأى اصحاب التعاليم اعنى ان الشفيف
الذى فى الاجسام المشقة يمكن ان يزداد لطفا وصفاء الى غير النهاية
اعنى ان كل شفيف فى جسم مشق فيمكن ان يتخيل شفيف
اصفى منه فاما اصحاب العلم الطبيعى فانهم يقولون ان كل معنى
فى الاجسام الطبيعية قائم انما يكون الى حد ونهاية وليس يكون
الى غير نهاية وان الزوايا التى تنقسم الى غير نهاية انما هى
الزوايا المتخيلة التى تحيط بها خطوط متخيلة فاما الزوايا التى
تكون فى الاجسام الطبيعية والتى تتخيل فى الاجسام الطبيعية
فليس تنقسم الى ما لا نهاية^{٢)} والجسم الذى هى فيه هو على

1) Dies fehlt im Ms. 2) soll. له.

sein, seine Seinsform beibehalte; denn der Körper, in dem sich die eingeheilten Winkel befinden, könne nicht bis ins Unendliche getheilt werden. Denn jeder Naturkörper lasse sich zwar bis zu einem gewissen äussersten Grade theilen, während er dabei seine Seinsform beibehalte; werde er aber dann noch weiter getheilt, so verliere er seine frühere Seinsform und nehme eine andere an. Ein Beispiel davon liefert das Wasser¹⁾. Wenn dieses bis auf das Äusserste getheilt wird, so erreicht es einen Grad von Theilung, der die möglich kleinsten Wassertheile darstellt; wird es dann aber noch weiter getheilt, so verliert es die Seinsform des Wassers und nimmt die der Luft an. Die Luft sodann lässt sich (ebenfalls) in ihre möglich kleinsten Theile theilen; wird sie dann aber noch weiter getheilt, so verliert sie die Seinsform der Luft und nimmt die des Feuers an. Das Feuer sodann lässt sich (ebenfalls) in seine möglich kleinsten Theile theilen, darüber hinaus aber ist eine Theilung desselben nicht möglich; denn es giebt in der Wirklichkeit keine feinere Seinsform als die des Feuers. Ist aber die Seinsform des Himmels noch feiner als die des Feuers, und es ist möglich, dass das Feuer dem Himmel homogen werde,

ما هو عليه لان الجسم الذى يتخيل فيه التواليا لا يمكن ان ينقسم الى غير نهاية لان كل جسم طبيعي فانه ينقسم الى حد ما وهو على ما هو عليه من صورته ثم اذا انقسم بعد ذلك خلع الصورة التى كانت له وليس صورة اخرى ومثل ذلك الماء اذا قسم الى البعد غاية²⁾ فانه انتهى الى حد هو اصغر الصغير من اجزاء الماء فاذا انقسم بعد ذلك خلع صورة الماء وليس صورة الهواء ثم³⁾ الهواء ينقسم الى اصغر الصغير من اجزاء الهواء ثم اذا انقسم بعد ذلك خلع صورة الهواء وليس صورة النار ثم ان النار ينقسم الى اصغر الصغير من اجزاء النار ثم لا يمكن ان ينقسم بعد ذلك لانه ليس في الوجود الخلف من صورة النار فان كانت صورة الخلف من صورة النار ولان ممكنا ان يتميز النار من

1) Vgl. Dieterici, die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert, pag. 61.

2) Muss wohl umgestellt البعد غاية heißen.

3) Hier ist أن eingeschoben, wie später.

so lassen sich dann auch die möglich kleinsten Theile des Feuers theilen und gehen in die Substanz des Himmels über. Der Himmelskörper sodann ist nicht theilbar; stellte man sich ihn aber in der Einbildung als theilbar vor, so würde seine Theilbarkeit (ebenfalls) bis zu seinen möglich kleinsten Theilen gehen, weiter aber könnte er nicht getheilt werden; denn es giebt in der Wirklichkeit keine feinere Seinsform als die des Himmels. Stellte man sich ihn aber, nachdem seine Theilung bis zu seinen möglich kleinsten Theilen gelangt wäre, als noch weiter theilbar vor, — wenn dies überhaupt möglich wäre, — so könnte man sich doch mit Hülfe der Einbildungskraft nur eine Theilbarkeit der Dimensionen, nicht der Substanz des Himmelskörpers vorstellen, da, wenn man sich die Substanz des Himmelskörpers als theilbar vorstellt, dies eine Theilung nur in der Einbildung, nicht in der Wirklichkeit ist. — Dass der Himmel im höchsten Grade durchsichtig sei, behauptet der Vater der Logik (Aristoteles) nur in dem Sinne, dass es unter den Naturkörpern keinen gebe, der durchsichtiger als der Himmel und dass es folglich auch nicht denkbar sei, dass es einen solchen wirklich gebe; denn er nimmt an, dass alle Arten von Dingen, deren Existenz denkbar sei, auch wirklich in die Existenz getreten seien.

Beide Lehrsätze sind richtig, ich meine, dass die Durchsichtigkeit in der Einbildung unbegrenzt, in den Naturkörpern

جنس الفلك انقسم اصغر الصغیر من اجزاء النار وحرار من جوهر
الفلك ثم ان جسم الفلك لا ينقسم ولو يتخيل منقسما لكان
ينتهي الى اصغر الصغیر من اجزاء ثم لا ينقسم بعد ذلك لانه
ليس في الوجود صورة النصف من صورة الفلك ثم ان يتخيل منقسما
بعد ان ينتهى الى اصغر الصغیر من اجزاء ان كان انقسامه
ممكنا فانما يتخيل انقسام ابعاد الجسم لا جوهر الجسم وان
يتخيل جوهر الجسم منقسما فهو قسمة في التخيل لا في الوجود
وصاحب المنطق انما يقول ان الفلك في غاية الشفیف يريد انه
لا يوجد من الاجسام الطبيعية اشد شفیفا من الفلك فلا يصح ان
يوجد لانه يرى ان كل ما يصح وجوده من الانواع قد خرج
الى الوجود

المذهبان صحيحان اعنى ان الشفیف ليس لا¹ غاية في التخيل

aber begrenzt ist und die Durchsichtigkeit des Himmels ihre äußerste Grenze bildet. Das aber, was wir über die Durchsichtigkeit und über die durchsichtigen Körper gesagt haben, ist alles, was von ihren Zuständen zu wissen nöthig ist.

Nun haben wir die Darlegung aller der Begriffe beendigt, deren Erklärung in dieser Abhandlung wir uns vorgenommen hatten, und nun wollen wir resumiren, was wir in dieser Abhandlung dargelegt haben, damit es eine Erleichterung für den sei, welcher diese Dinge begreifen will, ohne nach ihren Gründen und Beweisen zu forschen. Und so sagen wir, dass das, was wir in dieser Abhandlung dargelegt haben, das ist: Das Licht ist auch den Philosophen in jedem selbstleuchtenden Körper eine in seiner Substanz begründete Seinsform, das zufällige Licht aber ist eine accidentelle Seinsform, welche auf den undurchsichtigen Körpern, auf welche das Licht strahlt, sichtbar wird. Nach den Mathematikern ist das Licht, nämlich das wesentliche [Licht] eine Feuerhitze; das zufällige Licht aber ist eine accidentelle Seinsform, welche auf den undurchsichtigen Körpern, auf die das Licht strahlt, sichtbar wird. Das zufällige Licht ist an den leuchtenden Körpern ganz so sichtbar, wie das Feuer an den davon ergriffenen Körpern sichtbar ist. Der Strahl aber ist jedes geradlinig durch einen durchsichtigen

وله غاية في الاجسام الطبيعية وهو شفيف الغلي فيذا الذي ذكرناه في الشفيف وفي الاجسام المشقة هو جميع ما يحتاج الى علمه من احوالها

فقد اتينا على تبين جميع المعاني التي قلنا لتبينها في هذه المقالة ونحن نفيض جميع ما بيناه في هذه المقالة ليكون تيسيرا لمن اراد فهم هذه المعاني من غير بحث عن عللها ودلائلها فنقول ان الذي بينا في هذه المقالة هو ان الضوء عند اصحاب علم الفلسفة في كل جسم متص من ذاته هو صورة جوهرية في ذلك الجسم وان الضوء العرضي هو صورة عرضية تظهر على الاجسام الكثيفة التي يشرق عليها الضوء والظهور عند اصحاب التعاليم هو حرارة نارية ذاتية منه والعرضي هو صورة عرضية تظهر على الاجسام الكثيفة التي يشرق عليها الضوء والعرضي انما يظهر في الاجسام المتصينة كما يظهر النار في الاجسام الحاملة والشعاع هو كل ضوء يعتمد على خطوط مستقيمة في جسم مشق كان الضوء ضوء الشمس

Körper sich fortpflanzende Licht, sei es das Licht der Sonne, oder sei es das Licht des Mondes, oder sei es das Licht der Sterne, oder sei es das Licht des Feuers, oder sei es das Licht des Auges. Durchsichtige Körper sind alle die, in welche das Licht eindringt und die das Auge wahrnehmen lassen, was hinter ihnen ist. Man theilt sie in zwei Klassen ein: die eine von beiden umfasst (alles) das, was das Licht ganz durchdringt, und die andere das, wovon das Licht einige Theile durchdringt, andere nicht. Das nun, was das Licht ganz durchdringt, theilt man in zwei Arten, nämlich den Körper des Himmels und die Körper unter dem Himmel; letztere aber in drei Klassen, nämlich die Luft, das Wasser und was von durchsichtigen Flüssigkeiten dem ähnelt, und die durchsichtigen Mineralien, wie das Glas und die durchsichtigen Edelsteine. Die Durchsichtigkeit der durchsichtigen Körper ist eine Seinsform, die das Licht weiter leitet. Die Durchsichtigkeit ist verschieden; die Verschiedenheit der Durchsichtigkeit beobachtet man an den Brechungswinkeln. Wenn durch zwei durchsichtige Medien, deren Durchsichtigkeit verschieden ist, sich zwei Strahlen fortpflanzen, und die beiden Strahlen mit den in den Brechungsstellen errichteten Lothen zwei gleiche Winkel einschliessen da, wo die beiden Medien sich berühren, dann sich in einem Medium, das

او كان ضوء القمر او كان ضوء الكواكب او كان ضوء النار او كان ضوء البصر والاحسام المشعة في كل ما ينفذ الضوء ويدركه البصر ما وراءها وهي تنقسم قسمين احدهما ما ينفذ الضوء في جميعها والآخر هو ما ينفذ الضوء في بعض اجزائه دون بعض والتي ينفذ الضوء في جميعها تنقسم نوعين هما جسم الفلك والاحسام التي دون الفلك وتنقسم الى ثلثة اقسام هي الهواء والماء وما جرى مجراها من الرطوبات المشعة والاحجار المشعة كالزجاج والجمواهر المشعة وشفيف الاجسام المشعة هي صورة مؤدية للنص والشفيف يختلف ويعتبر اختلاف الشفيف بزاويا الانعطاف اذا كان جسمان مشقان مختلفا الشفيف وامتد فيهما شعاعان واحدا الشعاعان مع العمودين الخارجين من موضع الانعطاف بزاويتين متساويتين مما يلي الجسمين ثم انعطفا في جسم واحد اغلظ منهما [و] كان¹⁾ انعطافهما في الجسم الاغلظ على

1) ist zu streichen.

dichter ist als sie beide sind, brechen, so geschieht ihre Brechung in dem dichteren Medium in zwei verschieden liegenden Richtungen, und sie schliessen mit ihren Lathen zwei verschiedene Winkel ein da wo das dichtere Medium anstösst; und dasjenige, durch welches der kleinere Winkel entsteht, hat stärkere Durchsichtigkeit.

Dies sind alle Punkte, welche wir in dieser Abhandlung erläutert haben, und es ist jetzt Zeit, diese Abhandlung zu beschliessen.

Gott aber bitten wir um Hilfe. Vollendet ist die Abhandlung über das Licht.

خطبتين مختلفتي الوضع واحاطا مع العمولين بزوايتين مختلفتين
 مما يلي الجسم الاعلى والذي حدثت (منه) الزاوية التصغرى
 هو اشد شقيا

وهذه المعاني على جميع المعاني التي بينها في هذه المقالة وهذا
 حين نختتم هذه المقالة

والله نستعين تمت المقالة في الصو

Der arabische Dialekt von Mosul und Mardin.

Von

A. Socin.

[b. Der Dialekt von Mardin, s. S. 22].

IV.

kān frā wāhid faḳīr irōḥ salalḥṣab, leḥu ibn kāl lābuhu
 eljōm āḡi mataḥ lāḥṣab. kālū taṣūn. rāḥu liḡḡebāl, elab baḳā
 jikṭas ḥaṣab waliben kā'im idanwir fi egḡebāl. warāḥ eliben wa'arā
 (eir šar(r) warāḥ ila mōḡai etteir wa'arā beiza. ḡāb elbeiza kāl
 lābuhu jā ḥāba areitu halbeiza. kālū ḥallī'a mataḥ lābūn errāḥ
 albeit nebīla. waḡau menūḡḡābel ila-ssōḡ wa'arān wāhid jehūdī,
 kālūta mā-tāheḡ elbeiza. kāl ḥāla bās-ḡadde. kālū lāḥu ant-ḡul.
 kāl asṭikūn šib-ālf kīrk waḡālū mā nūṭī'a. wa'aṭṭāḥun fi'a alfein
 kīrk. ḥāḥḥāje walbeiza talāṭṭ ḡauḥara wābāḳa kil(l)-jōm jerāḥūn
 10 elab wulṭiben ilaḡḡābel waj-ḡibūn beiza waḡībēn b'alfēn kīrk.

Es war einmal ein armer Mann, der pflegte in's Holz zu gehen.
 Er hatte einen Sohn, der hat einmal seinen Vater, er möge ihn
 mitnehmen. Der Vater war's zufrieden, und so gingen sie in den
 Wald. Dort hieb der Vater Holz ab, während der Sohn im
 Walde umherstrich. Da sah er einen Vogel aufsteigen und als er
 nun an den Platz kam, wo der Vogel gesessen hatte, fand er ein
 Ei. Dieses brachte er seinem Vater mit den Worten: „Vater!
 dieses Ei habe ich gefunden!“ Der Vater erwiderte: „Behalte es,
 bis wir nach Hause gehen; dann wollen wir es verkaufen“. Als
 sie nun auf ihrem Heimwege aus dem Walde auf den Markt
 gelangten, trafen sie daselbst einen Juden an. Auf ihre Frage, ob
 er nicht das Ei kaufen wollte, zeigte er sich geneigt und erkundigte
 sich nach dem Preise desselben. Sie sprachen: „Bestimme du
 ihn!“ „Ich biete euch tausend Groschen dafür“, sagte der Jude;
 sie aber wollten es nicht hergeben. Erst als jener ihnen zwei-
 tausend Groschen bot, verkauften sie es ihm. Es ergab sich aber,
 dass in dem Ei ein Edelstein war; daher gingen der Vater und
 der Sohn von jetzt an täglich in den Wald und holten ein Ei,
 das sie dann jedesmal um zweitausend Groschen verkauften. Eines

wajom raħu ilägğabul wamiske-tteir wağabulu ila-lbeit wabaka
 kill-enħar jebti beiza aţteir, jıği-lj-hudi jıği alfein kirs iwaddiha.
 walfakir şar iladu temān kefir, waķam jerāħ salħēğ(ğ) waķal
 aljehudi ana aroħ salħēğ(ğ) wakul(l)-jōm eğib alfein kirs wate-
 3 waddi albeiza kıl-luħ mā ihkilif. warāħ ulfakir salħēğ wabaka
 eljehudi kıl(l)-jōm jęgib alfein kirs njewaddi elbeiza. ujōm elwahid
 ġa aljehudi ila beit alħurme waķalet lūħ tarāl allelle nām sōndi.
 kalla inkān tidbahilli-tteir eği anām sōndki. kaltilu edbahlek etteir.
 waķāmet hi riħet salħāmmām waķalet ila-ğğerije edbāhi-tteir
 10 usawwelu nā. wağğerije idbahet etteir wasamlitu nā. wagan
 ulad ulfakir waķalu ila-ğğerije ās-sōndki nākil. kalet mē-sāndi āi
 āndi rās etteir wafu'ād etteir. kāmēt aţteir rās etteir ilwāhid
 ufu'ād etteir lawāhid, warāħ sawwūn salannār wakulū'n. wağā
 eljehudi waķal anir-rās wufu'ād. wağğerije kalet aţteitū'n ila
 15 lūlād. aljehudi kıl ana mā ākil laħm-etteir walā-āği lōndki ila
 mā-dğehili rās etteir ufu'ād etteir. kalet ila-ğğerije ās-waķt lağā

Tages aber, als sie wieder in den Wald gegangen waren, fingen
 sie den Vogel, der diese Eier legte und brachten ihn nach Hause.
 Auch nun fuhr der Vogel fort, täglich ein Ei zu legen; dieses
 pflegte der Jude zu holen und dafür zweitausend Groschen zu
 bezahlen. So gelangte der Arme zu vielem Gelde. Da nahm er
 sich vor, auf die Wallfahrt zu gehen. Er forderte daher den
 Juden auf, während seiner Abwesenheit jeden Tag zweitausend
 Groschen in's Haus zu bringen und dafür das Ei in Empfang zu
 nehmen. Damit war der Jude zufrieden. Hierauf brach der Arme
 nach Mekka auf; der Jude aber brachte fortwährend jeden Tag
 zweitausend Groschen und nahm das Ei in Empfang. Eines Tages
 aber, als der Jude in das Haus der Frau des Abwesenden kam,
 forderte sie ihn auf: „Komm heute Nacht bei mir schlafen“. Der
 Jude entgegnete: „Wenn du mir den Vogel schlachten lässest, so
 will ich es thun“. Dies versprach sie ihm; dann machte sie sich
 auf, in's Bad zu gehen; vorher aber befahl sie der Sclavin, den
 Vogel zu schlachten und zum Abendessen zuzubereiten. Die Sclavin
 führte diesen Befehl aus; als nun aber die Knaben des Armen
 in die Küche kamen, fragten sie die Sclavin: „Hast du nichts für
 uns zu essen?“ „Nein“, entwortete sie, „bloss den Kopf und das
 Herz des Vogels kann ich euch geben“. Darauf gab sie in der
 That dem einen den Kopf und dem andern das Herz; dies nahmen
 die Knaben und gingen es braten; dann assen sie es. Kurze Zeit
 darauf kam der Jude und verlangte sogleich den Kopf und das
 Herz des Vogels. Als die Sclavin darüber befragt wurde, gestand
 sie, sie habe die beiden Stücke den Knaben gegeben. Da sagte
 der Jude: „das Fleisch des Vogels mag ich nicht essen; dir aber
 werde ich mich nicht nahen, bis du mir den Kopf und das Herz
 des Vogels herbeigeschafft hast.“ Da befahl die Frau der Sclavin:

alulad min assuk dahibin ila garwa wa'adbanin wata'as-ras
 wul'wad min gausen wageblin ila-ljehudi jakilin lehater ellipse
 aljehudi jigi jenam fi-sibbi. wagan alulad menasak, wagg'eriye
 kalilin amkin etid tidbakkin wata'as ras etteir ufuwad etteir
 5 min-gofkin. Aljehudi jenam fi sibba. kalu-lulad ila-gg'eriye eis
 naimal. kalat lhin tatau kil wehid hudu-lakun faras wahakibet
 ejman warahu fihaddinja. wajmoseu kalam egg'eriye, gabat lhin
 kul wahid faras wahakibet ejman warigbu warahu min-albalad.
 wus'la ila stanbul. ga eljehudi laand almara wakal-laha ani ras
 10 etteir ufuwad etteir. kalitlu tasun nakad nuben "nknijif walulad
 jigau menasak egg'eriye tidbak alulad wata'alelek ras etteir ufu-
 wad etteir. kal ana-ma aksad ta-ma ani ras etteir ufuwad etteir
 ma-aksad maki. gabat mlagg'eriye kalat-laha ma gau alulad. kalat
 la. wagarat almesu wajehudi kasid walulad ma-gau. wazahu del-
 15 lalin fi wus' alwelaje min kafela ulad elfakir. waga wahid wakal
 ana kustu'un rijah barrat alballad. wakamet alhurmo wajehudi
 warahu idanwerun salalulad warafasu balad wahattu ballad wahon

„Wenn die Knaben von der Gasse nach Hause kommen, so führe
 sie in's Zimmer, schlaachte sie und ziehe ihnen den Kopf und das
 Herz des Vogels wieder aus dem Bauche und bringe es dem
 Juden, damit er es esse und mich heute Nacht unarme“. Als die
 Knaben aber von der Gasse hereinkamen, verrieth ihnen die Selavin:
 „Eure Mutter hat sich vorgenommen, euch tödten zu lassen um
 aus eurem Bauch den Kopf und das Herz des Vogels wieder
 herbeizuschaffen, damit der Jude bei ihr schlafe“. Da fragten die
 Knaben die Selavin: „Was sollen wir thun?“ „Kommt“, sagte sie,
 „nehmt euch jeder ein Pferd und einen Ranzen voll Geld und zieht
 in die Welt hinaus!“ Da befolgten sie den Rath der Selavin: sie
 holte einem Jedem von ihnen ein Pferd und einen Ranzen voll Geld;
 sie stiegen zu Pferde auf und ritten aus der Stadt weg. — Hierauf
 kam der Jude zu der Frau und fragte sie: „Wo ist der Kopf und
 das Herz des Vogels?“ Sie antwortete: „Kommt, wir wollen uns
 zusammen hinsetzen und gute Dinge sein; wenn die Knaben von
 der Gasse hereinkommen, wird die Selavin sie tödten und dir das
 Gewünschte herbeischaffen“. Jener aber erwiderte: „Ich mag mich
 nicht zu dir hinsetzen, bevor ich den Kopf und das Herz des
 Vogels vor mir sehe“. Da rief sie die Selavin und fragte sie:
 „Sind die Knaben noch nicht gekommen?“ „Nein“, antwortete diese.
 So wurde es Abend; der Jude verweilte noch immer. Als die
 Knaben jedoch sich immer noch nicht einstellten, liess die Mutter
 in der Stadt öffentlich ausrufen: „Wer hat die Knaben des Armen
 gesehen?“ Da meldete sich ein Mann und berichtete, er habe sie
 ausserhalb der Stadt ihres Weges ziehend getroffen. Auf diese
 Kunde hin machte sich die Frau selbst dem Juden auf, die Knaben
 zu suchen; eine Ortschaft um die andere durchzogen sie, indem
 sie Nachforschungen anstellten.

idaawernu salılsad. wafılad rah(adu) ıla stambul, waqt-ıllafı
 dahulu İstanbul mit sulhan İstanbul, wafıllatu-tteir ıla räs
 kım-mın kaid jısır sultan. wıttıir kaid ıla räs zelemet ılladı
 6 aker-ras attıir wakamu nas atambal kulu nıhen mäs-nıkhıl, hızzı-
 lemlı garıhvı, mäs nıttık nıssawıtu sultan ıla stambul. wakamu
 haban ızzılemı wıttanı jım salıltu attıir. arıan (Abın. 1) rah
 körd ıla räs zelemet ılladı aker-ras attıir wakamu sanwıhu
 sultan. wa'ahıhu ılladı akıl ınwıd attıir haka kıl-nıhır jınam
 wıttıad mäsıssıbeı jıra taht rası hımsımt kırı. wıttıadı wı-
 10 nıra gıu ıla stambul. assultan kıl elıhıdı ıssadı kılta eıı ed-
 dawır. kıl gıtu edawır fı halı-lıd. kılta eıı marıje mısak. kıl
 hadı hırmıttı. kılta jı mäsıfık ıssı-mı tekdıb. kılta lıı, ıssı
 mık-ekdıb. yab" ıla-lmıra wıttıl-lıba eıı eddawırın. kılta ıssı
 edawır ıla ıladı. kılta ılladı eııssıd-gıu. kılta gırdı mık-
 13 dır hımsı-tıhır. kıl wıttıan ıssı arıttı ılladı tırrıfın. kılta
 nıdam. wıttıab zıllımlı mın-awıdımı wıttıı wıddı elıhımsı hıttı
 ıllıttı wıddı halıhıdı hıttı fı beıt bakkı. wıttıret eıssı wı-

Die Knaben aber waren antordessen bis nach Stambul gelangt. Gerade als sie dorthin kamen, war der Kaiser von Stambul gestorben, und man liess den Vogel los; derjenige, auf dessen Kopf er sich niedersetzen würde, sollte Kaiser werden. Der Vogel aber setzte sich auf das Haupt der Person nieder, welche den Kopf des geschlachteten Vogels gegessen hatte. Die Einwohner von Stambul indessen erklärten, sie seien damit nicht einverstanden; denn jener sei ein Fremder, man könne ihn daher nicht zum Kaiser über Stambul ernennen. Sie brachten deshalb den Betreffenden in ein Versteck und liessen Tags darauf den Vogel wieder fliegen. Dieser aber liess sich noch einmal auf das Haupt der Person nieder, welche den Vogelkopf gegessen hatte; nun ernannte man den Jüngling zum Kaiser. Sein Bruder aber, welcher das Herz des Vogels gegessen hatte, fand jeden Tag, wenn er in der Frühe aufstand, unter seinem Kopf Tausend Groschen.

Nach diesen Ereignissen kam der Jude mit der Frau nach Stambul; der Kaiser traf dort den Juden und fragte ihn: „Zu welchem Zwecke reisest du?“ „Ich bin gekommen, um in diesem Lande umherzuweisen.“ „Was hast du da für eine Frau bei dir?“ fragte der Kaiser. „Das ist meine Frau“, erwiderte jener. Da sprach der Kaiser: „O du Heuchler! warum lügst du?“ „Wie so?“ fragte jener, „Ich lüge nicht.“ Da liess der Kaiser die Frau rufen und fragte sie, zu welchem Zwecke sie umherreise. „Ich suche meine Kinder“, antwortete sie. „Wann sind sie von dir weggegangen?“ fragte jener. „Ungefähr vor fünf Monaten“, erwiderte sie. „Und wenn du deine Kinder triffst, wirst du sie dann erkennen?“ fragte er. „Ja freilich“, antwortete sie. Da rief der Kaiser einen seiner Diener und befahl ihm, die Frau wegzuführen und in seiner

- baṣatūlin ʔašā. waṣār ʔāni jəm sauwa-ssultān maḡlis waḡāḥan ʔla
 -imḡlis. ʔāl laljeḥūdi ʔaleiṣ oddauwir ʔulli-lḥaḡ(ḡ) ʔlla aḡṭas rāsek.
 ʔāl-labu adauwir maṣ-hālḥūrma ʔala ulād-ḥa. wāḥid akar-rās ʔṭteir
 nwaḥid akal-fuwād ʔṭteir. waḡāḥ alḥūrma ʔāl ʔerili alḥaḡ(ḡ) ʔlla
 aḡṭas rāsek. ʔallitū ʔdauwir ʔala ulādi. ʔalla ḥalāneṣ. ʔalet kām
 ʔfū zōna ʔeir waḡāḥna-ṭteir. wāḥid akar-rās ʔṭteir nwaḥid akal
 fuwād ʔṭteir. ʔalla wida areiti nādki eiṣ ʔsauwein ʔfin. ʔalet
 aḡḥāḥen weṭāḡa rās ʔṭteir nfuwād ʔṭteir min-ḡōṣen. ʔmar essultān
 ʔaleiṣin ʔāl ḥādi ʔummi ʔṭitū'a wāḡeḥūdi ʔleḥūḥu. waḡā al(ḡ)āb
 10 min alḥōḡ(ḡ) waḡā arā-ḥād fi-albeit ʔeir eḡḡeriṣe. ʔalla ani-lḥā-
 tūn. ʔalet mārif. anī ʔṭteir. ʔallitū alḥātūn dabāḥētu wamāḡerif
 eir-rāḥet. waḡām errāḡū ḥāṣ albeit nḥās ʔlmal waḡād ḡerietū
 maṣu wabāḡa idauwer ʔalḥmāra wāḡulād. rāḡu waṣāḡ ʔla ʔtambul
 dahālū ʔtambul bakau idauwerūn fiḥṣṣuḡ waḡōm elwāḥid assul-
 15 ʔān ʔalas ʔalassuḡ wa'arā abūḥu fi ḥṣṣuḡ, ʔāl ʔla ḥizmetkārū rāḡ

Wohnung ihr Unterkunft zu geben, den Juden jedoch in ein besonderes Zimmer zu bringen. Als es Abend wurde, schickte man ihnen ihr Essen. Am folgenden Tage versammelte der Kaiser seine Rätbe und liess die beiden Personen vorführen. Nun befragte er den Juden: „Zu welchem Zwecke reisest du? sage mir die Wahrheit, oder ich lasse dir den Kopf abschlagen“. Jener erwiderte: „Ich suche mit dieser Frau zusammen ihre Söhne, weil der eine derselben den Kopf, der andere das Herz des Vogels gegessen hat“. Hierauf liess er die Frau herbeischaffen und befahl ihr: „Gestehe mir die Wahrheit, oder ich lasse dir den Kopf abschlagen“. „Ich suche meine Söhne“, erwiderte sie. „Warum dies?“ fragte der Kaiser. Da erzählte sie: „Wir besaßen zu Hause einen Vogel; den liessen wir schlachten; einer der Söhne hat den Kopf, der andere das Herz des Vogels gegessen“. Nun fragte der Kaiser: „Wenn du deine Söhne findest, was willst du dann mit ihnen thun?“ Sie antwortete: „Ich will sie umbringen, um den Kopf und das Herz des Vogels aus ihrem Leibe zu nehmen“. Da entschied der Kaiser: „Diese hier, die meine Mutter ist, soll man hinrichten, den Juden aber krouzigen“.

Inzwischen war der Vater von seiner Wallfahrt wieder nach Hause zurückgekehrt. Als er Niemand im Hause vorfand, ausser der Selavin, fragte er diese: „Wo ist meine Frau?“ „Ich weiss es nicht“, antwortete jene. „Wo ist der Vogel?“ „Die Frau hat ihn schlachten lassen und ist weggezogen; ich weiss nicht wohin“. Da verkaufte der Mann sein Haus und seine Habe, nahm die Selavin mit auf die Reise und begann seine Frau und seine Knaben zu suchen. So kamen sie auch nach Stambul; dasselbst spazierten sie auf dem Bazar herum. Eines Tages ging der Kaiser ebenfalls in den Bazar und begegnete dort seinem Vater. Da befahl er seinem Leibdiener, ihm zur Nachtzeit jenen Mann in seine Wohnung

gih hāda-zzelemā elleila jigi ila tandinā warāḥ half errigāl waḳāl
 lahu sidi ḥasultān jakūl elleile tigi laandūn. kāl-lahu ana māgi
 warāḥ ḥazālemā ila tand ḥasultān waḳāl-lahu mā-jigi. kāl-lahu roh
 marret luh warāḥ waḥām ḡa maḥn waḳāl-lahu min-āin lūt. kālū
 5 ana min bilād ḥḥārḡ. wēḥ eddauwer hōn. kālū ana edauwir tala
 ulādi wafala marūt. kālū ulādek ila areitūn tawriḥa kāl maḥm
 asrifōn. waḳallū wēḥ nishān-lik fīn. kāl lehi fīn nishān tala kiff
 ihai ḥkebir fīn bāne waḥni-zzagir tala jeddu-ḥjisār fīn bāne.
 kālū kitfu waḳallū hāda kiff. kālū ṣaḥḥ anta ihai wāḡa ihai
 10 ezzaḡir warauwa nishān. waḳāl lahu lūtin ulādi waḥin ḥimmekin.
 kālū ḥimnenā ḡatālnūha. waḥām: ḥāni jōm errigāl kāl ila-ḥsultān
 waḥla ihai ezzaḡir kāl tawān ḥḡadūwizkin. kālū nāḥn mā aḡan-
 wāz, tawān anta ḡḡad fī mōḡana sultān wamḥen aḡdauwer lina
 tala nishān. waḡār ḥāni jōm ḡōḡad abū-ūn sultān wahōne ḡāmū
 15 riḡhu kī(l) wahid faras watalata jedauwerūn behaccōl hāda. ḡaleḥ
 rāḡu. ihai nlegbir ara ḡazāle warāḥ half elḡazāle jimsik elḡazāle,

zu bringen. Der Diener ging dem Manne nach und sprach zu ihm: „Der Kaiser läßt dich auffordern, diese Nacht in unsern Palast zu kommen.“ „Ich mag nicht kommen“, erwiderte jener. Da ging der Diener zum Kaiser und richtete ihm dies aus. Der Kaiser aber befahl dem Diener, ein zweites mal zu ihm zu gehen. Dies that der Diener, und nun kam der Mann mit ihm. Da fragte ihn der Kaiser: „Woher bist du?“ „Aus den östlichen Provinzen“, erwiderte jener. „Was suchst du hier?“ fragte er. „Ich suche meine Kinder und meine Frau“, antwortete jener. „Wenn du deine Kinder antriffst, wirst du sie dann erkennen?“ fragte der Kaiser. „Ja freilich!“ erwiderte der Mann. „Was hast du denn für Kennzeichen an ihnen?“ „Die Kennzeichen, die ich an ihnen suche, sind die: mein älterer Sohn hat an der Schulter, und mein jüngerer Sohn an der linken Hand ein Mal“. Da entblößte der Kaiser seine Schulter und wies sie ihm vor. „Wahrhaftig! du bist mein Sohn“, rief der Vater. Hierauf kam der jüngere Sohn und wies ihm sein Mal. Da sagte der Mann: „Ja, ihr seid meine Kinder; wo ist denn aber eure Mutter?“ „Die haben wir hinrichten lassen“, erwiderten jene.

Am folgenden Tage schlug der Mann dem Kaiser und seinem jüngeren Sohne vor, er wolle ihnen Frauen verschaffen. Sie aber antworteten: „Wir wollen uns nicht verheirathen lassen, komm, nimm unsern Platz als Kaiser ein, wir wollen selber ausziehen, uns Frauen zu suchen“. Tags darauf nahm ihr Vater seinen Platz als Kaiser ein, und die Jungen brachen auf. Jeder von ihnen setzte sich auf ein Pferd; sie zogen weg und streiften in der Wüste umher; da erblickte der ältere Sohn eine Gazelle und sprengte ihr nach, um sie zu fangen; er wollte ihr bald von dieser Seite, bald von jener Seite beikommen, konnte sie aber nicht ein-

bän ta-jimsika uhön ta-jimsika uma itik zald'a ila men-säret al-
 mösä wulgazale küddamun moö-itik zald'a. säret billoil algazale
 käli-lu ja-sab(h) sabzäda tawä awaddik maä ila beitnä. kalla ein
 beikün. kalit karib. waräh mäla wuqel ila-lbeit wasähet sinna
 5 wäkälet tawä iben essultän gä-leina wägit ul(l)üm(m) wäkälet ja
 -ahla waja-märhaba fi iben essultän. wälabahu-lu gamatna wate'aklä
 wul(l)üm(m) kälitlu jäben essultän beänisä gät eddawwer fi-hacöl.
 kalla gita 'ahkani allah wabkani 'arasni aqlub hintki beän-ahüi.
 kalitlu hinti bint sultän albär(r) wulitla iben sultän stambul.
 10 ruh ila 'und abuk wahalli jigä abuk wäjägan nas maen jil'ebän.
 rigas täni jom gä 'rand abuhu wä'abuhu käi-lahu ja ibni an bakiit.
 käi-lahu rühtu talabtu 'arus ila ahüi. kalla ani ahük. kalla mä
 'undi habar min-ahüi. kalla ruh dauwer tal-ahük wafala waräh
 idauwer tal-ahühu wäsf ahuhu wäkal-lahu ja ahüi ein bakiit käi
 15 -lahu rühtu al'äblek 'arus. kalla minab el'arus. kalla bint sultän
 albär(r). kalla ana siza rühtu talaptu-lek 'arus. kalla minab
 el'arus. kalla bint sultän elhind. wägan ila sand abü'n wäkalü

fangen. So wurde es Abend, und die Gazelle lief immer noch
 vor ihm weiter, ohne dass er im Stande war ihr beizukommen.
 Als nun die Nacht eintrat, redete die Gazelle ihn an: „O junger
 Prinz, komm nur; ich will dich zu unserer Wohnung führen“. „Wo
 ist eure Wohnung?“ fragte er. „In der Nähe“, antwortete sie.
 Da ging er mit ihr zu der Wohnung. Dort rief die Gazelle ihrer
 Mutter: „Komm! der Prinz will uns besuchen“. Nun kam die
 Mutter und rief: „Gruss und Willkommen dem Prinzen!“. Hierauf
 schlachteten sie für ihn ein Schaf. Nachdem der Prinz gespeist
 hatte, fragte ihn die Mutter: „Zu welchem Zwecke streifst du in
 dieser Steppe umher?“ Jener erwiderte: „Ich komme, um nach
 der Satzung Gottes und seines Profeten deine Tochter für meinen
 Bruder zur Ehe zu begehren“. Da sagte sie: „Meine Tochter ist
 die Tochter des Kaisers des Festlandes, und du bist der Sohn
 des Kaisers von Stambul; gehe zu deinem Vater und heisse ihn
 mit Gefolge hierher kommen zur Brautwerbung“. Am folgenden
 Tage machte sich der Prinz auf den Heimweg und kehrte zu seinem
 Vater zurück. Dieser fragte ihn wo er gewesen sei. „Ich bin
 für meinen Bruder auf die Brautwerbung gegangen“, erwiderte
 jener. „Wo ist denn dein Bruder?“ fragte der Vater. „Ich weiss
 nichts von ihm“. „So geh und suche ihn“, befahl ihm der Vater.
 Da ging er weg, um seinen Bruder aufzusuchen. Unterwegs traf
 er ihn. Da fragte ihn der Bruder: „Wo bist du gewesen?“ „Ich
 bin für dich auf die Brautwerbung gegangen“, erwiderte er. „Wer
 ist denn die Braut?“ „Die Tochter des Kaisers des Festlandes“. Da
 sprach jener: „Auch ich habe für dich um eine Braut an-
 gehalten“. „Wer ist denn die Braut?“ fragte dieser. „Die Tochter
 des Kaisers von Indien“. Hierauf kamen sie zu ihrem Vater und
 sagten zu ihm: „Wenn du uns zu verheirathen wünschst, so halte

ila aħarūn jā abūna inkān terid dazūwignā kām aħlūb lina kal-
 tarājiis wābada hint sultān elhind wawābada hint sultān elħār(r).
 kām haṣat maktūb ila sultān elhind haṣa beḥaṣat ališā jekun tašt
 hintek ila ihni elkebir, wābada maktūb ila sultān elħār(r) jekun
 5 tašt hintek ila ihni ezzagir. waweggaṭu lehn haḥar mā-nāṣi. essul-
 tūn kāl lūlādū kāl talan jā ulādī taḥed lkin geir nišwan. kāl
 mā-nikbāl, kām sauwa taster iala sultān elhind wajerid jēḡib
 hintu bezzor waṣar kaṡṡa hān essultān lesultān elhind wābuka
 mukdar arbaw ššur eikaṡṡa wābada gō menāṡkaṡṡa wākam ihn
 10 essultān warāb ila-and sultān elhind wābāt(?) waifa (?) rūkbetū
 wakāl-lahu ana ḡitū tektūhū kafeḡ wataṡṡini hintek kafeḡ. kālū
 madām ḡit ila beiti mā-baḡa aleik zawāl. kālū erid minnek
 arbaw himl dāḥab wa'erid minnek arbaw gezale wa'erid minnek
 arbaw tāṡṡe warid minnek sāḡimin (*Ann.* 2) taštik hinti. warigē
 15 elwālād ila and abūhu wakāl-lahu essultān talab mimi lūššei.
 kāl-lahu ma-aḡder aṡṡid elḡaṡāl walā-aṡṡid esbua. kāl-lahu ihni
 jā bāḥa ana arēḡ edhul šala sultān elħār(r) wa'aḡālli jaṡṡilli elḡaṡāl

für uns um diese Bräute an; die eine ist die Tochter des Kaisers von Indien, und die andere die Tochter des Kaisers des Festlandes*. Da schickte der Vater ein Schreiben an den Kaiser von Indien des Inhalts, er möge nach der Satzung Gottes seine Tochter seinem älteren Sohne zur Frau geben, und an den Kaiser des Festlandes schickte er ein Schreiben des Inhaltes, er möchte seine Tochter seinem jüngeren Sohne zur Frau geben. Die beiden Kaiser jedoch schickten abschlägige Antwort. Da schlug der Kaiser seinen Söhnen vor, andere Weiber zu suchen; sie aber waren nicht damit einverstanden. Nun brachte der Kaiser ein Heer gegen den Kaiser von Indien zusammen, um ihm seine Tochter mit Gewalt wegzunehmen, und es kam zum Kriege zwischen dem Kaiser und dem Kaiser von Indien. Nachdem der Krieg vier Monate gedauert hatte, kehrten beide in ihr Land zurück; der jüngere Prinz aber machte sich auf und reiste zum Kaiser von Indien. Bei ihm angekommen, legte er das Schwert an seinen Nacken und sprach: „Ich bin hierher gekommen; wenn du mich tödten willst, so kannst du es; wenn du mir aber deine Tochter zur Frau geben willst, so ist das auch nach deinem Belieben“. Da sprach jener: „Du du nun hierher zu mir gekommen bist, so bleibt mir dir gegenüber kein Ausweg; aber ich verlange von dir vierzig Lasten Gold, vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und zwei Löwen; dann will ich dir meine Tochter zur Frau geben“. Hierauf kehrte der Jüngling zu seinem Vater zurück und berichtete ihm, was der Kaiser von ihm verlangt habe. Der Vater antwortete: „Die Gazellen und die Löwen weiss ich nicht aufzutreiben“. Sein Sohn aber schlug vor, er wolle zum Kaiser des Festlandes gehen und ihn ersuchen, die Gazellen und die Löwen aufzutreiben. Da brachen die beiden

- wajaugidli esbūsa. wakāmū alulad atneimū rāḡū ila land sultān
 alḡar(r) wakāla-lahu nāḡen ḡinā ila landek bekaḡil-allah uḡani erra-
 sūl te-taḡḡinā bintek wās-mā terid nāḡen kuḡḡānek. kallū mādām
 ḡḡin ila beiti mā-baḡa saḡeikin zawāl, lakin erid minnekin arbēin
 5 himel ḡahab warbēin faras atḡikūn hinti. kaḡḡū mā jeḡḡil ala
 rāsna. riḡḡū ḡau ila land abū'in wakāḡḡū atḡinā arbēin himel
 ḡahab waḡḡinā arbēin faras arōḡ arōḡ hint sultān alḡar(r).
 kām abū'un atḡū'un arbēin himel ḡahab warbēin faras arāḡa
 wakāḡḡū ennikāḡ waḡḡū imara. wabu-essultān elwahid baḡa
 10 land sultān elḡar(r) kaḡ-lahu ja ibni leiḡ mā-terūḡ. kaḡḡū āna mā
 arūḡ. kaḡḡū leiḡ. kaḡḡū eridli minnak arbēin ḡazāle warbēin
 tāḡḡe warbaḡ sebū'a. kaḡḡū beḡān-eiḡ. kaḡḡū arōḡ waddi'n ila land
 sultān elḡind wāna eḡḡbli mara. baḡat sultān alḡar(r) misik-lahu
 arbēin ḡazāle wa'arbēin tāḡḡe wa'arbaḡ sebū'a waḡḡabin uḡa wa-
 15 talāḡū arbēin himel ḡahab uwaddāḡūn ila land sultān elḡind
 waḡḡāḡ wakāḡḡā kanikāḡ waḡḡā hint sultān elḡind waḡḡawwawwū
 ellūḡwā-neimū wawwawwū lamurādū.

Söhne mit einander auf und reisten zum Kaiser des Festlandes; dort angekommen sprachen sie zu ihm: „Wir kommen dich zu bitten, uns nach der Satzung Gottes und seines Profeten deine Tochter zu geben; wir wollen alles thun, was du nur wünschest“. Da sagte jener: „Da ihr in meine Wohnung gekommen seid, so bleibt mir nun euch gegenüber kein Ausweg; aber ich verlange von euch vierzig Lasten Gold und vierzig Stuten; dann will ich euch meine Tochter geben“. In diese Bedingung willigten jene ein, kehrten sofort zu ihrem Vater zurück und baten ihn, er möge ihnen vierzig Lasten Goldes und vierzig Stuten geben, damit sie die Tochter des Kaisers des Festlandes holen könnten. Da gab ihnen ihr Vater das Geforderte; sie zogen weg, brachten die Heirath in's Reine und holten die Frau. Der eine Prinz aber blieb bei dem Kaiser des Festlandes, bis ihn dieser endlich fragte, warum er nicht abreise. „Ich mag nicht abreisen“, erwiderte jener. „Warum?“ fragte der Kaiser. „Ich wünsche, du mögest mir vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und vier Löwen schenken“. „Wozu dies?“ fragte jener. „Ich möchte sie dem Kaiser von Indien bringen und mir eine Frau holen“. Da schickte der Kaiser des Festlandes und ließ vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und vier Löwen fangen. Diese nahm der Prinz in Empfang; dann nahm er vierzig Lasten Gold und brachte alles dem Kaiser von Indien. Hierauf schloss er die Heirath und nahm die Tochter des Kaisers von Indien mit sich und hielt mit ihr Hochzeit. So hatten nun beide das Ziel ihrer Wünsche erreicht.

V.

kān fī'u sāḥaḥ waḥam min-beṭṭa irōḥ idauwer ficeḥl wa'arn
 sāḥaḥ fī-eṭṭerik kalla jā-hūi āḥ kāted t-sawwi haun. kalla ana
 astenit taddinja. kalla āḥ fī'u fiddinja. kalla taian netḥawa āna
 wāntek aḥkik al-fī'u fiddinja. ṭḥawau maḥ-bāzin. kalla aḥkial āḥ
 fī'u fiddinja. kal eljōm n-ṛūḥ āna wāntek. kalla fī'u kuḍḍānna
 dīb jerid jūnk ānum elkāzi. ānum elkāzi mā-tikkāl waga (Ann. 3)
 -ttadlīb naka ḥabl-oddīb uḡa (o)lkāzi āmmu ḥalitlu jā ibai elkāzi
 ḡa-ttadlob nakti kalli (Ann. 4) kīmi waddein-tallāre. rāḥu talak-
 lāre waḥallin ellāre āḥ t-ṛidun. ānum elkāzi kalli āna-ttadlob ḡa
 nakti waṭṭadlob kal tekḍibin waḥālet āndi ḥabid oddīb. waḡābu
 -d(d)ib waḥallu jā-dīb ḥāḥi eṭṭadlob nāk ānum elkāzi. kalla waḡt
 ana-lanikto ānum elkāzi eṭṭadlob naka. elkāzi kalli rāḥu t-ṛand
 essāḥe jārū beinkūn. rāḥu t-ṛand essāḥe waḥakāḥu wassāḥe kal
 ānum elkāzi taai ḥeḍini wāma nāras-leki. ḥāmet aḥadet elkāzi wa-
 lāras talattadlob waḡḍib bā'en kil(l)-wāḥid joḡilāḥu ḥamstn ḡazala

Es war einmal ein Löwe, der ging von Hause weg um in
 der Steppe umherzustreichen. Unterwegs traf er einen andern
 Löwen und fragte ihn: „Was thust du denn hier?“ „Ich horche
 dem Laufe der Welt an“, antwortete dieser. „Was giebt es denn
 im Laufe der Welt?“ fragte der erstere. „Komm!“ schlug der
 zweite Löwe vor, „wir wollen uns verbrüdern; dann will ich dir
 sagen, was es auf der Welt giebt“. Als sie nun mit einander
 Brüderschaft gemacht hatten, sagte der erstere: „Nun, so sage
 mir doch, was es auf der Welt giebt?“ Jener antwortete: „Heute
 wollen wir miteinander des Wages gehen“. Darauf erzählte er
 ihm: „Es lebt da in der Nähe ein Wolf, der wünscht die Mutter
 des Richters zu haben; aber sie will nichts von ihm wissen. Da
 kam der Fuchs ihm zuvor und that ihr Gewalt an; als nun der
 Richter nach Hause zurückgekehrt war, erzählte sie es ihrem Sohne,
 der Fuchs habe so gedrevelt und sie aufgefordert, ihn nur zu
 verklagen. Nun gingen sie vor Gericht. Als aber die Mutter des
 Richters ihre Klage vorbrachte, sagte der Fuchs einfach zu ihr:
 „Du lägst“. Sie jedoch berief sich auf den Wolf als Zeugen. Da
 holte man den Wolf her und fragte ihn: „Ist es wahr, hat der
 Fuchs der Mutter des Richters Gewalt angethan?“ Der Wolf aber
 sagte: „Als ich der Mutter des Richters Gewalt anthat, war mir
 der Fuchs bereits zuvorgekommen“. Da schickte der Richter die
 Parteien zum Löwen, damit dieser ihren Streit schlichte. So gingen
 sie nun zum Löwen und setzten ihm den Fall auseinander. Der
 Löwe aber schlug der Frau vor, sie solle ihn zum Manne nehmen,
 dann wolle er den Rechtsfall zu ihren Gunsten entscheiden. Damit
 erklärte sie sich einverstanden; in Folge davon that der Löwe
 den Spruch, der Fuchs und der Wolf sollten ihm ein jeder fünfzig
 Gazellen, fünfzig Windspiele und fünfzig Hunde bringen, dann

- wahamsin taxija wahamsin kalb wajassi talei. warāhu eddib wāt-
 taleb šabatu liliin gānam uḡāb ettaleb šādd elganam (Ann. 5)
 šabab elganān waḡḡddin fi-ṣaḡḡu wabaka idauwer fi-ccōl. waḡan
 ettaxijāt waleklib ala-riḡet ellahem waddib junsik ettaxijāt wā-
 5 *klib waḡaddau'n ala-ssābē. kalliḡa ḡaḡitu 'rid minkin ḡamsin
 ḡazala waḡallikin tērahḡu ala ḡelkin. wātaleb kāl lūmm elḡaḡi
 ja ja bellat elair āna māliktiki leiṣ tēadeybini ḡalōdāh. kalliḡu
 -ssābē. jaḡref. warāhu talacōl junsikūn elḡazāl wazāraḡu ḡōḡḡ
 waḡō elḡazāl lebein elḡōḡa wemiseku alḡazāl waḡabūḡōn ila-lḡaḡi.
 10 waḡallin rūḡu lā beitkin. warāhu fi-ṭṭariḡ aran dibe wātaleb
 misik eddibḡo unākā. waḡa-ḡḡib salejḡo waḡalla ja alḡiṣ taleb eš
 tēauwi. kalliḡu anik eddibḡo. kalliḡu āna nḡi anik eddibḡo maanik.
 kalliḡu ja alḡiṣ abras minnek. kalliḡu mā alḡiṣ(r). kalliḡu tamān nika.
 nak eddibḡo edḡib urāḡu waḡit eddibḡo šiekāt mād-elḡaḡi (Ann. 6)
 15 waḡaleṣ edḡib wātaleb nakūni. wabateṣ ḡāb edḡib wātaleb
 kalliḡu leiṣ niktin eddibḡo. kalliḡu mā niknaha. kāl leddibḡo rōḡ
 ḡiḡileki šawāḡid. rūḡet ḡābet ossābē. kalliḡu ala ḡazek ubaḡtek
 lota tēṣiniṣ šalalarḡ nakūni-ḡḡib wātaleb, mā nakūni. kalla inkān

wolle er ihn begnadigen. Da gingen der Fuchs und der Wolf hin und stahlen einige Schafe; der Fuchs aber knabelte sie, tödtete sie und band sie sich an den Schwanz: so streifte er in der Steppe umher. Da liefen die Windspiele und Hunde dem Geruche des Fleisches nach; der Wolf aber fing sie, und die beiden brachten sie zum Löwen. Dieser sagte: „Nun will ich von euch also noch fünfzig Gazellen haben; dann will ich euch erlauben, nach Hause zurückzukehren.“ Der Fuchs aber sagte zur Mutter des Richters: „O du schlechtes Weib! ich habe dich doch in meiner Gewalt gehabt: warum bringst du mich nun in solche Vorlegenheiten?“ Sie jedoch antwortete bloss: „Der Löwe weiss darum“. So gingen nun jene beiden in die Steppe, um die Gazellen zu fangen. Um dies zu erreichen, säten sie Weizen; da kamen die Gazellen herbei, um zu fressen; sie fingen sie und brachten sie dem Richter. Da erlaubte ihnen dieser, nach Hause zurückzukehren.

Unterwegs aber trafen sie eine Bärin; diese ergriff der Fuchs und that ihr Gewalt an. Da kam der Wolf herbei und wollte es ebenfalls thun. Aber der Fuchs sagte zu ihm: „Freund! ich fürchte mich vor dir“. „Ich will es gewiss Niemand sagen“, versprach der Wolf. Da liess es der Fuchs zu. Als sie nun aber weggegangen waren, ging die Bärin sich beim Richter beklagen, dass der Wolf und der Fuchs ihr Gewalt angethan hätten. Der Richter aber liess diese holen und stellte sie zur Rede; sie jedoch läugneten die Sache ab. Da forderte der Richter die Bärin auf, Zeugen herbeizuschaffen. Die Bärin ging zum Löwen und sagte zu ihm: „Du hörst ja auf das, was in der Welt vorgeht; ich beschwöre dich, so wahr es dir wohlgehen möge, haben mir der Wolf und der Fuchs Gewalt angethan oder nicht?“ Jener antwortete: „Wenn

täpəđini əthhəđəki. kəlet əhəđək wəgə-əsəbə. lənd-əlkəzi wəqəllu
ana əthhəd əddib wəttədeb nəkə-đdibbe. wəqəm əlkəzi kəta lə-
dib wəttədeb kəllin erid minkin halib səbə (Anon. 7) fi gəld
səbə. ləla səbə mehammāl wə'isəku səbə. wəqələu əddib wə-
ttədeb wədauwəra fi-həccəd wəđđib kəl ləttədeb ənt-rəb fi-həttari-
kə wəna tarəb fi-həttari- kə warəb əddib dāuwər wəmə-ara šī. wəttədeb
rəb əra səbə wəqəmə kəllin tətən təjjilni əb 'erid wəq. kəllə
ana 'lħakim wə'inə-ttabib. təjjilna kəllin əb 'erid. kəllə erid
halib səbə fi-gəld səbə. ləla səbə mehammāl wəgəb əlhalib
wəgə lənd-əlkəzi wə'ara 'ddib lənd-əlkəzi məhbus wəqəllu gət
əhū. kəllū nāmən gətə ana əfək(k) nāfsi mā əfəkkə. wərah
lənd-əlkəzi tətədeb wəqəllu hədə əlhalib. wəqəl ani əddib ləgəb
halib. kəllū 'ddib mā-gəb. kəllū ənt-rəb wəbəkə-đdib məhbus.
əddib kəl ləlkəzi wəqni mūhla əsərin jəm ağıb əlhalib. kəllū əstni
kəll. kəl ləddibbe kəllini kəlet ana-mā əkəllək. wəbətə gəb-ləhu
đib kəllū ləmərin jəm jəgəllū halib. wəqələu rəb əddib dāuwər

du mich zum Manne nehmen willst, so will ich zu deinem Gunsten Zeugniß ablegen*. Da sie einwilligte, so ging der Löwe zum Richter und legte dort Zeugniß ab. Auf dieses hin fällte der Richter über den Wolf und den Fuchs das Urtheil und sagte zu ihnen: „Ihr müßt mir bringen Löwenmilch in einer Löwenhaut, auf eines Löwen Rücken und den Löwen muss ein anderer Löwe geleiten*. Da gingen der Wolf und der Fuchs weg und stritten in der Steppe umher; der Wolf aber schlug dem Fuchs vor: „Gehe du jenen Weg, und ich will diesen Weg gehen*. Der Wolf ging, suchte hier und dort, fand jedoch nichts. Der Fuchs aber traf eine kranke Löwin; diese rief ihn an, indem sie sprach: „Komm, heile mich; dann will ich dir geben, was du verlangst*. „In der That“, erwiderte der Fuchs, „ich bin Arzt und Heilkünstler“. Als er sie wieder gesund gemacht hatte, fragte sie: „Was verlangst du?“. Er antwortete: „Ich wünsche Löwenmilch in einer Löwenhaut von einem Löwen getragen*. Da erhielt er die Milch und kehrte damit zum Richter zurück. Dort fand er den Wolf, der vom Richter in's Gefängniß geworfen war; der sagte zu ihm: „Bist du endlich gekommen? Bruder!“. Er aber antwortete: „Freilich bin ich gekommen, aber bloss um mich selbst frei zu machen; dich mag ich nicht auslösen*. Hierauf ging der Fuchs zum Richter und brachte ihm die Milch. Dieser fragte: „Wo ist der Wolf, der die Milch hätte bringen sollen?“. „Der Wolf hat keine gebracht“, erwiderte der Fuchs. Da sagte der Richter: „So geh du deines Weges; der Wolf aber muss im Gefängniß bleiben*.

Darauf bat der Wolf den Richter um eine Frist von zwanzig Tagen, damit er die geforderte Milch holen könnte. Der Richter aber verlangte, er solle ihm einen Bürgen stellen. Da bat der Wolf die Bärin, für ihn Bürgschaft zu leisten; sie aber verweigerte es ihm. Nun Hess er einen Wolf rufen, der für ihn Bürgschaft

wamâ-katî wahârâb eddib. walhâzi basat habar illa-ttadib jekûn
 aggîb gemî ettacalib watigî ansauwi tasker saladdib. wagâ-ttadib
 wagâb gemî ettacalib man wakallin ruhâ dauweru taladdib wagê-
 buhu nikîtu, warshu dauweru taladdib wa'arsuhu ki-tâlâw sala
 5 sigara wakallûlû kûm tasûn elkâzi-elhek. kâl ana anik ûmm elkâzi
 môgi. wariget elhasakir min-saladdib kâlû lilkâzi jekûl eddib je-
 nûk ûmmek umâ-jigî. kâl-lehin kûmû tasûn mañ. ruhû masû
 wa'aran-ddib kâzid si-essigara. kâlû ja-dib kûm-tasûn ottî hakkek.
 kâl ana mâtî. wâlûmmû gemî basab wapûk waharaku-sigara.
 10 waddib hârûb wagâ kabl-âlsaker lla heit elkâzi wa'ara ûmm elkâzi
 kâzida wamîsik nûk umm elkâzi wahârâb. wagâ elkâzi min-âlsaker
 wa'ara ummû tibkî. kâlû talab tibkein jûde. kullû ebki tabû-
 dib lagâ nâknî urâb. kâlû einhû eddib. kâlet hassa! kullûmkin
 mâknî uharâb. kâl lâtadib tasâl jâ talab ukûd hûn ant môzân
 15 wa'ana êrkeb ruh "dauwir sala-ddib. walhâzi rikib râb wattadib
 sâr môzân elkâzi wakâm ettadib nûk umm elkâzi wahârâb. waj-

leistete, dass er binnen zwanzig Tagen die Milch bringen werde. Hierauf ging der Wolf fort, um die verlangte Milch herbeizuschaffen; als er jedoch keine aufreiben konnte, nahm er Reissaus. Der Richter aber schickte an den Fuchs Botschaft des Inhalts: „Könnst du wohl alle Füchse zusammenbringen? wir wollen ein Heer sammeln und gegen den Wolf zu Felde ziehen“. Da bot der Fuchs alle Füchse auf und befahl ihnen, den Wolf zu suchen und herbeizuschaffen, um ihn hinzurichten. Die Füchse suchten den Wolf und fanden ihn, wie er eben auf einen Baum gestiegen war; da forderten sie ihn auf, mitzukommen, da der Richter ihn zu sehen wünsche. Er aber erwiderte: „Eher will ich die Mutter des Richters zur Hure machen! ich komme nicht“. Da kehrten die Soldaten um und erzählten dem Richter, der Wolf habe so geredet. Der Richter aber befahl den Soldaten, mitzukommen; sie zogen aus und fanden den Wolf noch auf dem Baume sitzen. Nochmals forderte ihn der Richter auf, mit ihm zu kommen und seine Schuld zu berichtigen; aber er wollte nichts davon hören. Da liess sie alle Brennholz und Gestrüpp zusammen und steckten den Baum in Brand. Der Wolf jedoch nahm Reissaus und lief schneller als die Soldaten es konnten, zur Wohnung des Richters; dort fand er dessen Mutter, that ihr Gewalt an und machte sich aus dem Staube. Als der Richter von seinem Zuge nach Hause kam, fand er seine Mutter in Thränen. Auf die Frage, warum sie weine, erzählte sie ihm, was geschehen war. „Wo ist denn der Wolf?“ fragte er. Sie antwortete: „Eben jetzt, bevor ihr gekommen seid, ist er hier gewesen und hat sich soeben aus dem Staube gemacht“. Da rief der Richter den Fuchs und sagte zu ihm: „Komm, Fuchs! setze dich an meinen Platz; ich will ausziehen, den Wolf zu suchen“. Der Richter stieg zu Pferde; während er aber abwesend war, that der Fuchs, den er an seine Stelle gesetzt hatte, seiner

5 kaxi räh misik eddib ugäbu ara umma tihki kallä mäleš tihkein.
 kulet obki sala-essäbdi lahalleit andi näkni uräh. kām gab eddib
 aṭṭahu liddihbu katalltu warikih räh idauwir salāṭaleb wuṛäh
 idāṭṭaleb kil-baṭṭiru moza filard amik kallu ja-ṭaleb eṭṭandi-ṭlar
 10 eruh lāṭṭar* ana wāntek. kallu ana mā-aḡi wəš jiḡi min-jeddak
 amul. kallu ana niki ṭimmi, kum taṣṣu aṭṭi ḥakka. kallu mā
 -aḡi. kām elḡaḡi ḡa ila-ṭand-essāb* waḡallu eṭṭaleb sūsi mālci.
 kām ḡāmat lahu asker wa'aṭṭahuwa. ḡau sala-beit eṭṭaleb namu
 hək elheile. kōred eṭṭaleb bilcēl lāḡaṭ ḡuwal elasker kōllin wuṭ-
 15 ṭiḡin waḡāndu min-essāb* umā jeraun lā ḡuwal wala ṭiḡiḡ waḡ-
 ḡānn elasker riḡu waḡāto lāssāb* kum sauwi lina ḡal. waḡ-
 ḡām essāb* aṭṭāhin ṭiḡiḡ wa'aṭṭāhin ḡuwal waḡa maṭin ila beit
 eṭṭaleb. waṭṭaleb haram min-ḡeir ṭariḡ räh sala-beit essāb* waḡ-
 ḡāl ṭunum essāb* kallu ana-essāb* baṭṭint ilḡā andki lāuṣa jirḡaz.
 15 wabāḡa ṭunda hək elheile wanāka wahṭrūb. waḡa essāb* wa'ara

Mutter Gewalt an und nahm sodann Reißens. Unterdessen ſing
 der Richter den Wolf und brachte ihn mit nach Hause; da sah
 er seine Mutter in Thronen. „Warum weinst du?“ fragte er sie.
 Sie erwiderte: „Ich weine über den Herren, den du bei mir gelassen
 hast, denn er hat mir Gewalt angethan und hat sich dann aus dem
 Staube gemacht“. Da übergab der Richter den Wolf der Barin,
 und diese schlug ihn todt. Der Richter aber stieg wieder zu
 Pferde und zog aus, den Fuchs zu suchen; dieser hatte sich
 unterdessen ein tiefes Loch in den Boden gegraben. Als der
 Richter ihn fand, forderte er ihn auf, herauszukommen und sich
 ihm vor Gericht zu stellen. Jener aber rief: „Ich mag nicht
 herauskommen; thue was du willst!“ Der Richter warf ihm nun
 vor: „Du hast ja doch meiner Mutter Gewalt angethan; nun mußt
 du kommen und Busse dafür bezahlen“. Der Fuchs aber wollte
 durchaus nicht herauskommen. Da ritt der Richter zum Löwen
 und klagte ihm, dass der Fuchs ihm nicht folgen wolle. Der
 Löwe sammelte Soldaten und übergab sie dem Richter. So zogen
 sie nun wieder vor die Höhle des Fuchses und legten sich davor
 schlafen. In der Nacht aber kam der Fuchs und stahl allen Soldaten
 die Schuhe und die Gewehre; als sie nun des Morgens aufwachten
 und weder ihre Schuhe noch ihre Gewehre fanden, machten sie
 sich auf den Heimweg. Sie baten den Löwen um Abhilfe; dieser
 schenkte ihnen neue Gewehre und Schuhe und zog selbst mit ihnen
 vor die Fuchshöhle. Unterdessen aber trieb sich der Fuchs auf
 Abwegen umher und kam zur Wohnung des Löwen. Dort fand
 er die Mutter des Löwen und sagte zu ihr: „Mich hat der Löwe
 geschickt; ich soll bei dir bleiben, bis er zurückkehrt“. So blieb
 er die Nacht bei ihr, that ihr Gewalt an und machte sich sodann
 aus dem Staube. Als der Löwe nach Hause zurückkehrte, fand

umma tibki. qalla aššā tihkeim qālet abki ala rāḡi laḥallet
 5 hādī nakni urāh. waḡāni riḡa essūb* ala-bait ettaileb waḡāra
 -ttaileb waḡāl-lahu kūm tašā aṭik ummi wama ḡtīlek. qallu
 "ḥāf minnek teḡfilni. qallu lā tḥāf mā ḡtīlek. waḡāla ettaileb
 10 waḡā man waḡāla-lahu ḡlāh eddibbe waḡākaia-ttaileb. waḡakat
 eddibbe terid ḡaḡḡa min-ḡkāzi waḡāzi qāl ana-āš aṭiki ma
 šandi-ā. qāmet eddibba ḡāmatet eled-bāb kiilehin wasawwet tasker
 ala-ḡkāzi waḡau eḡasākir jeḡtēlun ḡkāzi waḡām ḡkāzi ḡarīb wa-
 riḡ aḡassāb* waḡallu-ssūb* aiš terid. qallu eddibbe taṡlet talai
 15 tasker. qallu āš-leha andek. qallu ettaileb ka-kinnāk eddibba
 wama kaṡaltu-ttaileb. qallu lās kaṡalt ettaileb. qallu nak ummi
 kaṡaltūhu. qām essūb* misik ḡkāzi wabāṡṡu āš-eddibbe waḡāl
 laddibbe kāmā laḡātāl ettaileb ānta-zē-ḡtīli ḡkāzi waḡūḡi ḡaṡki.
 waḡatālāt ḡkāzi nteḡālli taḡjib.

er seine Mutter in Thränen. „Warum weinst du?“ fragte er sie.
 Sie erwiderte: „Ich weine über den Mann, den du mir beigegeben
 hast; denn er hat mir Gewalt angethan und Reißaus genommen“.
 Hierauf kehrte der Löwe zur Höhle des Fuchses zurück, fand den
 Fuchs und sprach zu ihm: „Komm! ich will dir meine Mutter
 zur Frau geben; ich will dir nichts Böses thun“. Der Fuchs
 erwiderte: „Ich fürchte, du möchtest mich umbringen“. „Fürchte
 dich nicht!“ sagte jener, „das thue ich nicht“. Da kam der Fuchs
 heraus und ging mit ihm; jener aber hetzte die Hunde der Bärin(?)
 auf ihn, und diese frassen den Fuchs auf. Nun aber verlangte
 die Bärin ihren Lohn von dem Richter; dieser jedoch sagte zu
 ihr: „Was soll ich dir geben? ich besitze nichts“. Da bot die
 Bärin alle Bären auf und sammelte ein Heer, um gegen den Richter
 zu ziehen. Als die Bären nun heranzogen, um den Richter um-
 zubringen, ergriff dieser die Flucht und eilte zum Löwen. „Was
 wünschest du?“ fragte ihn dieser. Da erzählte er: „Die Bärin
 hat einen Trupp Soldaten gegen mich zusammengebracht“. Was
 hat sie denn mit dir zu schaffen?“ fragte jener. Da erzählte der
 Richter: „Der Fuchs hatte der Bärin Gewalt angethan; darauf
 habe ich den Fuchs umbringen lassen“. „Warum hast du dies
 gethan?“ fragte jener. Er antwortete: „Ich habe ihn umbringen
 lassen, weil er auch meiner Mutter Gewalt angethan hatte“. Auf
 dieses hin liess der Löwe den Richter ergreifen und ihn der Bärin
 ausliefern, indem er ihr sagen liess: „Gerade wie der Richter den
 Fuchs hat umbringen lassen, so lass du nun den Richter tödten,
 und nimm Rache an ihm“. Da liess die Bärin den Richter um-
 bringen, und du gehab dich wohl.

VI.

kān fīn salān kāšid jiftikīr fī-ānīn gā wāhid šāh kallū oīš
 tiftēkir kallū iftekīr li-tāi niswān wamā-li minnīn weled šbāz anut
 wajihā-ekūrsī rāfāllat. kallū-ššāh tōtī māt iahd kuddām allāh
 min-essā latīsat ūšhur jēgik tā ulād min-kilī) mara wālad tātīnī
 5 ibn minnīn. ifteker essultān fī-nāsu māli wālad uhāda-ššāh jē-
 kallū jēgik (lāt ulād waqtīn minnīn wāhid jēzull īnēin. kān aṣṣa
 mād minnī kuddām allāh inkān šārlī tā ulād aṣṣik minnīn wāhid.
 kān eššāh aṣṣāhu tēlāt tuffāḥat kallū ruh lēand martek alkēbīre
 kīl nuṣ tuffāḥa ante unuṣ tuffāḥa-ḥje utēzauwēg māṣa. tānī leile
 10 ruh lēand-ollūḥ kīl nuṣ tuffāḥa ante unuṣ tuffāḥa-ḥje utēzauwēg
 māṣa. leil-eṭṭāṣe ruh lēand-martek erzagīre wēkīr eṭṭuffāḥa kūn-
 nuṣ ante unuṣ ḥje utēzauwēg māṣa. wēkādīr allāh jēttik minnīn
 ulād. wājālai eššāh ruh fī šuglū wabakū eṭmān eṣnīn mā-gā ila
 mardin wabād eṭmān eṣnīn gā ila-šād essultān wānā ulād essul-
 15 tān rijāz alḥōga jekraun. kallūn antīn ulād min. kalū nāḥn ulād

Es war einmal ein König, der sass einst in Nachdenken ver-
 sunken da. Da kam ein frommer Mann, der fragte ihn: „Werüber
 denkst du nach?“ Da erzählte er ihm: „Ich habe drei Weiber,
 kam aber keinen Sohn von ihnen bekommen: nun fürchte ich,
 ich könnte sterben und mein Thron würde unbesetzt bleiben.“
 Da sagte zu ihm der fromme Mann: „Willst du mir unter An-
 rufung Gottes das Versprechen ablegen, dass, wenn du von jetzt
 in neun Monaten von einer jeden deiner drei Frauen einen Sohn
 bekommst, du mir einen dieser Söhne übergeben wirst?“ Der
 König dachte zuerst über diesen Vorschlag nach und überlegte,
 dass wenn er, der kinderlose, nun gemäss der Aussage des
 frommen Mannes drei Söhne bekommen würde, auch wenn er
 jenem einen davon schenkte, ihm immer noch zwei Söhne bleiben
 würden. Daher entschloss er sich, unter Anrufung Gottes dem
 frommen Mann das verlangte Versprechen abzulegen. Hierauf
 übergab der fromme Mann dem König drei Äpfel und wies ihn
 an: „Geh zu deiner Ältesten Frau und iss du die eine Hälfte
 eines Apfels; sie aber soll die andere essen; wenn dies geschehen
 ist, so wohne ihr bei. Die folgende Nacht thue ebenso mit der
 zweiten Frau und die dritte Nacht desgleichen mit der jüngsten
 Frau; dann wirst du durch Fügung des Allmächtigen von ihnen
 Söhne bekommen.“ Nach diesen Worten ging der fromme Mann
 seines Weges und liess sich acht Jahre hindurch in Mardin nicht
 mehr blicken. Nach Verfluss dieser Zeit machte er sich auf, den
 König zu besuchen. Er traf die Söhne des Königs, wie sie unter
 der Aufsicht eines Lehrers lesen lernten; da fragte er sie: „Wem
 gehört ihr?“ „Wir sind die Söhne des Königs“, erwiderten sie.
 Da ergriff er den Ältesten Sohn und sagte zu ihm: „Geh, sage

essultān. misik iben alkebīr kalla rūh-kūl labūk š(š)eh olladi aštet
 maṣu-lwazd gā. oīs tekūl jigi lewadu am-lā. rūh kāl labuhu-essul-
 tān jā-baba waḥid šeh misikni uḡa ila wadu jigi am-lā. kalla
 rūh kalla halli jigi. waḡa-ššeh ila-ānd essultān waḡallu ani aḡdēti
 5 jā sultānūn. waḡallu ūksad ilmeḡlis atik abdek. waḡam essul-
 tān rūh ila-lḡirūn waḡal lannawān taṣu tākka: aīn-wāḡide taṣi
 ibn ila-ššeh. elḡ-bire kulet ana mā-ati walwustantje kulet ana
 miṣti wazzeḡire kulet talejjetik (Ann. 8) tihod ibni ana mā aṣṡu.
 waḡam essultān riḡat waḡar fi amru es jāmēl maṣ-eššeh waḡa
 10 ila-lmeḡlis waḡallu jā šeh oṡḡub dahab keṡir taṣtik. waḡallu āna
 mā ḡḡud ila tūbd lākil aštet maī. warigā nās elmeḡlis katu jā
 sultānūn haḡa-ššeh mā-jikbal "ḡuān oḡrubu halli jerōh. waḡam
 essultān saḡat eššeh waḡam eššeh rūh ilbāḡad waṣṡkūn ila-lmaṡer
 waḡo-lulād m-nāḡḡōḡa waḡaḡ iben alkebīr eššeh waṡar ilhawa.
 15 waḡo enūa ila-ānd essultān waḡalū-ššeh waddu imak. kāl irkābu
 ḡebūhu. kalla jā sultān ilhawa ṡar mā nilḡakā. waḡššeh waddu

deinem Vater, dass der Mann, dem er das bekannte Versprechen
 abgelegt hat, wieder gekommen sei, und frage ihn, wie er darüber
 denke, ob derselbe auf die Erfüllung des Versprechens rechnen
 könne, oder nicht. Da ging der Junge hin und richtete dies
 seinem Vater aus. Der König befahl, der Mann möge vor ihm
 erscheinen. Als der fromme Mann vor den König getreten war,
 fragte er: „Wie steht es mit dem Versprechen, das du mir gegeben
 hast?“ Der König aber erklärte sich bereit, dasselbe zu halten,
 hieß ihn sich im Empfangszimmer hinsetzen und ging in sein
 Frauengemach. Dort sagte er: „Kommt! ich will einmal sehen,
 welche von euch ihren Sohn dem frommen Manne übergeben will“.
 Die älteste Frau jedoch erklärte, sie würde ihren Sohn nicht her-
 geben, ebenso die mittlere; die jüngste aber sagte: „Du kannst
 mir wohl meinen Sohn mit Gewalt nehmen; aber freiwillig gebe
 ich ihn nicht her“. Da kehrte der König zurück, ganz verlegen,
 was er mit dem frommen Manne thun solle. Als er sich wieder
 im Empfangszimmer befand, bot er dem Manne an, er möge eine
 Menge Gold fordern, er wolle es ihm geben. Dieser aber erklärte,
 er verlange nichts, als das, was ihm versprochen worden sei. Die
 Rāthe, welche nun herzukamen, schlugen dem König vor, er möge
 den frommen Mann, da derselbe kein Geld annehmen konnte,
 schlagen und seines Weges gehen lassen. Da liess der König den
 frommen Mann zum Hause hinauswerfen. Der Mann aber ging
 in die Stadt und wartete bis um die Vesperzeit; als um die
 Knaben aus der Schule zurückkehrten, ergriff er den ältesten der-
 selben und flog mit ihm durch die Luft auf und davon. Da
 ließen die Leute zum König, um ihm zu berichten, der fromme
 Mann habe seinen Sohn entführt. Dieser befahl aufzusitzen und
 ihn ihm zurückzuholen; die Leute aber erzählten, wie der fromme

- alwalid hatin fi gəbul waqallu ja ebni ana 3əh elgazāl-ana. Anta
 -həjə fi-haggəbal wama baad mərīn jəm āgi leandek. warah eššəh
 wabaka alwalid fi eggəbal idawwiru tsala həkis jakil min-gəsu.
 wabaad mərīn jəm gə eššəh kallu tsal jāhni ana okad qkəra ujīn-
 3 fīh fi-haggəbal bāb -dhūl fəwus; albah fīn sālbe gəblije utasān
 tawaddik labait abuk. wadahal alwalid ha-lhāb ahad elulba ugə
 jithə utallas hāfu ləkafel albah wabaka alwalid gauwa. kām
 eššəh rāh fi-kūgīn. hək elbah kūs-sābīr sənīn jīntatəh naklə wā-
 baka alwalid gauw-elbeit wāhār fī-āmra eīs jāmel. wākām baka
 10 idawwer fəwus; elbeit wasimōi hōs(s) heiwan gauw-elbeit wāhəg
 fidn tūd wabaka jəhūr ilarz. hāfār mukdār sakrejn wəjalat; lala
 wagg-əddinjā waktūlbe maso, wəgə biddārē wawusil lubalad mīl
 marīn wāra moi kuddām albalad. kəl anzal hāhāh fī-elmoi hāda
 wāhū nīzīl jīsbah wənfātəhāt elulba wəjalat minna sāl- gazālāt
 15 wabakām jīsbān ilamān-tālā libis -hwəsī gū kīl(1)-wāh-ede hāsel

Mann ihn durch die Luft entführt habe, und folglich unerreichbar sei.

Unterdessen brachte der fromme Mann den Knaben auf einen Berg und sagte dasallst zu ihm: „Mein Junge, ich bin der Fürst der Gazellen; verweile hier auf dem Gebirge zwanzig Tage, bis ich zurückkomme“. Nach diesen Worten entfernte sich der Mann; der Knabe aber blieb dort und suchte sich Kräuter um seinen Hunger zu stillen. Nach Verlauf von zwanzig Tagen kam in der That der Mann zurück und sprach zu dem Knaben: „Komm! mein Junge; ich will mich hinsetzen und laut lesen; dann wird sich in diesen Berge ein Thor aufthun; geh durch das Thor hinein und hole mir eine Schachtel, die sich dort befindet; dann will ich dich wieder zu deinem Vater bringen“. Der Junge ging in der That durch das Thor hinein und ergriff die Schachtel; als er aber auf dem Rückweg war, blickte er um sich, da schloss sich das Thor und der Junge blieb drinnen. Der Mann jedoch zog unbekümmert seines Weges. Dieses Thor war ein solches, das sich alle sieben Jahre bloss einmal öffnet. Als nun der Knabe in dem Gemach innerhalb des Thores sich gefangen sah, wusste er zuerst nicht, was er beginnen sollte; dann fing er an, das Innere des Gemaches zu untersuchen. Da vernahm er die Stimme eines lobenden Wesens; er ergriff daher ein Stück Holz und begann, den Boden anzugraben. So grub er ungefähr zwei Monate, endlich gelangte er auf die Fläche der Welt; die Schachtel aber hatte er noch immer bei sich. Nun zog er des Weges und erreichte eine Stadt, die wie Märdin aussah. Vor der Stadt aber fand er ein Wasser; da beschloß er, sich darin zu baden. Wie er sich nun im Wasser befand, öffnete sich die Schachtel, und es sprangen aus derselben sieben Gazellen heraus; die tanzten, bis er aus dem Wasser kam und seine Kleider wieder angezogen hatte, dann kam eine jede Gazelle herbei, küßte ihm die Hand

idu waṣṭān gamṣet dahab, wabint essultān kārdet tot-farrāg
 idl'ū wahu mā jūṣūfa, waḥaṭṭi) elṣūlbe fi ṣōbbu waṣṣaṭṭah nām.
 waḳāmet hint essultān rāhet kahaṭet elṣūlbe minnū, wabint essul-
 tān sāhet ləja hadik elloile muḳdār hamān-bint waḳālet tawān
 5 tefarrāgū wāṣ lōḥōje fī'ū āndi, waṣṣū elḥenāt ila tand-bint
 essultān waṣṣakket elḥab waṣṣaṣat elṣūlbe waṣṣaṣa min-elṣūlbe sāḥe
 ṣōbūdet sud nāku ḥa'ik elhamān hint, waṣṣaret eṣṣubḥ waḥāmū
 elḥenāt rāḥū kul(l) waḥēde ləbet abū'a waḳālu ləhin eṣ ḡara frū-
 kūn embārḥa, kālū mā nōrif hint essultān taṣrif, iltāmmū-nās
 10 urāḥū ila tand essultān waḳālu-lahu kuf bintek eṣ ilmolet fi-rāna
 embārḥa, kāl essultān ana-māḥi ḥabar, bāṣet essultān ḥalf hintū
 kalla āṣ munilti, kālēt ana-kārde fi-kāṣri aroitu ḡa wāḥid nizil
 sibḥ fi-almoi wamaṣū ṣūlbe waṣṣaṣat min-elṣūlbe sāḥe ḡazālāt wa-
 lōṣbū wakoijetu lamān talaṣ libis ḥwāsū ḡan laṣandū kil(l)-wāḥēde
 15 bāṣet idū waṣṣetu gamṣet dahab, riḡāṣ essultān kāl jə-binti ḡibāḥi
 elṣūlbe, elḡazālāt mā jilabūn lāmmiwān jilabūn lilergāl, kāmet
 rāhet hint essultān ḡābet elṣūlbe lōḥū'a, waṣṣaret ilmlkā waṣṣultān
 ṣāḥi olkāzi walmūfti waḳḥār alḥalād waḳāṭ-lehin tawān ləandi
 waḡan iltāmmū āndū waṣṣaṣat elṣūlbe waṣṣaṣat sāḥe ṣōbūde sud

und überreichte ihm ein Handvoll Gold. Die Tochter des Königs jener Stadt aber hatte diesem ganzen Schauspiel zugesehen, ohne dass der junge Mann sie bemerkt hatte. Als er nun die Schachtel in seine Brusttasche gethan und sich niedergelegt hatte, um ein wenig zu schlafen, kam die Prinzessin herbei und stahl ihm die Schachtel. Darauf lud sie für jene Nacht fünfzig Gespielinnen ein, damit diese das Spielzeug, das sie in ihrem Besitze hatte, in Augenschein nähmen. Die Mädchen kamen in der That zur Prinzessin; sie verriegelten die Thüre und holte die Schachtel hervor. Da sprangen aber aus der Schachtel sieben Dämonen hervor, und thaten jenen fünfzig Mädchen Gewalt an. Als es Morgen wurde, gingen die Mädchen nach Hause. Wie man sie nun befragte, was mit ihnen am vergangenen Abend vorgegangen sei, antworteten sie, sie wüßten es nicht, die Prinzessin wisse darum. Da liefen die Väter zusammen, gingen zum König und forderten ihn auf, zu untersuchen, was seine Tochter am vergangenen Abend angerichtet habe. Der König erwiderte, er wisse nichts davon, schickte aber nach seiner Tochter und befragte sie, was sie gethan habe. Da erzählte sie ihm, wie sie den jungen Mann baden und die Gazellen tanzen gesehen habe. Hierauf forderte sie der König auf, ihm die Schachtel zu übergeben, da das Tanzen der Gazellen nicht für die Weiber, sondern für die Männer sei; die Prinzessin holte ihrem Vater die Schachtel und übergab sie ihm. Als es Abend geworden war, ließ der König den Richter, den Grossrichter und die angesehensten Leute der Stadt zu sich rufen, und wie sie sich nun in seinem Zimmer versammelt hatten, holte er die Schachtel herbei. Da sprangen aber aus der Schachtel sieben

min elölbe wakil(l) wähid idu toppuz wakatalu essulān warḡalu
 küllün. šāret eḡḡubh ibn essulān šallāt dellālin filbālad hakeūbe
 hādī kāmmin hi-lohu jigt ilašaba waḡḡu eḡḡi. haḡa j-ruh wähid
 jekul ana, jakūllu-bn essulān ida mš-talaš ānta aḡrub raḡbetak.
 5 jihaf ezzelemā mš-jigt. simāš qābih elölba haḡḡu irōh ila-šād
 ibn essulān jekūllu ana ḡāhib elölbe. ḡāllu wannū šallāt ānta
 aḡrub raḡbetak. ḡāllu šala rāsi. šāret ālmāš waḡābu-kāḡha wa-
 talasu sābā ḡazālāt min-elölba walōrebu wakeḡefu ila-ḡḡubh wa-
 kil(l) wahde hāset idu wa'astētu ḡamšet dāḡūb, waḡām ibn essul-
 10 ān kaḡaš nikāb eḡḡu šala-hāda abu-lölbe wat-ḡauwāḡ wabāed
 ezawāḡ ānu-lölba ḡul āna ḡuh šala ahli, ḡāllu ahliḡ einnē.
 ḡāllu ahli šī-stambūl wa'ana ibn sulḡān miḡlek. waḡāl-lābu ana
 uḡḡi mš-aḡḡik tawdōḡa. ḡāllu ḡāli tibḡa mdek. waḡāḡe abu-
 15 lölba riḡ wuḡil haḡḡōl šala-mōi wannil jīšbaḡ waḡālam-ḡazālāt
 min-elölba wabāḡan jīḡābūn jēkeifūn ila mš-talaš kil(l) wahde

schwarze Dämonen hervor, ein jeder mit einer Keule in der Hand, und schlugen den König nebst allen seinen Leuten todt. Als es Morgen geworden war, schickte der Sohn des Königs Ausrufer in der Stadt herum mit der Kunde, derjenige, welchem die Schachtel gehöre, wer es auch sei, möge kommen und ihre Anwendung zeigen; er verspreche ihm dafür seine Schwester zur Frau zu geben. Wenn nun einer kam und sagte, er sei es, so drohte ihm der Prinz, wenn es herauskomme, dass er nicht der rechte sei, würde ihm sein Kopf abgeschlagen; daher fürchteten sich die Leute und kamen nicht. Zuletzt hörte auch der wirkliche Eigenthümer der Schachtel von der Sache und ging selber zum Prinzen, um ihm anzuzeigen, dass er der Besitzer der Schachtel sei. Auf die Drohung des Prinzen, er würde ihm den Kopf abschlagen lassen, wenn es herauskäme, dass er nicht der rechte sei, erklärte er, er sei in diesem Falle bereit zu sterben. Als es nun Abend geworden war, brachte man die Schachtel herbei. Da sprangen sieben Gazellen aus derselben hervor, tanzten und belustigten sich bis zum Morgen; schliesslich küsste eine jede dem Eigenthümer die Hand und überreichte ihm eine Hand voll Gold. Da liess der Prinz den Ehecontract seiner Schwester und des Eigenthümers der Schachtel aufsetzen, und die Hochzeit fand statt.

Nach der Hochzeit erklärte der Besitzer der Schachtel, er wünsche zu seinen Angehörigen zurückzukehren. „Wo befinden sich diese?“ fragte der Prinz. Jener antwortete: „Meine Angehörigen wohnen in Stambul, und ich bin ein Prinz gerade wie du“. „Aber ich lasse es nicht zu, dass du meine Schwester mit dir wegnimmst“, sagte der Prinz. „So mag sie bei dir bleiben“, erwiderte der Eigenthümer der Schachtel und zog weg. Als er in der Steppe zu einem Gewässer gelangt war, stieg er in dasselbe hinein, um zu baden; da sprangen wiederum die Gazellen aus der Schachtel heraus, tanzten und belustigten sich, bis er

- bisset idu asātu gumšet dahab waqālūla jā ahini (Ann. 9) lein terid «tröh. kal «rid aröh sala-beit abu' i la stambul. kalu ida rūht laheit abak ahuk ezzeğir jiktilek. kallin ois nāmā. kalūlu tasān irgāsa ila sūd maratek warakkib matak taker. rigōi ila sand-maratū warakkib mašu tasākir warigāsa ila stambul warah ila-beit abūhu waşar farah fi-beit abūhu. wa'ahūn-ezzeğir mī-kan jerid jigt lamān šafū mā-gā arāhu wamā-gā laşadu. ahūn-ezzeğir «fikker fi nāfsu jeşir elināsā arōh āktūn, waşaret elnasa wuṣṣajjah nām abū elūlba waşaret bilileil ahūn-ezzeğir gā jiktūn, waḳāmū
- 10 sūdnet essūd min elūlbe waḳatalū ibn essultān ezzeğir wawār-rūhū barra. waḳōḳedū min eşjubh ārō ibn essultān maḳtūl baḳa jedauwerūn ta-jikōṣtān min katalū wamā jad-rūn. kāmū rūsālū habar ila-ddāv waḳā eddāv waḳāl ila essultān kutūl ibnēk ann aṣrifū. kallū minnū. kallū mas-āhnēk elkebir fi'n rūlba jeḡib joṣālōi
- 10 elūlbe nās lafilūlbe katalūhū, ḡabu-lūlbe wajalō minna sābē ḡazālāt. wassultān kaḡḡāb eddāv kallū ante tikdib. waḳām eddāv

aus dem Bade herauskam; dann küsste ihm eine jede die Hand und überreichte ihm eine Handvoll Gold. Darauf fragten sie ihn, wohin er reisen wolle. Er erzählte ihnen, er wolle nach Stambul zu seinen Angehörigen ziehen. Sie aber warnten ihn und sagten: „Wenn du nach Hause kommst, so wird dich dein jüngster Bruder umzubringen suchen“. Auf seine Frage, was er denn thun sollte, riefen sie ihm, zu seiner Frau zurückzukehren und eine Schaar Reiter mitzunehmen. Dies that er. Hiernach gelangte er, von einer Reiterschaar begleitet, nach Stambul in sein väterliches Haus. Da wurde um ein grosses Freudenfest gefeiert: der jüngste Bruder aber weigerte sich, daran Theil zu nehmen und wollte, als er seinen Bruder sah, nicht zu ihm kommen, sondern überlegte sich, wie er ihn, wenn es Abend geworden wäre, umbringen könnte. Als sich nun der Eigenthümer der Schachtel zum Schlafe niedergelegt hatte, kam in der That während der Nacht sein jüngerer Bruder, um ihn zu ermorden. Da sprangen aber die schwarzen Dämonen hervor, tödteten den Prinzen und warfen ihn vor's Haus. Als nun die Leute früh aufstanden, fand man den Prinzen ermordet und begann nachzuforschen und sich zu erkundigen, wer ihn getödtet haben könnte; aber man brachte es nicht heraus. Daher schickte man einen Boten an den Unhold; dieser kam, trat vor den König und erklärte ihm, er kenne die Mörder seines Sohnes. „Wer sind sie denn?“ fragte der König. Der Unhold erwiderte: „Dein ältester Sohn besitzt eine Schachtel; er soll sie bringen und hervorziehen; die Personen, welche in der Schachtel verborgen sind, haben jenen ermordet“. Da holte man die Schachtel; aber es sprangen aus derselben bloss sieben Güzellen heraus. In Folge davon schalt der König den Unhold einen Lügner; dieser aber wurde zornig und eilte weg. Die schwarzen

zö'el waräh. wa'kämü töbüdet essud bilieil wärahü jiktilun eddëv.
 eddëv kân ihu arbesin wälid wakilema kân jigibin min-estambül
 jehütta flehantje (*Ann.* 10). wa'kämü töbüdet essud kataluhu
 wakatalu arbesin ihu wannaratu wannä hallö minnin äi wa'kätu
 5 unfin wa'edänin wa'attü'un fiture wugabü'en. wa'f'u kaddäm estam-
 bul kja' mukad hälleit (*Ann.* 11) gsu käläku alkaf wa'attü-türe
 taht alkaf wägu kö'edü fi mo'asön. wa'ar essubh kö'ed essultän
 wägu'u-lhabar adde' wa'uladu ma'kulm wa'asfin wäünin ma'külün.
 wa'kämü essultän fullat dellisin filbäläd wa'äl min katal haddëv
 10 u'uladu, sämi säbe' hünat ta'f'üne. wa'älä töbüdet essud wa-
 kälä ja sultänüm nähn katalna eddëv wo'uladu. källin aul änsu
 wäünin. kümü rahu gänilu ettüre min taht alkaf. kam at'ähin
 säbe' hünatu wä'ezanwägu wawu'ela lemmädin.

VII.

kân f'u sultän wa'äh eddelläl filbäläd ähad lä-jisäl lä nür
 15 wala, zan essultän jeduwir tebdil elleila. wa'äm essultän wul-
 wäzir dauwera billäl filbäläd wa'aran zan fi-käser säll wa'äm

Dämonen aber machten sich in der folgenden Nacht auf, um den Unhold umzubringen. Der Unhold hatte vierzig Söhne; so oft er über die Einwohner von Stambul ergrimmt war, fügte er ihnen grossen Schaden zu. Die schwarzen Dämonen aber tödteten den Unhold nebst seinen vierzig Söhnen und seiner Frau; Niemand liessen sie übrig. Ihre Nasen und Ohren schnitten sie ab und thaten sie in einen Sack, den sie mitnahmen. Vor den Mauern von Stambul lag ein grosses Felsstück, so gross als dieses Haus; diesen Felsblock wälzten sie weg, legten den Sack unter denselben und gingen an ihren Platz zurück. Als der König am andern Morgen früh aufstand, und die Nachricht vernahm, der Unhold sammt seinen Söhnen sei ermordet und ihre Nasen und Ohren abgeschnitten, schickte er die Ausrufer in der Stadt umher und liess verkündigen, denjenigen, welche den Unhold und seine Söhne getödtet hätten, wolle er seine sieben Töchter zu Frauen geben. Da kamen die schwarzen Dämonen hervor und bekannten sich als die Mörder des Unholds und seiner Söhne. „Wo sind denn aber ihre Nasen und Ohren?“ fragte der König. Da holten sie ihm den Sack, den sie unter dem Felsblock versteckt hatten. Hierauf gab er ihnen seine sieben Töchter zu Frauen; sie hielten Hochzeit und erreichten, was sie sich gewünscht hatten.

Es war einmal ein König, der liess durch den Ausrufer in seiner Stadt bekannt machen, Niemand solle ein Feuer oder ein Licht anzünden, denn der König wolle in der nächsten Nacht incognito herumstreifen. Während der Nacht machte sich der König in Begleitung des Ministers auf den Weg; bei ibrami

essultān wulwezir kallāhu illa-kasir anna illa biāst kasidū il-kasir,
 hint elegbire kilet ja ahawati jekun allah jehott errahem fi-kalb
 essultān kān jibāt jellūbni tā-sauwila cādir tā-jūkiad huwe mas-
 kōn umā-jinteli, kilet hint elwusantje min-māl allah jekun essul-
 5 tān jibāt jellūbni kānta tesauwila torraha tā-jiklad huwe umskern
 kulla umō tinteli. rigāt hint eleggejere kilet min-māl allah
 jekun essultān jibāt jellūbni allah kān jastini minnu iben dāmbōka
 min-fāḡa ndāmbōka min-dāhab. rigāt essultān ahād elwāzir urāḡ
 ulbeit waḡal lūwāzir nēḡin halbeit lā jexi, waḡaret misḡubb es-
 10 sultān kāl lūwāzir rūḡ eḡlūbli hint elegbire beḡadil-allah nēḡawal
 errasul. urāḡ talāba watezauwūḡ essultān waḡal lūmāra anl-cādir
 lakulli tesauwilek, kilet kwāni-ssāma. sūr tēni jōm kilet (Am. 12)
 rūḡ eḡlūbli hint elwusantje. talāba ut-zauwūḡ. kalla ani torāḡet
 lakulli tesauwilek, kilt -kjanē arz allah. tālig-jōm kāl lūwāzir

Herumstreifen durch die Stadt erblickten sie aber ein Licht in einem hochgelegenen Gemache. Da stiegen sie zu dem Gemache hinauf und fanden daselbst drei Mädchen: Das älteste Mädchen sprach: „O Schwestern! wenn Gott nur dem Herzen unseres König Zuneigung einflößen möchte, so würde er mich durch einen Boten zur Ehe begehren; dann würde ich ihm ein Zelt bereiten, unter welchem er mit allen seinen Soldaten Platz hätte, ohne dass es voll würde“. Hierauf sprach das zweitälteste Mädchen: „O möchte es doch Gott schicken, dass mich der König durch einen Boten zur Ehe begehrte; dann würde ich ihm einen Teppich bereiten, auf welchem er mit allen seinen Soldaten Platz hätte, ohne dass derselbe voll würde“. Zuletzt hob das jüngste Mädchen an: „O möchte es doch Gott schicken, dass mich der König durch einen Boten zur Ehe begehrte; Gott würde mir dann von ihm einen Sohn schenken, dessen Locken je eine von Silber, die andere von Gold wären“. Als der König diese Reden vernommen hatte, trat er mit dem Minister den Rückweg an; bevor er aber nach Hause ging, befahl er dem Minister, das betreffende Haus durch ein Merkmal zu kennzeichnen, damit man es wieder auffände. Am frühen Morgen befahl der König nun dem Minister, dorthin zu gehen und nach der Salzung Gottes und seines Profeten um das älteste Mädchen anzuhalten. Dies geschah, und die Hochzeit fand statt. Da fragte der König das Mädchen: „Wo ist denn das Zelt, das du mir zu bereiten versprochen hast?“ Sie jedoch antwortete: „Das Zelt ist der Himmel dort“. Am folgenden Tage befahl der König dem Minister um das zweitälteste Mädchen anzuhalten. Er that es, und die Hochzeit fand statt. Da fragte der König das Mädchen: „Wo ist denn der Teppich, den du versprochen hast mir zu bereiten?“ Da antwortete sie: „Der Teppich ist die Erde Gottes hier“. Am dritten Tag befahl der König dem Minister nochmals, hinzugehen und um das jüngste Mädchen anzuhalten. Dieser ging

- rah qtlabb bint el-zejjere. rah talaba wagaba-tzauwäg. kalla
 sai bi-l-lakuttili. kalet ana min-allah talabtu kadir allah jafı wa-
 takmil otistat alkur. sar ila-mart le-zejjere iben. wagan-hawata
 wakarü ilagğidde erfai-lwalad min-taht-almara wahıdı haude kal-
 5 bein assud hıttın taht-elmara (Ann. 13). uhedilki kati minnena
 ah gazi ukali mart essultın gabet kalbein sud wateina-lwalad
 asatın ilwalad wataleat egğidde beand essultın wakalla-essultın
 es samilt kalet maratek gabet kalbein sud. kalla ruhi gıhi
 marati ila hab keserai. gabu-lmara wadlabahu gumul wakaddu gıd
 10 egğamel aleıja wahallan rısa labarra wabakau kul(l) jom jegibula
 ragıf huber jısamı'a wama lajefat jibzek fwugga wajezeba hağar.
 wagabu-lwalad wahıttı'a (Ann. 14) fi sanduk wawırru fi-elbäher
 warıh essanduk. wahid kajim jestı sumak wa'ira-essanduk ala wugğ
 elbäher wakam gab essanduk waddahu lılbeit wafatah essanduk
 15 wajira walad iben jomein talate fi-essanduk wakal lamaratu allah
 min-bıneki ma asıma iben lakın asıma iben min-elbäher. waka-
 met sabbaıai elwalad filmahıab wasar mojetu dahab wabakau

und holte sie; und die Hochzeit fand statt. Darauf fragte der König: „Wie steht es mit dem Sohne, von welchem du gesprochen hast?“ Jene antwortete: „Ich habe ihn von Gott erbeten; Gott in seiner Allmacht kann ihn mir nach Ablauf der neun Monate schenken“. In der That gebar das jüngste Mädchen dem König einen Sohn. Als ihre älteren Schwestern dies erfahren hatten, befahlen sie der Hebamme: „Nimm der Frau den Knaben weg und lege ihn diese beiden schwarzen Hunde unter; dafür sollst du von uns tausend Thaler erhalten; dann mußt du dem König sagen, seine Frau habe zwei schwarze Hunde geboren; den Knaben aber mußt du uns bringen“. So geschah es: jene übergab den Schwestern das Knäblein und trat sodann vor den König. Auf dessen Frage, wie es stehe, erzählte sie, seine Frau habe zwei schwarze Hunde geboren. Da befahl der König, die Frau an das Thor des Palastes hinauszuschaffen. Dorthin brachte man sie; dann schlachtete man ein Kamel und band ihr die Kamelhaut um den Leib; bloss den Kopf liess man draussen. Von nun an brachte man ihr jeden Tag einen Brotfaden zur Nahrung, und jeder, der an ihr vorbeiging, spie ihr in's Gesicht und warf ihr einen Stein an.

Die Schwestern aber thaten das Knäblein in ein Kistchen und warfen dasselbe in's Meer (in den Fluss?); das Kistchen wurde von den Wellen weiter geführt. Ein Mann jedoch, welcher die Fischerei betrieb, erblickte das Kistchen, holte es herbei und brachte es nach seiner Wohnung; dort eröffnete er es und fand darin ein zwei bis drei Tage altes Knäbchen. Da sagte er zu seiner Frau: „Gott hat uns aus deinem Leib keinen Sohn geschenkt, aber aus dem Meere hat er uns einen solchen zu Theil werden lassen“. Als nun die Frau den Knaben in der Bütte badete, verwandelte sich das Wasser, welches in derselben war, in Gold. So zogen

irabbaun alwālād waḡār sūdin eḡnān keṡir. waḡwālād gibet wa-
 baḡa jilab bein elulād, waḡdōm elwaḡid lulād kaṡalāhu waḡalūlu
 int mānt-iben ḡilād essāmāk. biki uḡā l-ḡand-abūhu waḡāl ān
 mḡakḡa mānā ibnek. kālū lā min-ṡala waḡḡ elbaḡer ḡibtuk. wa-
 5 kām elwālād eḡgabān waḡāl arūḡ edauwir ṡala-beit abāi. rikib
 faras waḡalaṡ min elwilāḡe ubaḡa jedauwir ti-hneṡṡ. rāḡ ṡala-kāḡer
 fāṡḡḡ bab elkaḡer walaḡal laḡauwa, ara danṡak mabaṡṡ ukūrsi maḡṡṡ
 ukaljun maṡṡḡ uṡḡḡān eāi. širib fiḡān eāi ukaljun² totūn wala-
 10 ḡaṡḡab nūn. kuwo fiḡnōma waḡit ḡannāme nezelet fiḡkaḡer waḡa-
 laḡat diḡkaḡa waḡārot bint waḡit kaṡadetu min eunnōm waḡalitūn
 jā-ḡab(b) min ḡābek laḡaun. kālū allāḡ ḡāṡṡni. kālet ebḡānī-allāḡ
 ubḡānī erraṡul tāḡedni. kālū āḡḡḡki takin ta-mā neḡ labait abāi
 mā āḡḡḡki. kālūtu tōṡṡi māi sūḡ ḡuddām allāḡ tāḡudni aḡō
 maṡek. kālū āṡṡi maṡki sūḡ taṡai māi āḡḡḡki. kālūtu eāi laḡul-
 15 tālek fiḡḡḡḡḡ tā-ṡauwi. kālū maṡam waḡāma ḡō ṡala-welāḡet beit
 abūhu wabaḡān ḡarra alwelāḡe waḡizēlu fiḡbestān. kālet jiḡi-saḡḡan

sie den Knaben auf und wurden dabei sehr reich. Einst nun, als der Knabe schon gross geworden war und mit seinen Kameraden spielte, schlugen ihn diese, und behaupteten, er sei nicht der Sohn des Fischers. Da lief er weinend zu seinem Vater und fragte ihn: „Ist es denn wahr, dass ich nicht dein Sohn bin?“ Jener antwortete: „Nein, das bist du nicht, sondern auf der Oberfläche des Meeres habe ich dich gefunden“. Da wurde der Jüngling missmuthig und erklärte, er wolle ausziehen, um die Familie seines Vaters aufzusuchen. Er bestieg ein Pferd, ritt aus der Ortschaft weg und streifte in der Steppe herum. Da kam er zu einem Haus, öffnete die Thüre desselben und trat in das Innere: hier fand er, dass Polster ausgebreitet, ein Stuhl hingesezt, eine Wasserpfeife angezündet und Thee zubereitet war. Er trank ein Tüschchen Thee und rauchte eine Pfeife; dann legte er sich hin, um zu schlafen. Während er aber schlief, kam eine Taube und liess sich auf das Haus nieder; dort warf sie ihre Umhüllung ab und verwandelte sich in ein Mädchen; dann ging sie und weckte den jungen Mann. Sie fragte ihn: „Was hat dich hierher geführt?“ „Gott hat mich geschickt“, antwortete er. Da fragte sie ihn: „Willst du mich nach der Satzung Gottes und seines Profeten zur Frau nehmen?“ „Ja“, antwortete jener, „aber bevor ich meine Heimat gefunden habe, kann ich dich nicht heiraten“. Da sagte sie zu ihm: „Wenn du mir ein festes Versprechen unter Anrufung Gottes ablegen willst, dass du mich zur Frau nehmen wirst, so will ich mit dir ziehen“. Hierauf erklärte er: „Ja, ich schwöre es dir zu, ich will dich zur Frau nehmen, komm mir mit!“ Nun forderte sie ihn auf, alles dasjenige, was sie ihm unterwegs zu thun heissen würde, auszuführen, und er versprach ihr dies. So brachen sie auf und gelangten zu der Stadt, wo sein Vater residierte; sie blieben aber ausserhalb der Stadt in den Baumgärten. Da wies sie ihn an: „Wenn der

eljöm salhistân jekâllek tarân lahûne lâ terûh laiandu. suwalmâ
 -ssultân ga wara elwâlâd mâ-bakâ ifrî isakkin bâla (*elwâlâd. râh
 elwâlâd leand elbint wakalla-sseltân arâmî usâhmi amâ-ruhtu lâ'o.
 5 kâlitlu gadâ ila ga leandek ruh îrâb fîngân kahwe ukûm lâ t-
 sâkkin (Anm. 15). wâgû-ssultân salbeit wabakâ jiftêkir. gû-nis-
 wân laiandu kâlûlu jâ sultân ois jiftêkir. kâl areitû wâlâd sâb(b)
 dâmbûka min-sûzza udâmbûka min-dâhab. wanniswân kâlû labâqîn
 ikûn wâlâd allâhî wârroina fîlhabêr ga. jekûmûn jîbtatûn meime
 10 engûz ila-lkâser wahmarn katalêt lencime tagûz wannâ dahâlita lâl-
 kâser. şaret tîni jôm. essultân kated râh min-eggûb salbestân
 wahmarn kâlet lâl-wâlâd essultân eljôm jîbtet jeddik ila beitû, ruh
 masû lakîn hûllik bâda fîrî essânnôr wahattû fî-sâbbek wahûllek
 hai baket erribân, wakt lâtîdîlûl şab esserû fî'n mara kâide
 15 fî-gûld gûmâl *zrûba baket erribân wâlât ila-lkâser leand essul-
 tân, ila-gabûllek akel lâ tâkel, şâam ila-ssânnôr, ila-ssânnôr akalet
 umâ mâtet kil wâin-mâtet lâ-tâkel. wakt lâtêkûn tîgt elpalîshâh

König nun heute in dem Garten spazirt und dich anfordert, zu
 ihm zu kommen, so folge ihm nicht. Sobald hierauf der König
 den Jüngling zu Gesicht bekommen hatte, konnte er es nicht mehr
 aushalten, ohne ihn bei sich zu haben. Der Jüngling aber be-
 richtete dem Mädchen, dass der König ihn gesehen und zu sich
 gerufen hätte; er hätte aber der Einladung keine Folge geleistet.
 Darauf wies sie ihn an: „Wenn der König morgen zu dir hinaus-
 kommt, so gehe zu ihm und trinke bei ihm ein Schälchen Kaffee;
 aber dann brich ohne weiteres Verweilen auf“. Unterdessen aber
 kam der König in Nachdenken versunken nach Hause. Dort er-
 zählte er, dass er einen Jüngling draussen getroffen hätte, dessen
 Locken je eine von Silber, und die andere von Gold seien. Da
 sprachen die Weiber untereinander die Befürchtung aus, es könnte
 dies etwa der Knabe sein, den sie hinten in's Meer werfen lassen;
 daher schickten sie ein altes Mütterchen in das Haus wo die
 Fremden abgestiegen waren; aber das Mädchen schlug (liess tödten?)
 das Mütterchen und liess sie nicht in das Haus hinein. Am
 folgenden Tage besuchte der König am frühen Morgen, sobald er
 aufgestanden war, den Baumgarten. Das Mädchen aber wies den
 Jüngling an: „Heute wird dich der König einladen lassen, in seine
 Wohnung zu kommen; dann gehe mit ihm; aber stecke diese junge
 Katze in deine Busentasche. Auch nimm diesen Blumenstraus
 mit. Wenn du zum Thore des Schlosses hineingehst, so sitzt dort
 eine Frau mit einer Kunnelschaut bekleidet; dieser wirf den Blumen-
 straus zu, bevor du zum König hineingehst. Wenn man dir
 hierauf Speisen vorsetzt, so iss nichts davon, sondern gieb zuerst
 der Katze davon zu fressen; wenn die Katze davon frisst und am
 Leben bleibt, so iss auch du davon; wenn sie aber stirbt, so koste
 nichts von der Speise. Wenn du dann nach Hause zurückkehren

- jegür(r)-lok faras waqullu ana mali lāxim elfaras, inkān *trid wa-
 tēhūb(b)ni aṭṭini hāi (*)lmara lahija ṣībāh, waḳām alwālād rāh
 ila-sand-essultān waḳōed wabaka jikcinuu, ḡabu kahwe uwal.
 širehū ubadu ḡabu ḡada, telai šarh ḡasānōr min-ḡabbu ubaṭṭu
 6 fissanje haṭṭ ilakel kuddān ḡasānōr akalit amātel, ḡallu ṣferim
 ja sultān hōš sūze ṣazzeitni, wassultān iuhāḡal min-elwālād kotir
 walwālād iuhāḡūn kām jerōh, waḳām essultān ḡār(r) ilwālād faras.
 walwālād ḡal ana-mā āḡud elfaras, inkān *trid tēhūb(b)ni aṭṭini
 hāi mart lah-ḡild eḡḡamal, ḡallu halmara mā aṭṭa kabāhita
 10 ktiro, ḡallu ala-kēfak ḡeir-elmāra mā erid, warāh elwālād waṣil
 lann(s) eṭṭarīk wabatai ḡalfu-essultān waḳallu taṣān (*)wāddi-lmara.
 warīḡa ilwālād ḡā wādda-lmara nrāh, aṭṭwalma elbint arāt elmāra
 ḡāmel nizelet min-elḡāser kuddāna waḡābāt ḡas(s)āhita walubhesita
 ehwas essaltāna wabakat ḡāime kuddāmtha waḡulatā cāi waṣ-
 13 lāla ḡalḡūn, waḡalet ilwālād ruḡ ḡāde ših essultān lahannā, wa-
 rāh elwālād waṣāh essultān waḳallu ruḡ tāḡi, waṣāret ṭāni jom

willst, wird dir der König eine Stute vorführen lassen: dann sage ihm, du brauchtest die Stute nicht, sondern wenn er dir einen Gefallen thun wolle, so solle er dir die Frau, die am Schlossthore sitzt, zum Geschenk machen*. Nachdem der Jüngling dies vernommen hatte, ging er zum König, und setzte sich bei ihm nieder, um zu plaudern. Zuerst brachte man ihm Kaffee und Thee zu trinken; hernach trug man ein Frühstück auf. Da zog der Jüngling die Katze aus seiner Brusttasche, stellte sie auf die Tafel und legte ihr etwas von den Speisen vor; sobald die Katze davon gefressen hatte, starb sie. „Bravo König!“ rief der Jüngling, „da hast du mir eine schöne Bewirthung vorgesetzt.“ Der König aber gerieth in grosse Scham vor dem Jüngling, und als nun dieser sich missmuthig zurückziehen wollte, liess ihm der König eine Stute vorführen. Hierauf aber sagte der Jüngling: „Die Stute mag ich nicht; sondern wann du mir einen Gefallen erweisen willst, so mache mir das Weib, das mit einer Kamelhaut unwickelt ist, zum Geschenk.“ „Nein“, erwiderte der König; „dieses Weib kann ich dir nicht schenken; denn sie hat ein arges Verbrechen begangen.“ „Ganz nach deinem Belieben“, sagte der Jüngling; „aber etwas anderes als dieses Weib mag ich nicht.“ Mit diesen Worten ging er weg; als er jedoch kaum die Hälfte des Weges zurückgelegt hatte, liess ihm der König zurückrufen und sagte zu ihm: „Komm, nimm das Weib mit!“ Da nahm der junge Mann das Weib und ging weg. Sobald das Mädchen das Weib erblickte, stieg sie die Treppe hinunter und ging ihr von dem Hause aus entgegen; dann nahm sie sie in Empfang, bereitete ihr ein Bad und zog ihr königliche Gewänder an. Dann bediente sie sie, kochte ihr Thee und füllte ihr die Pfeife. Hierauf wies sie den jungen Mann an, er solle gehen und den König auf den folgenden Tag zu sich bitten.

gā essultān waḡāb mān elkaḡi walmuḡḡi waḡādet elbint waḡālet
lassultān jā sultān olmāra lēš kil-haḡḡeita fi-ḡild eḡḡāmāl. ḡāl ḡādī
kabāḡēta-ḡbire. ḡālet ḡādet ḡīb eḡḡidde uḡīb ḡawāta. ḡāet ḡāb
eḡḡidde wulḡawāt māḡḡabū-ḡḡār. ḡuddām elkaḡi walmuḡḡi. waḡ-
bint ḡālet lēḡḡidde ḡḡeini ḡlāmēr fai-mārt ḡild eḡḡāmāl. ḡālet
sua mō-ḡrif ḡawāta jareḡūn waḡālu lūḡawāt ḡḡān olāmēr. wa-
ḡālu nūḡn mā-nūrif. warig-ḡāt elbint ḡālet ilī-ssultān wulḡāzi
walmuḡḡi ḡātilin ḡālwalād iben essultānwa nḡālḡein essūd ḡawāta
ḡaḡḡūn taḡta wāḡḡidde kil-astānīs mīt ḡāzi. ker-rāḡet ḡammūtīn
ḡān beit. wabāet essultān ḡawāḡ labeit eḡḡidde wāḡālatā-lmīt
ḡāzi waḡāb elḡāḡe uḡā waḡām essultān ḡātal lēḡḡidde waḡātal
marteinn waḡāḡ māratū ḡim(m) ḡild eḡḡāmāl wakāḡ nīḡāḡ elbint
ḡālānno wateḡawwēḡ wawuḡḡū ḡamurādīn.

VIII.

kān-ḡūn ḡḡrin zolame uḡwe wakān-leḡin ḡḡrin eḡmār wāḡil(l)
jōm ḡākan ḡḡlāsūn jedawwērūn ḡeḡōl walmār ḡḡūn elwāḡid mō

Dies that er und der König sagte zu. Am folgenden Tag kam
der König in Begleitung des Richters und des Grossrichters. Da
setzte sich auch das Mädchen zu ihnen und begann den König zu
fragen: „Warum hast du dieses Weib in eine Kamelshaut stecken
lassen?“ „Sie hat ein arges Verbrechen begangen“, antwortete Jener.
Da hat das Mädchen, er möge die Hebamme nebst den Schwestern
des Weibes vor sich berufen. Dies geschah, und nun machte man
ihnen den Process im Beisein des Richters und des Grossrichters.
Zuerst forderte das Mädchen die Hebamme auf, ihr über die
Geschichte des Weibes zu berichten. Die Hebamme aber erklärte,
sie wisse nichts, die Schwestern wüssten darum. Da forderte man
die beiden Schwestern auf, zu erzählen; aber auch diese wollten
nichts davon wissen. Nun aber wandte sich das Mädchen an den
König, den Richter und den Grossrichter und erklärte: „Dieser
junge Mann ist der Sohn des Königs, und die schwarzen Hunde
haben jener Frau ihre Schwestern untergeschoben; der Hebamme
haben sie hundert (sic) Thaler gegeben. Die Hebamme aber hat
das Geld in dem und dem Zimmer versteckt“. Hierauf schickte
der König einen Polizeidiener in das Haus der Hebamme; der fand
die hundert Thaler und brachte sie dem König. Da liess der
König die Hebamme nebst seinem beiden Frauen hinarichten, nahm
die Frau, die in der Kamelshaut gesteckt hatte, wieder zu sich
und liess das Mädchen seinem Sohne antrauen. Darauf hielten sie
Hochzeit und erreichten das Ziel ihrer Wünsche,

Es waren einmal zwanzig Brüder, die besaßen zwanzig Esel.
Täglich zogen sie aus und streiften in der Steppe herum; aber
der Esel des einen von den Brüdern wollte nicht mit denen der

-jimki mas-ehimär, käl ja uhwet: äs 'sauwi lahmäri jinki ma-
 -hemürkün. kälü ukta: büftu olfokünje. rähu ((t)äni jöm mä-mäsi
 ehimär, käl äs asauwi-lu jimki. käl-ükta: zäsošu jimki ma-eh-
 mima. waqata: azsošu wamä-mäsi. käl ja uhwet: äs 'sauwi-lu ta
 5 jimki. kälü waddü'n legör-bäläd bäm. küm ahad ehimär uräh
 lehäläh wa'haflu öda wa'hattu filöda wabaka jikajjad mä'o. ga
 leju künser. kallu äs etbiä. kallu ändi kissär elasäkir (Ann. 16)
 abim. wa'kalu jaldöu ahadu minna 'banje uharosta lra warah
 häda kissär elasäkir. wahaflu minna 'banje uharosta lra warah
 10 hattu filkaser wabaka jitasimu zebib utrk uganz. wasimö: kanser
 min ger bäläd f'ru kissär elasäkir and-kanser haläh bänt-lu habar
 huzpir inglak ana wäutek nitkätel. bänt-lu habar küm tämön änte
 niaskerek. wa'gub elasäkir wa'ga wahafti hant ilbäläd wa'kam el-
 kanser füllät alh-emär walehmär kesser elasäkir wa'kasker häräh.
 15 wariga: lehmär fitarlik ara wehid rekib faras wawarr'-zzaldme min
 elfaras wamak elfaras wasähib elfaras häräh. wahad lauzil lehmär
 min elfaras kämm elarz wa'alla räsu lafök. wa'ga räsi-lfaras kälulu

andern laufen. Da fragte er seine Brüder um Rath, was er wohl seinem Esel thun solle, um diesem Umstande abzuhelfen. Sie riethen, dem Esel die Oberlippe abzuschneiden. Aber am darauf folgenden Tage wollte der Esel wiederum nicht laufen. Als er sie nun wieder um Rath fragte, was er mit dem Esel beginnen sollte, riethen sie ihm, den Schwanz desselben abzuschneiden. Aber der Esel wollte nicht laufen. Zum dritten mal riethen sie ihm, ihn in eine andere Ortschaft zu bringen und dort zu verkaufen. Da führte er den Esel nach Aleppo, mietete dort einen Stall, stellte den Esel in denselben und gab Acht auf ihn. Einst kam ein Consul zu dem Manne und fragte ihn: „Was hast du zu verkaufen?“ Ich besitze einen Heerebesieger“, antwortete der Mann. Jener sagte: „So hole ihn heraus; ich will ihn dir abkaufen“. Da zog er den Esel heraus, sagte, dies sei der Heerebesieger, und der Consul kaufte ihn ihm um hundertfünfzig Goldstücke ab. Dann brachte er den Esel in sein Haus und befahl ihm mit Rosinen nobel Mandel- und Nusskernen zu füttern. Da hörte ein Consul aus einer anderen Stadt davon, dass der Consul von Aleppo einen Heerebesieger besitze; er sandte ihm daher Botschaft, er solle sich rüsten; sie wollten mit einander Krieg führen. Der Consul von Aleppo aber forderte jenen auf, er möge nur mit seinem Soldaten heranziehen. Als nun jener kam und mit seinem Heere Aleppo belagerte, liess der Consul den Esel los: dieser besiegte die Soldaten, so dass sie die Flucht ergriffen. Auf der Rückkehr traf der Esel einen Soldaten, der auf einer Stute ritt; da warf er den Mann von der Stute herab und besprang die Stute; der Besitzer derselben aber machte sich aus dem Staube. Der Esel aber hockt hierauf den Boden und hob dann seinen Kopf

ani farnesk, käl lehmär katälni wahäda minni. kälü eš sauwa
 silfaras lehmär. käl aräta naq(t) silfaras barba: egrün wanizäl
 min-elfaräs gärlü häma egrün wahäläl bilärz ussäma in-kän hä
 -asker blannakle gä laun taktil elasker wamä ahalli minnu wahid.
 4 wassultän simä filahmür batat habar ila-lkanşer arid lehmär tebi-
 niva. kälü ana mö-biü. wa'eizän basitlu habar ki-läim halehmär
 tebbäniva. wahatälu habar elkanşer ebiätli mit tašläh uhamşin gä-
 züle uhamşin täziye waħammil lakül(l) wahid bakibet dahab bak-
 bet dahab. waħam essultän ahällu mit tašläh uhamşin täziye uham-
 10 şin gäzule waħammil ala-kül(l) wahäde bakibet dahab bakibet
 dahab wahatälu ila-lkanşer wahatälu el(l)ehmür. wassultän gä
 talä'u säfir wamä-lüm(m) asker. käl ändi kissär elasäkir. wägüt
 elasäkir huwäli stambül waba'atu habar lassultän eljom kauğu.
 wafula* kissär elasäkir wafulält kissär elasäkir wälsäkir täla*
 15 dīb wäl(l)ehmür hürüb. gä dahab ila stambül wäl lassultän
 hammilni himel lahme ana eksir elasker. waħammäl himel lahme
 lälehmür wänizil läbän elasker wawür ilahime liddīb wäkeser

wieder in die Höhe. Der Besitzer der Stute ging seines Weges;
 da fragten ihn seine Gefährten, wo er denn seine Stute gelassen
 habe. Er antwortete: „Der Esel schlug nach mir und nahm sie
 mir ab“. „Aber was hat denn der Esel mit der Stute angefangen?“
 fragten jene. Der Mann erwiderte: „Ich sah ihn mit vier Beinen
 auf dieselbe hinaufspringen; als er wieder abstieg, hatte er fünf
 Beine bekommen; dann schwor er bei der Erde und dem Himmel,
 dass, wenn die Feinde noch einmal dorthin zögen, er sie alle um-
 bringen und keinen einzigen von ihnen am Leben lassen werde“.

Hierauf erhielt der Kaiser Kunde von dem Esel und liess
 sogleich den Consul auffordern, ihn ihm zu verkaufen. Der Consul
 aber weigerte sich, ihn abzutreten. Da schickte jener nochmals
 einen Abgesandten mit der Botschaft, es sei unumgänglich not-
 wendig, dass er ihm jenen Esel verkaufe. Hierauf verlangte der
 Consul, der Kaiser solle ihm hundert Füchse und fünfzig Gazellen
 nebst fünfzig Windspielen schicken, und einem jeden einzelnen von
 diesen Thieren(?) einen Raizen voll Gold aufladen. Der Kaiser
 brachte das Verlangte zusammen und sandte es dem Consul; dieser
 überschickte ihm dafür den Esel. Hierauf wurde der Kaiser in
 einen Krieg verwickelt: er sammelte jedoch kein Heer, sondern
 zählte auf den Heerebesieger in seinem Besitze. Als nun das
 feindliche Heer sich um Stambul gelagert hatte, sandten sie dem
 Kaiser Botschaft, heute müsse eine Schlacht geschlagen werden.
 Da befahl der Kaiser den Esel hervorzuholen und liess ihn gegen
 die Feinde los. Jene aber holten den Wolf, und der Esel nahm
 vor diesem Reissens. Wieder nach Stambul zurückgekehrt, bat er
 den Kaiser, ihm eine Last frisches Fleisch aufzuladen, denn so
 würde er die Feinde besiegen können. Mit einer Last Fleisch
 beladen, eilte der Esel nun wieder auf den Kampfplatz; das Fleisch

- elasker waḳatāl eddib waḡraḡa* ila stambul. wassulṭān koṭṭr sauwa
 ḡaḡ(z) min elehmār. waḡār aṣṣār ṭala-ḡalīb waḡām elḡaṣṣer keṭeb
 ila-ssulṭān iḡṭn tēḡat-linā kessār elasākir. ḡallū mā abāin(Ann.17)
 waḡāmin elḡazālāt rakkābu-leklāb ḡi ḡahrān waṭṭawāzi rekkebu
 5 -ṭṭalīb waḡrāḡo ila stambul wa'ara-ddib ṣṭṭarīḡ ḡāl-lil-lein elerō-
 ḡūn. ḡalūlu-erōḡ waḡib kessār elasākir labulāb. waḡallū eddib
 terāḡūn edḡibūn ḡāda kessār elasākir laḡatāl aḡū'i. ḡalūlu erōḡ
 waḡibū-niḡ. waḡrāḡu ila stambul waḡaṭṭu tōnd esulṭān elmit tadeḡ
 wulḡanāsin tārḡe oḡāḡu leḡmār elḡazālāt wulḡalḡ waḡān ṣṭṭarīḡ:
 10 waḡala: eddib ḡaddāmin waṭṭekātalu mā-bāzin. waḡāl lāleḡmār ānta
 ḡatāl aḡū'i, elḡōm ana elḡṭlōk mbadāl aḡū'i waḡallū elṭawāzi ala
 -ddib waḡḡḡib ḡārāb. waḡān ila ḡalīb waḡḡḡalḡ ila ḡalīb waḡār
 ṭarāḡ ḡi ḡalīb elṭṭr. waḡpaḡa ḡuṭ ḡabar ila-lḡaṣṣer waḡallū ḡāda
 ḡuḡḡaḡe. waḡā-ddib leṭand elasker waḡallū ana aḡṭil eleḡmār.
 15 waḡār tāni jōm waḡala* elasker unā ḡalīb ṭala'u eleḡmār waṭ-
 ḡātalu mā-bāzin waṭasker mā-ṭāḡ ṭala-leḡmār. waḡāmin ṭala'u
 -ddib waḡḡḡib katal elḡmār waṭasker ḡabaṭ ḡalīb waḡrāḡ ḡabar

warf er dem Wolfe vor, besiegte die Feinde und kehrte, nachdem er auch den Wolf getödtet hatte, nach Stambul zurück. Der Kaiser aber bekam grosses Gefallen an dem Esel.

Hierauf wurde Aleppo in einen Krieg verwickelt: da liess der Consul durch einen Boten dem Kaiser ersuchen, er möchte ihm doch den Heerebesieger zuschicken; dieser aber wolgte sich dessen. Da nahmen die Gazellen die Hunde auf den Rücken, und die Windspiele die Füchse und machten sich auf den Weg nach Stambul. Unterwegs aber trafen sie den Wolf. „Wohin geht ihr?“ fragte dieser. „Wir wollen den Heerebesieger nach Aleppo holen“, antworteten jene. Da fragte der Wolf: „Wollt ihr den Heerebesieger holen, der meinen Bruder umgebracht hat?“ Jene bejahten es und zogen weiter nach Stambul. Beim Kaiser angelangt, übergaben sie diesem die hundert Füchse und die fünfzig Windspiele; dafür erhielten sie den Esel und machten sich auf die Rückreise. Da trat aber den Gazellen und dem Hunde(?) der Wolf in den Weg und begann mit ihnen zu streiten, indem er dem Esel zurief: „Du hast meinen Bruder umgebracht; dafür will ich dich heute tödten“. Aber jener liess die Hunde gegen den Wolf los, so dass er die Flucht ergreifen musste. Als sie nun in Aleppo einzogen, entstand daselbst grosser Jubel. Nun schickte der Statthalter an den Consul Botschaft, morgen solle eine Schlacht geliefert werden. Unterdessen aber lief der Wolf zu dem Heere der Feinde und machte sich anheischig, den Esel anzubringen. Die Gegner jedoch schickten bei dem Kampfe den Esel vor, und die Soldaten konnten nichts gegen ihn ausrichten. Da schickten die Feinde den Wolf vor; dieser tödtete den Esel, und die Feinde besetzten Aleppo. Darauf erhielt der Kaiser die Nachricht, der Heerebesieger sei getödtet

lessultān kessār elbasakir inkatal wahalāb zabāḥū'a lazim ʿagīb
 ʿasker utegī lahalāb. waḳām ettaleb kāl lessultān ana ʿabū halāb
 waḳallu sū-lōn tūḡbū'a. waḳallu ḡhālī mit sigara waḡōbūn mit
 sigara waḡōd fī-ḡōd kūt-taleb sigara sigara waḡikib essultān
 3 waḡā mā'n ila ḡalīb. ḡamman elasker ara min berid ḡāji ʿasakir
 unās bizān waḡasker ḡarīb waḡahāl essultān waḡamālīb lahalāb.
 waḡā ḡahar ila-essultān min ʿstambūl waḡār sūfār ʿala-stambūl wa-
 ḡām essultān aḡud ettalīb waḡarīb ila stambūl waḡahāl ara sūfār
 10 ʿala-stambūl waḡāl lettalīb erid tikserin halasker. waḡiḡa-ttaleb
 kallu inkān ʿozuwiḡni aksir elasker. kallu ʿozuwiḡek. kallu min
 tāḡūḡ-lī. kallu kāl minn-berid aḡud-lek. kallu erid bint eddibbe.
 kallu ein ʿeḡer eddibbe. kallu beita fī-ḡābel kāf fī-nūḡ elḡaher.
 kallu naḡum alant ʿagīb-leḡe. waḡamāl sibbēḡin ila-ḡaher waḡallin
 erid terōḡūn ila ḡābel kāf fī'n dibbe ʿagībūn binta ila-ttaleb ni-
 15 ḡam bekān alāḡ ubekān ʿemasūl. waḡar-ʿetḡāni jōm talā ʿettal-
 leb lāḡkaḡa waḡkessir elasker waḡiḡaḡ ḡā ila stambūl waḡāl-tas-

worden, und die Feinde hätten Aleppo besetzt; er müsse daher
 nothwendig mit einem Heere gegen Aleppo heranziehen. Da bot
 der Fuchs dem Kaiser an, er wolle Aleppo in seine Gewalt bringen.
 Auf die Frage, wie er dies anrichten wollte, hat er, man möge
 ihm hundert Sträucher bringen. Die hundert Sträucher liess ihm
 der Kaiser herbeischaffen; der Fuchs nahm die Sträucher in
 Empfang und band jedem Fuchse einen Strauch an den Schwanz.
 Hierauf stieg der Kaiser zu Pferde und zog mit den Füchsen
 gegen Aleppo. Als die Feinde nun von weitem das Heer nebst
 den vielen Leuten(?) herandrücken sahen, bekamen sie Angst und
 ergriffen die Flucht: so konnte der Kaiser nebst den Füchsen in
 Aleppo einziehen.

Hierauf wurde von Stambul an den Kaiser Botschaft geschickt,
 Stambul sei mit Krieg bedroht; er zog daher mit den Füchsen
 wieder nach Stambul. Da nun in der That Stambul bedroht war,
 forderte er die Füchse auf, auch diese Feinde zu besiegen. Da
 erwiderte ihm der Anführer der Füchse: „Wenn du mir ein Weib
 verschaffst, so will ich die Feinde besiegen“. Der Kaiser versprach
 dies. Da fragte der Fuchs: „Was für eine Frau willst du mir
 denn verschaffen?“ „Welche du willst, werde ich dir geben“, er-
 widerte jener. Da sagte der Fuchs: „Ich möchte gern die Tochter
 der Bärin haben“. Der Kaiser fragte: „Wo wohnt denn die Bärin?“
 Der Fuchs antwortete: „Sie wohnt auf dem Gebirge Kaf mitten
 im Meere“. Der Kaiser erklärte sich bereit, ihm die verlangte
 Braut herbeiholen zu lassen; sofort schickte er Leute, welche
 schwimmen konnten, an das Meer und befahl ihnen, sich nach dem
 Gebirge Kaf zu verfügen, und bei der Bärin, die dort wohne, um
 ihre Tochter anzubringen nach der Satzung Gottes und des Propheten
 und das Mädchen heranzuführen. Am darauffolgenden Tage zog der
 Fuchs zur Schlacht aus, besiegte die Feinde und kehrte nach Stambul

sultān anī māratī. ḡallu tīgī wagūw ossebbehīm waḡulu lessultān
 eddibbe mā-taḡī bintī. waḡḡasleb ḡāl illa erid bint eddibbe waḡnā
 ḡḡibbi eddibbe erid bint elḡaḡī. baḡel essultān ḡalf elḡaḡī waḡāl
 lalḡaḡī aḡīma bintek illa taḡleb aḡḡādi. ḡallu āḡ-lōn aḡī bintī illa
 12 taḡleb. ḡallu mā iḡalif aḡt ḡaḡī waḡū aḡḡādi. waḡām elḡaḡī aḡḡa
 bintū illa taḡleb waḡḡaḡwāḡ wawḡūl lāmūḡādu.

IX.

kān-tī'u malla ḡalaḡ lāmen(n)āre juwāḡḡeḡ ḡaḡ(t) ideijū āla
 wuḡḡū ḡāl allāhu aḡḡār waḡāf teir-anniser. ḡaḡ(t) āla-lmen(n)āra
 waḡḡḡū zḡāḡḡr ḡaḡab waḡnālla misik exzḡḡḡr waḡḡeir lūr(r) waddā
 19 l-malla urāḡ. ḡaḡḡū ḡi-beitū waḡallū ḡādi art-wān bint nḡcin māḡn
 nḡḡḡil unḡin lākin māḡ māret elegbire lā-tigri. illa ḡawit māḡ
 māret elegbire awaddik illa-lmān(n)āre. wabāḡa el-mālla ḡi-beit
 etḡeir mukḡār sene wabāḡd essene misik mart-elegbire unāḡa. waḡ-
 ḡḡ-tḡeir waḡallū ḡā-malla āḡ saurweit. ḡallu mā-saurweitu ḡl. ḡallu

zurück. Hierauf fragte er den Kaiser: „Wo bleibt denn meine Frau?“ „Sie wird schon kommen“, erwiderte dieser. Nun kamen in der That die ausgesendeten Schwimmer zurück, aber mit der Nachricht, die Bärin willige nicht ein, ihre Tochter herzugeben. Da sagte der Fuchs: „Ich möchte freilich die Tochter der Bärin haben; wenn ihr mir diese nicht zuführen könnt, so verlange ich die Tochter des Richters“. Da sandte der Kaiser nach dem Richter und befahl ihm, seine Tochter dem Meister Fuchs zur Frau zu geben. Dieser aber rief: „Wie werde ich meine Tochter dem Fuchse zur Frau geben?“ Hierauf erwiderte der Kaiser: „Was thut das? du bist Richter und er ist ja doch Beamter“. Da gab der Richter dem Fuchs seine Tochter zur Frau: er hielt mit ihr Hochzeit und erreichte auf diese Weise das Ziel seiner Wünsche.

Es war einmal ein Priester, der stieg auf das Minaret, um zum Gebete zu rufen. Er legte seine Hände auf sein Gesicht und rief: „Gott ist gross“. Da erblickte er den Adler, wie er sich eben auf das Minaret herunter floss; an seinem Fuss trug er eine goldene Kette. Nach dieser griff der Geistliche: der Vogel aber begann zu fliegen und trug den Geistlichen auf und davon, bis zu seinem Neste. Dort setzte er ihn ab und sagte zu ihm: „Hier sind vierzig Mädchen; mit diesen darfst du plaudern und dich belustigen; aber mit der Oberfrau darfst du nichts zu schaffen(?) haben; sonst bringe ich dich wieder auf dein Minaret“. So verweilte nun der Geistliche ungefähr ein Jahr in der Bohausung des Vogels; nach Verfluss dieser Zeit aber machte er sich an die Oberfrau und that ihr Gewalt an. Als nun der Vogel zurückkehrte, rief er: „Priester! was hast du gemacht?“ „Ich habe nichts gethan“, erwiderte dieser. Da befahl ihm der Vogel: „Komm, setze dich

kum tasān ləqahri əwaddik səll-İmennāra wəqallu mās-əgi. wəqām
 bozər oṭteir waddāhu salū-İmen(n)āra wəqām İlmālla uwalidān
 İzzuhər wənizil İla-ğğəmis wə'İtemmən nās əlmuxəlmən wəqallu
 jā-məlla əin-kint əhkina fi-əurek. wəqāl-lehin əlməlkəfike gō wad-
 5 dānni İla-səmə. warigəcu Əlİstām təbərəku minnə. wəqallin əna
 ma bəkeitu əsəkkin si-Əbūlād. qallin arūb İla-Əcöl əsōk fəddān
 wənizil İla-Əcöl wəqāffa-lehu fədebein wəbəkā isōk fəddān wəjəntər
 oṭteir jəgi wəjerūb nənə. wəbəd kəhər gə-ṭteir wəqallu əik ət-
 sənwī jā mēlla hann. qallu misiktu min-əleffendawije etnein wasōk
 10 ələjjin fəddān wə'antərek tewaddini İla beitek. wəqallu əna mā
 bəkeitu əwaddik İla beiti. rigə-əttəzəlāb qallu jā tēir emiser əgi
 əna nəkək İla beitek wəhdimek hūhəlāl. wəqallu əhāf minnek wad-
 deitu əlməlla kidiḅ ələi wənta əffādi əhāf minnek. qallu waddini
 İla təhāf. wə'əjā mən təhd kuddām əllāh mā jəhūnu wəqām wad-
 15 dəku əṭteir wəhəṭṭu fi-Əlbeit qallu mən-əlbənāt. küllūn İgri wəmm
 -mərt-əleghirə İla tegri. qallu İlə rəsi, wəṭteir qām rəḅ İlə-bəğdād.

auf meinen Rücken; ich will dich zu deinem Minaret tragen*. „Ich
 mag aber nicht dorthin“, sagte der Geistliche. Da hob ihn der
 Vogel mit Gewalt in die Höhe und trug ihn zu seinem Minaret.
 Dort angekommen, rief der Geistliche in gewohnter Weise zum
 Mittagsgebet; dann stieg er in die Moschee hinunter. Da liefen
 die Männer seiner Gemeinde herbei und fragte ihn: „Wo bist du
 denn gewesen? Erzähle uns, was dir passiert ist“. Er aber be-
 hauptete, die Engel seien gekommen und hätten ihn in den Himmel
 getragen. Da wurden die Leute still und priesen Gott wegen des
 Geistlichen. Er jedoch erklärte: „Ich mag nicht mehr in eurer
 Ortschaft bleiben; ich will in die Steppe ziehen und Bauer werden“.
 Nun zog er in die Steppe; dort verschaffte er sich zwei Füchse
 und pflügte mit ihnen, indem er stets darauf wartete, dass der
 Vogel kommen und ihn wieder mitnehmen würde. In der That
 kam nach Verfluss von zwei Monaten der Vogel und fragte ihn,
 was er hier treibe. Der Geistliche antwortete: „Ich habe mir zwei
 feine Herren gefangen und pflüge nun mit ihnen, indem ich warte,
 bis du mich wieder nach deiner Wohnung bringen würdest“. „Dies
 werde ich nicht mehr thun“, erwiderte jener. Da bob der Fuchs
 an und erbot sich, er wolle mit dem Adler gehen und ihm ehrlich
 dienen. Der Vogel aber sagte: „Ich habe Angst vor dir; ich
 habe den Priester mitgenommen, und er hat mich hintergangen;
 du bist aus der Beaufenclasse; ich habe Angst vor dir“. Der
 Fuchs jedoch bat, er möge ihn nur ohne Furcht mitnehmen, und
 verpflichtete sich durch ein Gelöbniß bei Gott, dass er ihn nicht
 betrügen wolle. Da nahm ihn der Vogel mit und brachte ihn in
 seine Wohnung. Dort gab er auch ihm die Erlaubniß, mit all
 den Mädchen sich abzugeben, versagte ihm aber die Oberfrau.
 Damit war der Fuchs zufrieden. Hierauf zog der Vogel weg gegen

wabaka ʿattaslob fi-ʿlbeit jehkim talānniswān umin-bād-larāb ʿetteir
 bšaher zamān ʿattaslob māt. wabakān enniswān bāla riḡāl waʿalān
 ʾila ḡebel warnā dīb waḡalulu taʿān jā-dūb ʾkṣad ʾindina lymān
 jiḡt riḡāl-na. waḡa kōsed ʾindin wakū(l)-jēm bakā jūkil hint min
 8 -elbānāt umbād-ššrin jēm ḡa-ʿteir wamin-bēd ara-dīb filḡayr
 waḡāl hādā māhu aššādi lahalleitu šibeit. waššāl šādīb waḡallu
 ānt min-ānt. kallu āna šāḡib elḡašer. waḡallu halḡašer māli. wa-
 riḡa' ʿeddib kallu hanḡe māli anāhu. wariḡa ʿetteir kallu šēd
 ḡūḡḡet ḡašrek. waḡallu hādā min-abūi areitahu (*Ann.* 18) wariḡa
 10 ʿetteir sa'al Anniswān waḡallin anī aššādi lahalleitu šandkin. kān
 māt min-bād larūḡta-bēšrin jēm. kallin hādā min-ein-ḡa. kān
 areināhu fi-ʿttarik riḡib waḡūlūlu taʿān ūḡad āna lāman jiḡt
 riḡelnā waḡa kōsed eljēm šāru ššrin jēm wa'akel minn-na ššrin
 bint min-elbānāt. waḡāban ʿetteir wathir(ī) ulā-dīb waḡatālu
 12 waḡasid fi-ʿlḡašer wabāka mūḡdar šahrein wabarda ḡām kāl lamart
 liḡebire āna arūḡ adawwir sala zālema waḡiḡu abūḡḡu šandkin. kā-
 lūlu rōḡ warāḡ ʿetteir warāḡ ʾila šambūl wa'ara-ḡaḡi barrāt šbā-
 lād wa'alḡad elḡaḡi waḡārrābu hārāb waḡāzzālu ḡaḡḡu fi-ʿccol wal-

Bagdad hin; der Fuchs aber wohnte in dessen Hause und führte die Aufsicht über die Weiber, starb jedoch einen Monat nachdem der Vogel weggezogen war. Da nun die Weiber ohne Mann waren, gingen sie hinaus in's Gebirge; dort trafen sie einen Wolf, und forderten diesen auf, bei ihnen Wohnung zu nehmen, bis ihr Mann wiederkomme. Der Wolf war es zufrieden und nahm bei ihnen Wohnung. Darauf frass er jedoch jeden Tag eines von den Mädchen, bis nach Verfluss von zwanzig Tagen der Vogel zurückkehrte. Schon von weitem erblickte er den Wolf in seiner Wohnung und dachte: das ist nicht der feine Herr, den ich in meinem Hause gelassen habe. Darauf fragte er den Wolf: „Wer bist du?“ Dieser antwortete: „Ich bin der Besitzer dieses Hauses.“ „Nein“, sagte jener, „dieses Haus gehört mir.“ Wiederum sagte der Wolf: „Diese Mädchen da gehören mir.“ Hierauf aber erwiderte der Vogel: „Zeige mir das Dokument für dein Eigenthumsrecht.“ Jener antwortete: „Dieses Alles habe ich von meinem Vater geerbt.“ Hierauf fragte der Vogel die Weiber, wo der feine Herr sei, den er bei ihnen gelassen habe. Diese erzählten ihm alles, was geschehen war. Da wurde der Vogel ingrimmig, stürzte sich auf den Wolf und brachte ihn um.

Darauf blieb er ungefähr zwei Monate zu Hause; dann benachrichtigte er seine oberste Frau, er wolle nun wieder weggehen und ihnen eine Person suchen, die er bei ihnen lassen könnte. Sie war damit einverstanden. Nun flog der Vogel nach Stambul und traf dort den Richter ausserhalb der Stadt. Diesen ergriff er, flog davon und setzte ihn in der Steppe nieder. Da fragte der Richter: „Wohin willst du mich bringen?“ „Adler!“ „Fürchte dich

- kāzi kallu jā-tēr emiēr lein tewaddini. kallu lā-tibxat awaddik
ila beiti wabattik lānd-niswāni. kallu sinve beitek. kallu beiti
fi-ḡābal šaddelsāziz. elkāzi kallu keṭir eḡaf minnek. kallu la
teḡaf. kām waddālu ila beitu waḡallu ḡādī anniswān ettisālat
5 mara okolim muṣin umaret ligeḡire lā tedukka. kallu šad rast
warāḡ etteir [wabaka elkāzi fi-šbeit kil(l) laile jensim fi-šibbe-wā-
ḡade wabaka mūkedār laḡrein wāḡā-tteir wa'ara niswānu tamām
walkāzi kallu jā-teir mū tewaddini lā'ahlī. kallu la, aruḡ rōḡet
luḡ wāḡi. kām elkāzi wakat sala-tteir kallu arid tewaddini laahlī,
10 li-ūḡ effāndi eḡaṭu jikand andek. kallu eḡaf mileḡāndawije, kablik
ḡibtu wāḡid effāndi umā-talāz meliḡ. kallu li āḡ mōllā fi-ḡḡāme-
kēzid aḡtā aḡu'. kallu kablik ḡibtu mōllā wamā nefeni. kām
etteir kallu āna tarōḡ lamān āḡi awaddik laahlak. wabakā-lkāzi
jiftēkir fi nāfsu oik jāmāl waḡim kāl lāmāri ligeḡire kalla āna
15 āḡizta warid etlā edauwir fi-eccol. kalitā kām eṭāḡ lāḡbāb
watfarrāḡ. šitāḡ elbāb abakā jiftarrāḡ sala-d(d)alab umāl laṭfu.

nicht*, erwiderte jener, „ich will dich in meine Wohnung bringen zu meinen Weibern“. „Wo ist denn deine Wohnung?“, fragte der Richter. „Auf dem Gebirge 'Abd el-'aziz“, erwiderte jener, und brachte ihn nach Hause. Dort sagte er zu ihm: Mit diesen neunzehn Weibern darfst du scherzen; aber mit der Oberfrau darfst du nichts zu thun haben*. Jener erklärte sich damit einverstanden, und der Vogel flog hierauf wieder weg. So wohnte nun der Richter in dem Hause des Vogels; jede Nacht aber schlief er in den Armen eines der Mädchen. Auf diese Weise brachte er zwei Monate zu; da kam der Vogel wieder und fand seine Weiber vollzählig vor. Der Richter jedoch hat den Vogel, er möge ihn doch wieder zu seiner Familie bringen. „Nein“, antwortete jener; „ich will erst noch einmal wegfliegen und wieder kommen“. Da hat der Richter inständig: „Ich bitte dich, mich wieder zu meiner Familie zu bringen; ich habe einen Bruder, der ist Beamter; den will ich dir schicken, dass er bei dir bleibe“. Der Vogel jedoch erwiderte: „Nein; vor den Beamten fürchte ich mich; schon früher habe ich mir einen solchen geholt; der hat sich aber nicht gut erwiesen“. Da sagte der Richter: „Ich habe noch einen Bruder, der ist Geistlicher an einer Moschee; den will ich dir schicken“. „Nein“, sagte der Vogel; „schon früher habe ich mir einen Geistlichen geholt; der tangte auch nichts für mich. Ich will jetzt abreisen; wenn ich wiederkomme, so will ich dich zu deiner Familie zurück bringen“. Der Richter aber blieb da und vertief in Nachdenken, was er beginnen sollte. Hierauf klagte er der Oberfrau, er sei es müde und möchte hinaus, um in der Stoppel herumzustreifen. Sie aber hieß ihn eine der Thüren öffnen und sich die Merkwürdigkeiten ansehen. Da öffnete er eine der Thüren und besah sich das Gold und die Kostbarkeiten, welche in dem Zimmer waren.

waṣāret lāni jōm kalla laḡiztu aṣātu miṣṭah kalitlu ḥṣah ḥalbeit
 *ṭṭarāḡ waṣāṭah elbeit wa'ara jiḡi miḡdar ulf waḥid killin maḡ-
 talin. kalla āk ikmūn haude. kalet haude āina lajesākkin āina
 sāntein 'embaid esāntein jiktulin wajeḥūṭin ṣḥalbeit waḡam el-
 3 kaxi baka jibki. waḡit marṭ aleḡbire waḡalitlu laleiṣ tibki. kalla
 ebki aḡaṣ aṭṭeir jiḡi aḡḡetel. waḡalitlu terid mā temūt. kalla
 na'am. kalitlu taṣān nām fi-ṣūbbi waṣāḥ-hallik etemūt. waḡam ḥaḡ
 elleile nām fi-ṣūbb marṭ leḡbire wabaḡau jiḡaun enniṣwān el(ḡ)-
 ḡār lalandu mā inām āndin baka inām ānd-eleḡbire ilu-mān ḡā-
 10 ṭṭeir. waḡā-ṭṭeir ṣāḥmāra tibki waḡalla-ṭṭeir leiṣ tibkein. kalitlu
 ābki min ḡāṣ laḡatṭeit āndi. kalla leiṣ. kalitlu mo-ārif. kalla
 laṭṭrōn nākki. kalet o. kalla kum jā-kaxi tawaddik ṣāḥḥlāk. kalitlu
 mā-bakeitu aḡuḡ. kalla kum āḡallek awaddik ṣāḥḥlāk. waḡit
 āimara leḡbire waḡalitlu kum jā-kaxi rūḡ fi-ḡūḡlek. waḡam elḡḡi
 13 rikib ṣāḥṭṭeir waḡāḡu il-āḥlu. wabaḡa eṭṭeir idauwir āala ṣāḥmō

Als er am folgenden Tage wiederum klagte, er möge nicht mehr dableiben, gab sie ihm einen Schlüssel und hieß ihn ein zweites Zimmer öffnen und die Merkwürdigkeiten besehen. Da schloss er ein zweites Zimmer auf und fand darin ungefähr tausend todte Menschen. „Was ist's mit diesen?“ fragte er. Die Frau erwiderte: „Wer zwei Jahre bei uns zubringt, den tödtet man nach diesem Zeitraum und legt ihn in dieses Gemach“. Da begann der Richter zu weinen. „Warum weinst du?“ fragte die Oberfrau. „Ich weine, weil ich mich fürchte, der Vogel möchte kommen und auch mich umbringen“, erwiderte jener. Da fragte sie ihn: „Willst du machen, dass du nicht umkommst?“ „Ja freilich“, antwortete er. Sie sagte: „So komm und schlafe in meinen Armen; dann will ich machen, dass du nicht getödtet wirst“. Jene Nacht legte er sich nun zu der Oberfrau schlafen. Da kamen die andern Weiber ihm fragen, warum er nicht bei ihnen schlafe; er aber pflegte von nun an fortwährend Umgang mit der Oberfrau, bis der Vogel zurückkehrte. Als dieser kam, fand er seine Frau in Thränen und fragte sie: „Worüber weinst du?“ Sie antwortete: „Ueber den Richter, den du bei mir gelassen hast, weine ich“. „Warum denn?“ fragte jener. „Ich weiss nicht“, erwiderte sie. Da fragte der Vogel: „Er wird dir doch nicht etwa Gewalt angethan haben?“ „Ja freilich“, antwortete die Frau. Nun wundte sich der Vogel an den Richter: „Komm! ich will dich zu deiner Familie zurückbringen“. Aber der Richter erwiderte: „Jetzt mag ich nicht mehr von hier weg-gehen“. Da wiederholte der Vogel: „Komm! sage ich dir, ich will dich zu deiner Familie bringen“. Auch die Oberfrau trat nun herzu und forderte den Richter auf, seines Weges zu gehen. Da stieg der Richter auf den Rücken des Vogels und wurde zu seiner Familie zurückgebracht.

Hierauf suchte der Vogel wiederum einen Mann, um ihn mit-

ta-igibū wahūwa kāsid tala gebāl wa'ara dībbe waḡalla jā dībbe
 ā-kā'ede haun. kālet kā'ede sala ulādi. ḡalla mā-tāndki šī-ḡāsmīnī,
 kālet lā. eṭṭeir iḥōker šī-nāṣu kāl ana ḡallele abka šī-egḡēbāl
 wa'ākāl ferāḡ eddibbe wabaka šī-egḡēbāl. waḡaret bilēil waḡam
 5 eṭṭeir rūḡ akal ferāḡ eddibbe waḡā'edet eddibbe meṣṣūbb wa'arat
 eṭṭeir kīl-ḡā akal nīnda. kāmet rāḡet iṣṭākāt and eṭṭaleb tala
 -ṭṭeir anniser waḡālet eṭṭeir ḡā 'ambārḡa lanne wabilleil akal ulādi
 waḡāl eṭṭaleb rūḡi ḡalleš beṭṭā šelm-mōḡa'we āna esauwi šaker
 talā'u warōḡ āḡud ḡakkī minnu. warāḡet eddibbe wadauwarāt
 10 šileḡbāl wa'arat ḡaleb waḡālet ein beṭṭ ṭeir-unniser. kāl beṭṭ ṭeir
 unniser šī-ḡēbel šabdellaziz. warāḡēt eddibbe leand eṭṭaleb wa-
 ḡāllitū beṭṭ eṭṭeir šī-ḡēbel šabdellaziz. waḡām sauwa šaker warāḡ
 šala-ḡēbel šabdellaziz. waḡā eṭṭer (Ann. 19) ḡallū eš šaker gibī
 šalei. ḡallū erid eṭṭer eddibbe. ḡallū anik āmmek wāmm eddibbe.
 15 wuttaleb ingābān 'ketir šalāmmu. kāṭeū ḡataḡ ḡēbel šabdellaziz
 waḡāmmu pūḡ waḡarāḡ-ḡḡēbāl wa'annīwān iḡṭaraku waṭṭeir ḡarrāḡ
 mart liḡēṭre ubārāḡ. rādā eṭṭaleb mēṣaker wa'ara mōlla šarāḡ

zunehmen. Wie er nun einmal sich auf einer Bergspitze nieder-
 gelassen hatte, traf er daselbst eine Bärin und fragte sie, was sie
 hier treibe. Sie erwiderte ihm, sie hüte ihre Jungen. Da fragte
 er sie weiter: „Kannst du mir nicht etwas zu essen geben?“ Jene
 aber verneinte es. Da überlegte der Vogel, er wolle diese Nacht
 auf dem Gebirge zubringen und die Jungen der Bärin fressen.
 Dies führte er in der That aus. Als es nun Morgen wurde, fand
 die Bärin, dass der Vogel ihre Jungen gefressen hatte. Daher
 machte sie sich auf den Weg und ging bei dem König der Füchse
 über den Adler Klage führen. Da liess sie der Fuchs ausziehen,
 um auszukundschaften, wo die Wohnung des Vogels wohl wäre,
 und erklärte sich bereit, ein Heer zu sammeln und gegen ihn zu
 marschiren, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Hierauf streifte
 die Bärin in den Gebirgen umher; dort traf sie einen Fuchs und
 fragte ihn, wo die Wohnung des Adlers sei. Der Fuchs gab ihr
 Kunde, sie liege auf dem Gebirge 'Abd el-'aziz. Da kehrte die
 Bärin zum König der Füchse zurück und berichtete ihm dies.
 Nun bot der Fuchskönig Soldaten auf und marschirte gegen das
 Gebirge 'Abd el-'aziz. Da kam der Vogel und rief ihm zu: „Warum
 bist du mit diesen Soldaten gegen mich ausgezogen?“ Der Fuchs
 antwortete: „Ich verlange von dir Ersatz für die Jungen der Bärin!“
 Der Vogel aber erwiderte: „Möchte ich doch der Bärin Mutter
 und die deine schänden!“ Da wurde der Fuchs sehr missmuthig
 über das, was der Vogel über seine Mutter gesagt hatte. Hierauf
 hieben sie das Holz auf dem Gebirge um, sammelten Reisig und
 zündeten ein grosses Feuer auf dem Berge an. In dem Feuer
 gingen die Weiber des Vogels zu Grunde; er selbst aber rettete
 seine Oberfrau und machte sich davon. Als nun der Fuchskönig
 von dem Feldzug zurückkehrte, traf er unterwegs einen Geistlichen

wakallu jā-mōlla lān-ūnt rājiḥ. kallu aruḥ zala-ḥeir ānniser. kallu
 ḥān-eḥ tāwōḥ. kallu min-zemān kūntu mōlla waddin fi-ma(n)jā-
 rei ligebire wāḡa-ḥeir waddāni ila beiti wabakeitu mukdār sen-
 tein mōdu. warāḡḡai ḡahni ila beiti (*Ann.* 20) wāḡassa: nāstu
 5 kṭēb āndu terōḥ aḡiba. wakallu-ḥeir ḥārūḥ. wakallu arōḥ adan-
 wir salēu. kallu-ḥaḥleb strid tāḡi mōak. kallu tāḡān. rāḡu dan-
 woru zala-ḥeir warāḡu fi-kāser wāḡā lasawāu jithāḡu lājn mā-
 jāku. wakām ettaleḥ naḡab al-kāser min-tāḡt wadāḡu bil-kāser
 wakātalu-ḥeir wulmōlla aḡaḡ elmaru wāḡāḥleb kṭaḡ-anikāḡ wa-
 10 wuḡel lamurādu wānta-zē tuḡil lamurādek.

und fragte ihn, wohin er gehe. „Zum Adler“, antwortete dieser.
 „Zu welchem Zwecke?“ fragte der Fuchs. Da erzählte jener: „Vor
 Zeiten war ich Geistlicher und Gebetsrufer an der Hauptmoschee;
 da kam einmal der Vogel und trug mich in seine Wohnung. Dort
 blieb ich zwei Jahre lang; dann brachte er mich wieder nach
 Hause zurück. Nun aber habe ich bei ihm ein Buch liegen lassen
 und will es nun holen“. Da berichtete der Fuchs: „Der Vogel
 ist weggezogen“. „So will ich ihn aufsuchen“, erwiderte jener.
 „Wenn du willst, so komme ich mit“, sagte der Fuchs. „Komm
 nur!“ antwortete jener. So zogen sie zusammen weiter, um den
 Vogel aufzusuchen; endlich fanden sie ihn in einem Schlosse, aber
 wie sie es auch angingen, um ihn beizukommen, sie vermochten
 nichts gegen ihn. Da machte sich der Fuchs daran, ein unter-
 irdisches Loch zu graben: auf diese Weise drangen sie in das
 Schloss ein und brachten den Vogel um. Der Geistliche aber
 setzte sich in den Besitz der Frau des Vogels; der Fuchs gab sie
 ihm zur Ehe und so erreichte der Geistliche das Ziel seiner Wünsche.
 Möge es dir ebenso gehen!

Anmerkungen.

1) Statt arḡān wäre vielleicht eher raḡlān , oder etwas
 Ähnliches zu lesen.

2) Statt akḡāin lies dem Zusammenhange der Erzählung
 nach arḡa: aḡbūa.

3) Im Folgenden wird die Einleitung zu dieser Geschichte
 durchaus ignoriert.

4) Vielleicht ist die Stelle verdorben; dem Zusammenhange
 der Erzählung nach würde es mir besser gefallen, wenn die Frau
 ihren Mann aufforderte, mit ihr vor Gericht zu gehen, um den
 Fuchs zu belangen; dann müßte man kalli streichen und kām
 waddin — u. s. w. lesen.

5) *šādd* eigenam anticipirt wahrscheinlich bloss das folgende und ist daher zu streichen.

6) Im Manuscript steht falsch *essāb* statt *elḫāzi*.

7) Löwenmilch: vgl. Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tūr 'Abdin Th. II, p. 91 und Sachregister.

8) Die Uebersetzung habe ich nach einer Originalbemerkung in meinem Manuscripte gemacht. Vielleicht ist zu lesen *على تطيق* „du kannst mir wohl gewaltsamerweise u. s. w.“

9) Statt *ahni* ist wohl *ahna* zu lesen.

10) Statt *ehsarije* lies in Uebereinstimmung mit der Stelle p. 27, Z. 18 besser *ehsarije*.

11) „dieses Haus“, d. h. das Haus, welches ich in Märdin bewohnte. Vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. Dial. des T. 'A. Th. I. p. XVII, Ann.

12) Statt *kālet ruh* ist *kāl edruh* zu lesen.

13) Zu dem Zuge, dass einer Frau ein Hund statt ihres Kldes untergeschoben wird, vergleiche Prym und Socin I. I. Th. II, p. 99 und Sachregister unter „Hund“. Eine Reihe anderer übereinstimmender Züge finden sich in No. LXXXIII ebds.

14) *wahattā'a* ist wohl bloss ein Gehörfehler für *wahattāhu*.

15) Der Bericht über das, was sich bei der zweiten Begegnung ereignete, ist in der Erzählung ausgefallen. Auch der Bericht über die dritte Begegnung ist stark zusammengezogen.

16) Auf die Redensart *حمار الحرب لا يقرب* bin ich durch Tuch's Genesiscommentar (II. Aufl. p. 494, Ann.) aufmerksam gemacht worden. Vielleicht hat sich aus dieser Redensart, in welcher „Esel“ eine ehrenvolle Bezeichnung für einen tapferen Mann ist, die vorliegende Geschichte entwickelt.

17) Augenscheinlich fehlt hier der Bericht, dass der Sultan für den Esel wiederum hundert Fächse und fünfzig Jagdhunde fordert; doch ist ausserdem noch einiges verwirrt.

18) Statt *areituhu* möchte ich vorschlagen *وَيَتَد* zu lesen.

19) Im Manuscript steht *wagab etter*, was ich in *wagā etter* verbessert habe.

20) Im Manuscript steht *beitu*, was sicher in *beiti* zu verbessern ist.

Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist.

Von

Ig. Goldziher in Budapest.

1. Ueber schiitische und sunnitische Sectenbenennungen.

Im Fihrist ed. Flügel p. ۲۲۱, 21 wird von Al-Fadl b. Sādan al-Rāzi gesagt: *وَهُوَ خَاصِّي عَمِّي الشَّيْعَةَ تَدْعِيهِ وَقَدْ اسْتَفْصَيْتَ*. Der sel. Flügel macht zu dieser Stelle folgende Anmerkung: *خَاصِّي عَمِّي الشَّيْعَةَ d. i. von aller Welt, von Gross und Klein, von Männern von Fach und von Laien unter den Schiiten geachtet* — *مُتَّبِعٌ عِنْدَ الْخَاصَّةِ* u. s. w.* Dass unsere Stelle diese Auslegung nicht erträgt, wird von vornherein jedem klar sein, der dieselbe über das Wort *الشَّيْعَةَ* hinaus betrachtet; was wäre nach Flügel's Erklärung mit den Worten *تَدْعِيهِ وَقَدْ اسْتَفْصَيْتَ* und den folgenden Worten anzufangen? Man kann keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, dass die Stelle so erklärt werden müsse: Er war *خَاصِّي عَمِّي*, die Šī'a nimmt ihn in Anspruch — (und ich habe über ihn bei der Erwähnung derselben ausführlich gehandelt) — und die Secte der ḫawāṣṣā nimmt ihn (als einen der ihrigen) in Anspruch (*تَدْعِيهِ*).

Was ist aber das vorläufig unübersetzt gelassene *خَاصِّي عَمِّي*?

Wir müssen uns vor allen Dingen vor Augen halten, dass der Verfasser des Fihrist, wenn auch kein fanatischer gäl des Imamismus, jedoch immer ein Mensch von sititischen Neigungen war; diese Neigungen hat er selbst in seinem hochwichtigen Buche

documentirt, und sie sind von muhammedanischen Lesern nicht unbeachtet geblieben (vgl. die Glosse Bd. II p. 85 Anm. 9). Nun ist an anderer Stelle bereits weitläufiger nachgewiesen worden, dass die Šīʿiten den Sunnismus von ihrem Standpunkte مذهب العقبة nennen, d. i. die religiöse Richtung des gemeinen Volkes, und dass عَمِّي المذهب im Rahmen dieser Terminologie so viel ist als Sunnite, nicht aber, wie Flügel übersetzt, einer, der eine populäre Behandlungs- und Schreibweise hat* Bd. II p. 102 (s. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa p. 25 und vgl. jetzt auch Loth, Catal. Ind. house p. 123a, 19 Rosen, Notices sommaires I p. 64, 19). Denn sunnī ist eine Benennung die der Šīʿite nicht als Bezeichnung des Gegensatzes gegen sein eigenes Bekenntniß gelten lassen könnte, da er der richtigen sunnā, nämlich der سُنَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ anzuhängen glaubt. Der Richtung der ʿAmmā gegenüber betrachten sich demnach die Šīʿiten als chāṣṣā, und der Šīʿite ist im Gegensatze gegen den عَمِّي المذهب ein خَصِّي المذهب¹⁾. ʿAlī wird von beiden Secten mit Ausnahme der ultrasunnitischen nawāṣib als Chālife hoch geachtet: darum muss Abū Bekr al-Šāʿilī, der schmähende Nachrichten über ʿAlī verbreitet, vor beiden Secten verborgen leben, da ihm die Anhänger einer jeden dieser beiden Parteien nach dem Leben trachten, oder wie unser Verf. sagt: فَتَلَبَّسَ لِقَتْلِهِ. es suchte ihn die chāṣṣā und die ʿAmmā um ihn zu tödten* (Fihrist p. 16., 26). Wenn es also in demselben Buche p. 174, 10 von Abū-l-Faḍl b. ʿAjjār heisst: كَانَ مَوْتَب (مَوْتَبًا) كَتَبَ (كَتَبًا) عَمِّيًّا ثُمَّ تَخَصَّصَ, so kann von dem Worte تَخَصَّصَ in keiner Weise die Erklärung angenommen werden, die ihm Flügel in der Anmerkung zur Stelle beilegt: „lebte als Privatmann“, denn ebensowenig wie عَمِّي einen Mann, der in der Öffentlichkeit wirkt, bedeuten kann, kann خَصَّ V das Sichzurückziehen ins Privatleben bedeuten. Der Sinn der letzteren

1) Bellandj sei zu dem Aufsatze de Goeje's ZDMG XXXIV p. 271 ff. bemerkt, dass man in der gewöhnlichen Volkssprache in Aegypten und

Syrien das Wort شيعي stets mit a vor dem ʿajn aussprechen hört.

Stelle ist nach unseren obigen Ausführungen: „er war (anfangs) Anhänger der sunnitischen Richtung, später aber hing er der Šī'a an“, so dass تشيع = تخصص. Ein Mensch aber, dessen Stellung zu den Secten nicht scharf genug ausgeprägt ist, um ihn der einen oder der anderen, bekanntlich mannigfaltige Uebergänge in einander zulassenden Bekenntnissclassen innerhalb des Islam anzuheilen, heisst folgerichtig ein خاصي عثمى, mit anderen Worten: ein sunnitisch-šitisch-er Mensch, ein معتزّد بين بين, wie der muhammedanische Schultheologe sagen würde. Dass der Bekenntnisstand des Al-Faḡl b. Šādān ein solcher unausgesprochener, nach keiner Seite hin scharf abgegrenzter war und dass man ihn demnach, wie so viele Andere, von beiden Seiten als „Gelehrten der Secte“ beanspruchte, dies will der Verfasser des Fihrist in der oben angeführten Stelle berichten. Dasselbe sagt er noch klarer von Ibn Abi-l-Talq p. ۳۳۳, 27 ختلى عثمى والتشيع اغلب عليه „er war Chāssī-Ännul mit vorwiegend šitischer Färbung“. Wir verstehen nach der vorangegangenen Erklärung dieser termini des Sectenlebens auch, wess Inhaltes das Buch von Abū-l-'Abbās al-Sajmānī (den auch Jāḡūt III p. ۳۳۳, 5 als ذو ترحمت bezeichnet) sein mag, dessen Titel der Fihrist an zwei Stellen, nämlich p. ۱۰۲, ۷ und p. ۳۵۸, 24 anführt: كتاب مساوى العوام واخبار السيفلة لاغتنام. Wenn dieses Buch nicht im Allgemeinen die Schilderung der Schlechtigkeiten des gemeinen Volkes zum Gegenstande hat, so könnte man daran denken, dass عوام auch in diesem Buchtitel besonders die sunnitische Welt bezeichnet, und zwar speciell jene Ultrasunniten, welche sich nicht mit der Hochachtung der von den Šīten geschmähten (dieses Schmähben wird gewöhnlich mit سب^۱) oder نل من bezeichnet) „beiden Scheiche“ — wie sie zu sagen pflegen^۲) — begnügen, sondern gegen den Geist

1) Die Šīten heissen davon auch سبّابون „Schmäher“ Kitāb al-Dīn, Chroniken der Stadt Mekka p. ۱۷۴ alt., vgl. ۱۷۴, 9 von den Fatimiden وقنوا لرفاضا سبّابين; von dem Einwohner von Bahreja's sagt Jāḡūt III p. ۷۷, 19 روافض سبّابون.

2) „الشياخان“ heissen in der muhammedanischen Sectenterminologie die beiden ersten Chalifen, welche von Seiten der Šīten Gegenstand beson-

des orthodoxen Sunnismus ihre Sympathie für die ersten Chalifen mit heftigen Antipathien gegen 'Alī und seine Familie verbinden, also die gewöhnlich mit dem Namen al-nawāṣib¹⁾ bezeichneten Fanatiker; dies folgt besonders aus dem Beinamen الاغتم; dieses Wort steht wohl begrifflich in keiner Verbindung mit dem

dayer Geringschätzung sind. Ibn Hagar al-Aṣṣalāḥī (Hdsh. der Wiener Hofbibliothek) Bd. 1. fol. 355 recto sagt von Hasan b. Muḥammad al-Sakākīnī

كَانَ أَبُوهُ فَاتِلًا فِي عَدَّةِ عُلُومٍ مُتَشَيِّعًا مِنْ عَیْمٍ حَبِ (et. 744)
وَلَا غُلُو (سَبَبٌ وَلَا غُلُو. cod.) فَتَشَأْ وَلَدَهُ عَدَا غَالِبًا فِي الرِّقَصِ فَثَبَتَ
عَلَيْهِ ذَلِكَ عِنْدَ الْقَضَى شَرَفِ الدِّينِ الْمَالِكِيِّ بِدَمَشَقٍ وَثَبَتَ عَلَيْهِ
; أَنَّهُ أَكْثَرُ الشَّيْخِيْنَ . . . فَتُحْكِمُ بِزَنْدَقَتِهِ وَتَتَرَبَّعُ عَلَيْهِ
قَالَ الْكَمَالُ بْنُ جَعْفَرٍ ذَكَرَ لِي (et. 776) fol. 343 recto
حَتَمَ بْنِ النَّفِيسِ أَنَّهُ خَدَّاهُ مَعَهُ فِي أَمْرِ التَّشْيِيعِ فَتَبَرَّأَ مِنْ ذَلِكَ
وَحَلَفَ أَنَّهُ يَحِبُّ الشَّيْخِيْنَ وَيَتَرْضَى عَنْهُمْ إِلَّا أَنَّهُ يَقْدِمُ عَلَيْهِ
Al-Ṭabāḥī, Kitāb al-mustafāḥ (ed. Kairo Bibl. 1273) 1 p. 101 sagt der Verf.
وَقَدْ رَضِيتُ عَلَيْهِ قَدَاوَةً عَلَمًا وَمَا رَضِيتُ بِعَدْلِ الشَّيْخِ فِي الدَّارِ
تَمَسَّدَ وَاحِدَةً (ed. Būlak 1270 II Hf. 4 N. 266)
عَلَى كَعْبِيهِ الْاِثْنَيْنِ أَسْمَى الشَّيْخِيْنَ فَقَالَ لَدَيْهِ وَهَبَ أَنْ عَلَا الدِّينَ
; لَأَنْ سَتِيًّا وَعَدَا رَافِضِيًّا. In Tabāḥī al-Hafḥ al-Wāṣṭī X nr. 61
muss das جَزِيْن in جَزِيْن werden
in: مُتَلَبِّ الشَّيْخِيْنَ فِي جَزِيْنِ

1) S. die Erklärung dieses Ausdrucks in meinen Beiträgen zur Literaturgeschichte etc. p. 59. Zu den dort angeführten Belegstellen können noch folgende

hinzukommen: Kitāb al-Aḡānī XI p. 1, 1 سَتَرٌ وَاطْهَرٌ خَلْفًا لِابْنِهِ فِي سَتَرٍ
Al-Mawḥidī, Murūḥ VII
كَانَ يَمْتَصِبُ وَيُظْهِرُ التَّسْتَنُّ وَالتَّخْيِيلَ وَظْهِرَ عَنْهُ الْاِتِّحَافُ ٣٧
وَكَانَ فِي نَهَايَةِ الْفَضْلِ وَاللَّعْنَةِ 23 Al-Fihrist p. 107, 23 عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ
وَقَتْلَ يَقْتَصِرُ ابْنُ حَبِيْرَةٍ وَقَدْ خَرَجَ لِأَخْذِ أَرْوَاحِ قَتْلِهِ قَوْمٍ مِنَ الرِّقَصَةِ
a. a. m. vgl. de Goeje, Glossarium zur Bibl. geogr. a. v.

Sectenstandpunkte, sondern mit der Nationalität und Sprache (Jākūt II ٣٣٢, 1 *وَكُنْتُ أَهْلَ غُتَمَةٍ وَلَكُنْتُ فِي الْكَلَامِ الْحَمِيرِيِّ*). Ibn al-Aṭir al-Ġazālī Al-mutal al-sā'ir ed. Bādlāğ 1282 p. ٣٥, 3 *وَكُنْتُ قَصَدْتُ إِهْرَةَ بَعْضَ الْأَخْوَانِ مِنَ الْأَجْنَاكِ وَهُوَ مِنَ الْإِغْتَامِ* (الاعجام), ich lege jedoch hier Gewicht darauf, weil wir es auch als besonderes Epitheton von nawāṣib finden in der Stelle Al-Muḥadḍas ed. de Goeje p. ١٢٣, 11 *أَهْلُ الْإِحْقَافِ نَوَاصِبُ غُتَمٍ*.

2. Ueber die Benennungen des Vulgärarabischen.

Im Fihrist p. ١٤١, 3 lesen wir nach der Aufzählung der Schriften des Schiiten 'Abdān *وَفِي الْمَوْجُودَةِ* *فِيهِ الْكُتُبُ بِلُغَةٍ وَفِي الْمَوْجُودَةِ* *وَالْمُعْتَمَدَةِ وَيَبْقَى مَا فِي الْفَيْرِيسْتِ فَقَدْ مَا رَأَيْنَاهُ أَوْ عَرَفْنَاهُ إِنْسَانٌ*. Zu dem Worte *بِلُغَةٍ* giebt Flügel die folgende Anmerkung: „d. h. in einer gewissen Art Sprache, wodurch die wirklich vorhandene allgemein gebräuchliche Sprachweise angedeutet wird“ also, wenn ich die Worte recht verstehe, in der sogenannten vulgärarabischen Sprache. Diese Thatsache wäre von vornherein selbst bei einem so alten Schriftsteller wie 'Abdān an sich nicht unmöglich, aber mehr als unwahrscheinlich ist es, dass man zur Bezeichnung der volkstümlichen Verkehrssprache im Gegensatze gegen die Schriftsprache den Ausdruck *المَوْجُودَةِ* angewendet habe. Denn *مَوْجُودٌ* „vorhanden“ ist der Gegensatz von *مَعْدُومٌ* und als „nicht vorhanden“ wird wohl der Verfasser des Fihrist die klassische Schriftsprache in jener Zeit nicht gedacht haben. Es sei mir gestattet, die Terminologie der Araber, welche in Bezug auf Schrift- und Gemeinarabisch in der Literatur zu finden ist und vom Munde des Volkes gehört werden kann, zusammenzustellen. Man nennt das Schriftarabische: 1) *اللُّغَةُ الْفَصِيحَةُ* oder *الْفُتُوحِي*, dieses ist die gebräuchlichste Bezeichnung desselben. 2) *اللُّغَةُ الْأَصْلِيَّةُ*, nicht etwa die „ursprüngliche“ Sprache, von welcher das Vulgäre abgeleitet ist, sondern diejenige, welche den Regeln entspricht; man sagt von Jemandem, der diese Sprachart im gewöhnlichen Verkehre handhabt *يَتَكَلَّمُ عَلَى الْأَصُولِ*.

d. h. *على قواعد التحو*, daher auch diese Sprache *الكلام التحوي* genannt wird, ebenso wie im Mittelalter die lateinische Sprache den vernacularen romanischen Dialecten gegenüber *lingua grammatica* genannt wurde (Comparetti, Virgil im Mittelalter p. 173). 3) Ibn Chaldūn, beiläufig der erste Gelehrte, der auf die wissenschaftliche Bearbeitung der von ihm zu allererst gewürdigten und als ebenbürtig geachteten Vulgärsprache drängte (Mukaddimā ed. Būlāk I p. ٢٧١ De Sacy Anthol. gr. arabe I p. ١٧١ vgl. diese Zeitschr. XXXV p. 519) liebt es, das Schriftarabische *لغة مصر* zu nennen. — 4) *العربية المحضة*, das reine Arabisch, und zwar nicht nur im Unterschiede von den Volksdialecten, sondern auch vom Südarabischen (Al-Sajāfī, Muzhir I p. ١٥), endlich 5) *اللغة القديمة*, die alte Sprache zur Unterscheidung vom Neuarabischen. Dieser Benennung begegnen wir bei Ibn Batūta (Voyages ed. Paris II p. ٢٢٧), wo ein mit seinen arabischen Kenntnissen flunkender Fakih in Jernik, bei seinem Schwindel ertappt, die Ansrede gebraucht: Jene sprechen das alte Arabisch, ich aber kenne das neue (lān 'arabi kuhna mugūd, wa-men 'arabi nau midānīm). Diesen Benennungen stehen folgende Bezeichnungen des Vulgärarabischen gegenüber: Vor allen Dingen

1) *لغة العمامة* oder *لغة العوام*. Als der berühmte Hammād al-rāwif, der den Hofdichtern des Chalifen mit geschäftigem Eifer Plagiate nachwies, seine eigenen Gedichte recitirend dieselben mit allerlei Sprachfehlern verunzierte, wirft er dem bösen Rivalen, der dem strengen Kritiker seine eigenen Sprachsünden anrechnet, entgegen:

إنا رجل أكلم لغة فتعلم بخلها, Ich bin ein Mensch, der mit dem gemeinen Volke verkehrt, darum rede ich auch seine Sprache* (Kitāb al-aḡāni V p. ١٥). Hingegen wird von der Stadt Al-Hirā rühmend hervorgehoben, dass dort selbst die dienenden Klassen

لغتهم لغة أهلها (Al-aḡāni II ١٢٥). — 2) *العربي الجديد* (s. oben). 3) *الإصطلاح* (Al-aḡāni II ١٢٥). —

oder *اللغة المصطلحة* *عليها*, die conventionelle Sprache, eine Benennung, welche der kurzsichtige Gelehrtenstolz des Grammatikers zur Bezeichnung jener Ausserung des Sprachgeistes gebraucht, von welcher er glaubt, dass sie nicht Naturproduct und *quædam* entstanden sei, sondern ihren Ursprung der freien, willkürlichen Uebereinkunft des Volkes verdanke, dem die Fesseln der grammatischen Sprache unerträglich waren. Kein Terminus spiegelt

die sprachgeschichtliche Betrachtung der Araber lebendiger wieder, als diese Benennung der Vulgärsprache. — 4) اللغة الدارجة oder المتدرجة die gemeingebrauchliche Sprache. Dass zu diesen Benennungen noch اللغة الموجودة hinzuzufügen sei, wird durch eine literarische Stelle, oder durch den üblichen Sprachgebrauch kaum zu belegen sein. Aber ständen auch die geklärten Bedenken nicht, so hätte wohl Ibn Abi-l-Nadīm für die durch Flügel in jener Stelle gefundene Bedeutung den Ausdruck gebraucht بلغة, nicht بلغة وهي موجودة, ganz abgesehen auch davon, dass nach jener Erklärung der Stelle die Worte وبقي الح keinen gegensätzlichen Zusammenhang mit dem vorangehenden Satze bieten. Wir glauben demnach, dass überhaupt nicht بلغة sondern بلغة gelesen werden müsse, dass sich وبقي الح nicht auf eine Sprachform, sondern auf die aufgezählten Bücher des 'Abdān beziehe, und dass die ganze Stelle folgenden Sinn gebe: Diese (eben aufgezählten) Bücher sind eine genügende Anzahl, es sind diejenigen (Werke 'Abdān's), welche vorhanden und allgemein verbreitet sind; alle übrigen, die im Catalog aufgezählt werden, haben wir kaum gesehen, auch hat uns niemand bekannt gegeben, dass er sie gesehen habe.

Das Eigenthumsrecht nach moslemischem Rechte.

Von

Baren von Tonnauw.

Vorwort.

Noch in der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts waren die nächstliegenden Länder Asiens hinsichtlich ihrer Rechtsverhältnisse eine terra incognita. Erst in neuerer Zeit kam man zu der Ueberzeugung, dass der Islam nicht nur eine neue religiöse und politische Welt, sondern auch neue Rechtszustände geschaffen und begründet hat, — Rechtszustände, mit der Religion so unzertrennlich verschmolzen, dass sie bestehen werden so lange die Moslemen Moslemen sind. — Hatte auch schon Chardin einige Andeutungen über die moslemischen bürgerlichen Gesetze gegeben, so wurden die europäischen Gelehrten auf die moslemische Gesetzkunde doch erst durch die Schriften Mouradgca d'Ohasan's und von Hammer's aufmerksam. Später erschienen verschiedene Werke über moslemisches Recht und Uebersetzungen moslemischer Rechtsbücher; aber je mehr man das moslemische Recht studirte, desto mehr musste man sich von der Unzulänglichkeit jener Arbeiten und von der Nothwendigkeit des Fortschritts über sie hinaus überzeugen. Kaum irgend eine Wissenschaft ist im Orient materiell so ausgebildet wie die Rechtskunde. Die Moslemen besitzen mehr als tausend Werke darüber. Dabei ist aber diese Wissenschaft doch nur einem geringen Theile der Moslemen selbst zugänglich. Die Schriften der vornehmsten Dichter, Geschichtsschreiber, ja sogar Mystiker und Astrologen sind Allen bis zum Maulthiertraiher herab bekannt, die Rechtsbücher hingegen sind nur in den Händen des geistlichen Standes. Selten kommt es vor, dass eine Persönlichkeit der höchsten Stände sich mit dem Studium solcher Schriften befasst. Die moslemische Geistlichkeit in allen Ländern hat das Vorrecht auf Aneignung der Gesetzkunde, und der fast ausschliessliche Alleinbesitz der Kenntniss von der Sprache und dem Inhalte der Scheriatbücher verschafft

ihr grosse Vortheile. Demnach war auch für die europäischen Gelehrten die Erwerbung genauerer Kenntnisse in dieser Beziehung mit manchen Schwierigkeiten verbunden; aber nur aus völliger Unkunde des Thatbestandes lassen sich in unsern Tagen noch Behauptungen erklären, wie die unlängst von einem Gelehrten (7) aufgestellte, wonach „die Moslemen nicht nur keine Rechtskunde, sondern auch keine Rechtsbücher haben“ und „die Gesetzgebung der Moslemen ebenso wenig im Koran, wie die der Hebräer in den Psalmen und die der Christen in den Evangelien zu finden ist“.

Gehen wir nun auf den Charakter des moslemischen Rechts näher ein, so ist vor Allem zu bemerken, dass dasselbe, unabhängig von der Verschiedenheit des Geburtslandes und der Nationalität der Moslemen, sich nur nach den Secten und Riten des Islams verschieden gestaltet. Es giebt kein Türkisches, Persisches, Egyptisches, Indisches, sondern nur ein Schiitisches und Sunnitisches, und in letzterem wiederum ein Hanefitisches, Schafitisches, Malekitisches und Henbelitisches Recht. Ausser den auch das politische und religiöse Dogma betreffenden Differenzpunkten zwischen Schiiten und Sunniten sind insonderheit die Verschiedenheiten zu bemerken, welche zwischen den genannten Riten in Betreff der auf die praktische Glaubenslehre und die bürgerlichen Verhältnisse bezüglichen Bestimmungen stattfinden. Daraus erwächst nun für die Forschungen über die Rechtsverhältnisse der Moslemen im Allgemeinen ein besonderer Uebelstand. Die oben angedeutete Unzulänglichkeit der bisherigen Arbeiten über das moslemische Recht hat nämlich ihren Grund darin, dass diese Arbeiten auf den Schriften irgend eines Ritus oder einer Secte beruhen, daher keinen Gesamtüberblick über das bürgerliche Recht der Moslemen geben können. Indessen würden sie immerhin genügen, durch Zusammenstellung und Vergleichung den europäischen Gelehrten zu einer vollständigen Kenntniss des moslemischen bürgerlichen Rechtes zu verhelfen, wenn darin Eines vermieden wäre, was zur Verwirrung der Ideen und zu falschen Ansichten führen muss, nämlich: die Beurtheilung und Besprechung der moslemischen Rechtsbestimmungen nach europäischen juristischen Begriffen, die Unterordnung der erstern unter die letztern und die Bezeichnung mancher orientalischen bürgerlichen Verhältnisse und Einrichtungen durch technische Ausdrücke der occidentalischen Gesetz- und Rechtssprache, z. B. die Unterordnung des *Ikhtâr*¹⁾ (Optionsfrist) unter die Verjährung, des *ʿAriah* unter die Servituten, des *Rahn* unter die Hypotheken, — alles Begriffe, welche dem moslemischen Rechte fremd sind.

Das *Zekât*, die *Sedekât* und *Nesekât* werden sogar in Uebersetzungen des Korans mit dem allgemeinen Worte „Almosen“

1) Die hier befolgte Aussprache der arabischen *termini technici* ist die im nordwestlichen Persien übliche.

bezeichnet, ohne dass der Unterschied angegeben wird, den die moslemischen Rechtslehrer zwischen diesen Dingen machen.

Besonders irreführend ist dieses Verfahren da, wo es sich um territoriale Rechtsverhältnisse handelt, und in jetziger Zeit, wo mehrere europäische Mächte in nähere Beziehung zu moslemischen Staaten getreten sind, scheint mir dieser Gegenstand auch von praktischer Wichtigkeit zu sein. Ich habe daher das moslemische Eigenthumsrecht in einem besonderen Aufsatz dargestellt und mich dabei nur an diejenigen Bestimmungen gehalten, welche auf die Scheristbücher, nicht auch an die, welche auf Willkür oder obrigkeitliche Ausnahmungsverfügungen gegründet sind. Zugleich habe ich verschiedene Rechtsinstitute, die nach der oben gemachten Bemerkung von europäischen Gelehrten zum Theil oder ganz irthümlich aufgefasst worden sind oder durch occidentalishe Benennungen einen ihnen nicht zukommenden Charakter erhalten haben, auf ihr wahres, den Darstellungen der moslemischen Rechtslehrer entsprechendes Wesen zurückzuführen gesucht. So das *Beit-ul-möl*, das *Zakât*, das *Wakf* u. s. w.

In Folgendem erlaube ich mir die Hauptpunkte meiner Arbeit vorzulegen.

Hinsichtlich des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden hat man den bis jetzt allgemein geltenden Satz aufgestellt, dass nach moslemischem Rechte auf solches Gut kein Eigenthumsrecht, sondern nur ein Nutzungsrecht bestehe; und weiter, dass alles Gut, welches das *Beit-ul-möl*, d. h. den öffentlichen Schatz bildet, Gemeingut der moslemischen Religionsgenossenschaft sei. Die Ergebnisse meiner Forschungen setzen mich dagegen in Stand, zu beweisen: 1) dass bei den Moslemin nach den Satzungen des Islams und den besondern Bestimmungen der Scheristbücher ein volles Eigenthumsrecht auf Grund und Boden existirt, 2) dass der Begriff von den das *Beit-ul-möl* bildenden Gütern als Gemeineigenthum der Moslemin eine Ausdehnung erhalten hat, die mit den Scheristverordnungen über das *Beit-ul-möl* unvereinbar ist. Die europäischen Gelehrten sind in ihren Ansichten über diese beiden Rechtsmomente irreführt worden durch Stellen in einigen Capiteln der Rechtsbücher, die solche Ansichten allerdings kategorisch aussprechen, aber nur in Betreff der in diesen Capiteln behandelten Gegenstände. Eine erweiterte Interpretation von Rechtsätzen ist aber überhaupt un-erlaubt, und dies um so mehr, wenn andere Sätze in denselben Rechtsbüchern das Gegentheil aussagen oder wenigstens eine jener Erweiterung entgegenstehende Interpretation zulassen. Solches finden wir nun in den Scheristbüchern in Betreff des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden und hinsichtlich der Güter des *Beit-ul-möl*.

Um zu den Schlüssen zu gelangen, die ich in Betreff dieser Gegenstände aufgestellt habe, musste ich alle Capitel der mir

zugänglichen Scherifbücher verschiedener Secten vergleichen, in denen das Recht der Moslemen auf bewegliches und unbewegliches Gut besprochen wird, dann die Gestaltung der territorialen Verhältnisse von Mohammed bis auf die Zeit verfolgen, in welcher die Schriften der Stifter der religiösen Secten die Rechte und Pflichten der Moslemen festgestellt haben. Diese Schriften bilden das Scherif, dessen Verordnungen für die vier sunnitischen Secten fest und unveränderlich sind, bei den Schiiten aber Veränderungen unter dem Namen „Erläuterung der wahren Kenntnisse“ durch die Mädjtehidien als die autorisirten Gesetzesausleger unterworfen sind.

Nach der Schöpfung einer neuen religiösen, politischen und bürgerlichen Welt durch den Islam wirkte auf die verschiedene Gestaltung der territorialen Verhältnisse bestimmend ein: 1) die Religionsangehörigkeit, die der Stammmoslemen, die der Neu- bekehrten und die der Ungläubigen, 2) die Art und Weise der Einverleibung verschiedener Länder in den allgemeinen moslemischen Staat. Weiter wirkten auf jene Verhältnisse ein: die gesetzlichen Bestimmungen über den heiligen Krieg, Dje'hôd, die Kriegsbeute, Ghanîmet, und das unverfüßerliche Stiftungsgut, Wäkf; endlich die Verträge mit den Ungläubigen nach der verschiedenen Art ihrer Unterwerfung.

Ausser der Besprechung der aus allen diesen Ursachen hervorgegangenen Rechtsverhältnisse musste ich den Begriff von der Oberherrschaft der höchsten geistlichen, resp. weltlichen Macht genau nach den moslemischen Rechtslehrern feststellen. Durch Ausübung der Rechte dieser Oberherrschaft entstanden territoriale Verhältnisse, die, in Verbindung mit den Verordnungen über das Wäkf, hauptsächlich zur Negirung eines bei den Moslemen bestehenden Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden geführt haben.

Quellen.

Als Quellen haben mir folgende Werke gedient:

- 1) Der Koran und die Uebersetzungen desselben mit Erläuterungen von Wahl und Ullmann, die russische Uebersetzung von Gordi-Sablukof und eine persische interlineare Uebersetzung.
- 2) Die Einleitungen zum Koran von Wahl, Weil und G. Sale.
- 3) Neil-ul-merôm vom Mullah Ahmed Ardebili.
- 4) Bist bôb vom Hadji Mohammed Baghir Medjlisi.
- 5) Sewôl wa djewâb vom Mädjtehid Seid Mohammed Baghir Reschti.

6) Scherô's-ul-Islâm, das Hauptrechtsbuch der Schiiten; die französische Uebersetzung desselben von A. Querry, Consul in Tabriz; einige Capitel aus diesem Werke, ins Russische übersetzt und mit Commentaren versehen von Mirza Kazembag und Dr. Gottwaldt.

7) Mühhteser-ul-wikâyet mit einer Einleitung von Kazembeg.

8) Hhehlldjôz,

9) Keschf anwâr,

und 10) Ihhtelâfât-ul-esimmet il-erbo'e, sunnitische Rechtsbücher.

11) Abu Schudjâ's Compendium mit Commentaren des Ibn-Kâsim, ins Französische übersetzt von S. Keijzer. 1859.

12) Hhehlldjôz, übersetzt von Parrot: Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite, mit Annotationen des Uebersetzers. 1848—1852.

13) Einige Capitel desselben Werkes: arabischer Text mit erläuternder Uebersetzung von Seignette, unter dem Titel: Code musulman, rite malékite. 1878.

14) W. H. Macnaghten: Principles and precedents of Moohummudan Law mit Auszügen aus dem Texte. 1825.

15) Dulan et Pharaon: Droit musulman. 1839.

16) Eug. Sicé: Traité des lois mahométanes. 1841.

17) Worms: Recherches sur la propriété territoriale dans les pays musulmans. 1842, 1844.

18) Du Caurroy: Sur la propriété dans les pays musulmans. 1848, 1851.

19) Balin: Etude sur la propriété foncière et du régime des fiefs militaires dans l'Islamisme.

20) E. de Laveley: das Ureigenthum, deutsch von Bächer. 1879. — Capitel über das Eigenthumsrecht in Java und in der Türkei.

21) Baillie: A Digest of moohummudan Law; Law of Sale, — Law of Inheritance.

22) Mouradgou d'Ohsson: Tableau de l'Empire ottoman.

23) von Hammer-Purgstall: Geschichte des osmanischen Reiches; — des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung. 1815; über die Länderverwaltung unter den Chalifen. 1835.

24) Ubicini: Lettres sur la Turquie. 1853, 1854.

25) Gatteschi: Manuale di diritto pubblico e privato ottomano. 1866.

26) Aristarchi Bey: Législation musulmane. 1873.

27) Morley: Digest of Indian cases.

28) Meuverville: Jurisprudence de la cour d'Alger.

29) G. Weil: Mohammed, der Prophet, sein Leben und seine Lehre. 1849.

30) A. Sprenger: Das Leben und die Lehre Mohammeds.

31) G. Weil: Geschichte der Chalifen.

32) Braun: Gemälde der mohammedanischen Welt. 1870.

33) A. v. Kremer: Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen.

34) A. v. Kramér: Geschichte der herrschenden Ideen des Islam.

Die deutsche Bearbeitung meiner gegenwärtigen Schrift haben die Herrn Professor Gustav Wail in Heidelberg und Winkl. Staatsrath von Gottwaldt in Kazan ihrer gütigen Durchsicht unterworfen. Gestützt auf solche Autoritäten, erlaube ich mir, meine Arbeit dem gelehrten Publikum zu übergeben.

Das Eigenthumsrecht.

Das Sachenrecht wird in den moslemischen Rechtsbüchern nicht als ein besonderer Theil der Rechtslehre besprochen. Man findet in denselben keine Definition über *proprietas* und *possessio*, über *usus* und *usufructus*; die Begriffe über alle Verschiedenheiten der dinglichen Rechte können nur aus den partiellen Bestimmungen in Betreff der Handlungen, der Verpflichtungen und Verbindlichkeiten, die in verschiedenen Capiteln der Scheriatbücher enthalten sind, herausgefunden werden.

Die Zusammenstellung aller Satzungen über das Eigenthumsrecht und ihre Beurtheilung nach Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten ist der Gegenstand vorliegender Arbeit, wobei wir von vorn herein erklären, dass unsere Forschungen uns zu Resultaten geführt haben, die von den Ansichten mehrerer europäischer Gelehrten über die dinglichen Rechtsverhältnisse unter den Moslemen verschieden sind.

Als zwei Hauptmomente in den Behauptungen dieser Art treten besonders hervor:

Erstens, dass unter den Moslemen kein Eigenthumsrecht auf Grund und Boden bestehe, sondern nur ein Nutzungsrecht,

Zweitens, dass alles Gut, welches das *Beit-ul-mâl* (بيت المال) d. h. den öffentlichen Schatz bildet, ein Gemeingut der moslamischen Genossenschaft sei.

Im Folgenden zeigen wir, welchen Satzungen des Scheriat (شريعة) diese Behauptungen entnommen sind, und glauben durch eine unständige Darstellung der gesetzlichen und gesellschaftlichen Zustände in den Ländern der Moslemen und durch eine kritische Beurtheilung derselben darthun zu können, dass die obenwähnten Behauptungen nicht als juristisch richtig anzusehen sind.

Der Unterschied zwischen beweglichem und unbeweglichem Gute besteht in den Scheriatbüchern, wie in allen übrigen Gesetzgebungen; doch sind die Verordnungen hinsichtlich der Erwerbung des Eigenthums- oder Nutzungsrechtes auf dieselben nicht geschieden und keinen besondern Formalitäten unterworfen.

Bewegliches Gut heisst *nökileh* (نَقْلِيه) oder *mâl* (مال); unbewegliches: *gheir nökileh* (غَيْرِ نَقْلِيه) oder *mülk* (مُلْك). Unter *Ekôr* (عَقَار) versteht man Grundstücke und Gebäude.

Eine besondere Kategorie der Güter bilden diejenigen Gegenstände, die auf Grund und Boden ohne menschliche Hülfe entstanden sind. Zu solchen werden gezählt: die Wälder, die nicht von Menschenhänden gezogenen und gepflegten Fruchtbäume, die Wiesen, Mineralien und offen liegenden Quellen, sowie alles Gewässer, Flüsse, Bäche, Seen. Nach dem Spruche des Korans (II. 27): „Alles was auf der Erde ist, hat Gott für euch erschaffen“ und den Worten des Propheten des Islams: „die Menschen stehen zu drei Dingen in Beziehung: zum Wasser, zum Feuer und zum Grasse“, sind die obengenannten Gegenstände der Benutzung eines jeden Individuums zugänglich. — wobei die Scherichtbücher ausdrücklich festsetzen, dass die Benutzung der Menschheit im Allgemeinen, nicht den Moslemen allein zukommt. Ausschliessliches Eigenthum eines Individuums können diese Gegenstände, auch wenn sie innerhalb der Grenzen eines privaten Besitzes liegen, nicht werden. Viele Rechtslehrer zweifeln sogar, ob der Beherrscher des Landes berechtigt ist, dieselben an Privatpersonen zur ausschliesslichen Nutzung zu übergeben.

Als Grundlage zur Beurtheilung der von dem Propheten des Islams festgestellten Beziehungen der Moslemen zu allen Gütern, welche von ihnen rechtlich erworben werden können, dient folgender von ihm ausgesprochene Satz: „Der Mensch hat alles nur von den Früchten seiner Arbeit zu erwarten“. Alles, was ein Individuum durch seine Arbeit sich erworben oder geschaffen hat, ist sein Eigenthum. Nur mit seiner Einwilligung kann das erworbene oder geschaffene Gut auf einen Andern übergehen. Nach Mohammed hat Gott zu diesem Behufe im Koran die Verordnungen über Handel, über Verbindlichkeiten und Verträge jeglicher Art und über Erbschaft den Moslemen verkündigt.

Das Sichaneignen eines fremden Gutes ohne Einwilligung des Eigenthümers ist ein Religionsvergehen; das Gut kann nie als Eigenthum eines Musulmans, der sich dasselbe ohne Transaction angeeignet hat, angesehen werden, da es für ihn immer *harâm* (حَرَام) — ungesetzlich, verboten, — bleibt. Demnach ist der factische Besitz einer Sache an und für sich kein juristisches Merkmal des Eigenthumsrechts auf dieselbe und kann dem zeitlichen Besitzer nicht als Schutzmittel gegen die Forderungen desjenigen dienen, der sein Eigenthumsrecht auf die Sache geltend macht. Der zeitliche Besitzer muss durch Zeugnisaussagen beweisen, dass er die Sache durch seine Arbeit erworben hat oder dass dieselbe durch Vertrag rechtlich auf ihn übergegangen ist.

Als Consequenz dieses Satzes über den factischen Besitz kennt das moslemische Recht auch keine Acquisitivverjährung. Für Verjährung haben die moslemischen Rechtslehrer keinen juristischen Ausdruck. Das Kriegerrecht allein stößt das Eigenthumsrecht der Privatpersonen um, und auch nur in Betreff der Güter, die denjenigen Ungläubigen angehören, welche durch die Waffen bezwungen sind.

Das Eigenthumsrecht wird nach dem Scheriff dermassen geschützt und gesichert.

dass gefundene Sachen, verlaufene Thiere und entflohene Slaven dem Eigenthümer wieder zugestellt und im Falle, dass man denselben nicht ausfindig machen kann, verkauft werden müssen, um den Erlös im Namen des Eigenthümers als Almosen unter die Armen zu vertheilen;

dass der Depositär, wenn er erfährt, dass die bei ihm niedergelegte Sache vom Deponenten unrechtmässiger Weise erworben ist, die Verpflichtung hat, dieselbe nicht dem Deponenten, sondern dem wahren Eigenthümer auszuliefern,

dass kein Gläubiger aus dem Gute, welches ihm verpfändet ist, seine Forderung befriedigen oder dasselbe als Tilgung der Schuld sich aneignen darf. So lange der Verpfänder sein Gut dem Gläubiger nicht abtritt, verbleibt es sein Eigenthum, und auf diesen Zustand hat auch der Ablauf des Schuldtermins keinen Einfluss, da das Pfand nicht zur Sicherung der Schuld, sondern nur zum Beweise einer zwischen dem Gläubiger und dem Schuldner bestehenden Schuldverbindlichkeit dient.

Das Eigenthumsrecht auf jedes Gut äussert sich, nach den Rechtsbegriffen aller Gesetzgebungen, in der Machtvollkommenheit über dasselbe frei zu verfügen. Unstreitig muss derjenige als Eigenthümer eines Gutes anerkannt werden, der das Recht besitzt, dasselbe zu verliassern, zu verheihen, zu schenken, darüber zu testiren und es zum Gegenstande einer Stiftung zu machen. Dass ein solcher Zustand hinsichtlich der beweglichen Güter auch unter den Moslemen vorhanden ist und nothwendig vorhanden sein muss, bezweifelt keiner der europäischen Gelehrten, die sich mit dem Eigenthumsrechte der Moslemen beschäftigt haben. Es wären demnach nur die Rechtsverhältnisse der Moslemen zu den unbeweglichen Gütern, insonderheit zum Grund und Boden, zu erforschen und festzustellen.

Auf diesem Gebiete der Forschung begegnen wir dem von uns schon angeführten kategorisch ausgesprochenen Satze einiger europäischen Gelehrten: dass in den modernischen Ländern kein privates Eigenthumsrecht auf Grund und Boden vorhanden sei und dass die Moslemen nur ein Nutzungsrecht auf dieselben haben.

Wir glauben nachweisen zu können, dass, wenn die euro-

päischen Gelehrten eine solche Ansicht aus einigen Satzungen der Scherifbücher deducirt haben, sie dadurch irreführt worden sind,

1) dass sie den moslemischen Begriff der Oberherrschaft über alles Land auf Erden nicht geschieden haben von dem Begriffe partiellen Eigenthumsrechtes auf gewisse Theile des Landes, — eines Rechtes, das unter den Moslemen ebenso wie in jedem andern Staate vorhanden und durch ausdrückliche Verordnungen festgestellt ist, —

2) dass sie dem Ausspruche des Propheten des Islams: „die Güter der Moslemen kehren zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge, zurück“ einen weiteren Sinn beigelegt haben, als ihm in Wirklichkeit zukommt.

Um dieser Aufgabe zu genügen, müssen wir die Verordnungen über das Eigenthumsrecht in den verschiedenen Phasen der gesellschaftlichen Verhältnisse der Moslemen verfolgen, wie sich dieselben von Anfange des Islams und später nach seiner weltgeschichtlichen Verbreitung gestaltet haben.

Der Koran und die Tradition stellen den Satz auf, dass alles Gut auf Erden Gott, dem Schöpfer aller Dinge, gehört und dass dasselbe von Ihm unter die vertheilt wird, welche Er in Seiner Gnade erkoren.

Unstreitig muss dieser Satz als ein religiös-mystischer Gedanke aufgefasst werden, der dem Stifter des Islams dazu diente,

einerseits dem Rechte der Moslemen auf ein durch die Gnade Gottes verliehenes Gut eine religiöse Weihe zu geben. Dieser Gedanke ist in den Scherifbüchern consequent durch alle künftigen Verhältnisse durchgeführt: dem Musulman ist verboten, fremdes Gut sich für immer ohne Zustimmung des Eigenthümers anzueignen; der wahre Eigenthümer verliert nie sein Recht auf dasselbe, u. s. w.

andererseits, dem Beherrscher der Moslemen eine Macht über jedes Land in Form eines Religionsdogmas zuzugestehen.

Wenngleich wir im Koran Stellen finden, die auf Verleihung der Güter durch Gott selbst hindeuten, so musste doch eine solche Handlung, um factisch ins Leben zu treten, durch dazu berechnete Personen geschehen, und hieraus entstand, als Consequenz des ersten obenangeführten Satzes, folgender: „das Recht der Verleihung und Vertheilung der Güter ist von Gott Seinem Schatten auf Erden, dem Propheten, und dann dessen Stellvertretern, den Imamen, übertragen worden“. Den weltlichen Herrschern kommt dieses Recht zu, insofern dieselben, nach religiöser Ansicht jeder Secte der Moslemen, rechtmässig an die Stelle des Imams getreten sind. In Suro XXII V. 42 ist gesagt: „Denen wird Hülfe zu Theil werden, die, wenn sie von Uns (Gott) einen festen Sitz im Lande erhalten (مَتَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ), in persischer

Uebersetzung: (اَلَمْ تَمَكِّنْ دَعِيمَ اِيْسَآءَآ تَرُ مِيْنِ), die Gebetsübungen treulich beobachten, das Zekât entrichten, gebieten was Recht ist und verbieten was Unrecht ist. Somit entstand aus dem Begriffe der Allmacht Gottes über alles Gut auf Erden der durch die Religion festgestellte Begriff der Oberherrlichkeit und Oberherrschaft des Propheten, der Imame und der weltlichen Herrscher über allen Grund und Boden auf Erden. Nach moslemischer Ansicht geht dieser Begriff so weit, dass alle diejenigen Länder, die noch nicht zum Complex der moslemischen Staaten gehören, nur durch Usurpation von nicht moslemischen Machthabern beherrscht und verwaltet werden, und dass daher diese Länder zu jeder Zeit durch die Waffen ihren Herrschern zu entreissen sind, wenn diese nicht sich den Moslemen unterwerfen.

Diesem Begriffe zu Folge ist alles Land auf Erden in zwei Kategorien getheilt:

das Dâr-ul-Islâm (دَارُ الْاِسْلَام), das Land der Moslemen.

und das Dâr-ul-harb (دَارُ الْحَرْب), das Land der Ungläubigen.

Nehmen wir nun den oben angeführten Satz an, dass Gott, der wahre Eigenthümer — *mâlik hakiki* (مَالِكِ حَقِيْقِي) — aller Güter, Seine Herrschaft über jedes Land dem Propheten, den Imamen und den weltlichen Machthabern übergeben, so liegt uns ob zu erforschen, in welcher Art und Weise sich diese Herrschaft über Grund und Boden aussert.

Der Islam, der das ganze Wesen des staatlichen und bürgerlichen Lebens seiner Anhänger umgestaltete, schuf auch neue dingliche Verhältnisse und Zustände, die allein nach seinen Religionsatzungen zu reguliren waren. Alles vor der Befestigung der neuen Glaubenslehre Bestehende hatte keine Gültigkeit mehr, da dasselbe nicht auf die Offenbarungen des Korans gegründet war. Es entstand eine eigenthümliche, für sich bestehende, abgeschlossene Welt: die moslemische. Die Rechtsverhältnisse zum Grund und Boden wurden nach den Vorschriften des Korans und der Tradition als neu entstandene Verhältnisse angesehen und festgestellt. Alles Gut, speciell aller Grund und Boden, wird als Eigenthum Gottes anerkannt und unterliegt der Vertheilung, der Verleihung und Bestätigung im Besitze durch den Propheten und die Imame. Als weltlicher Gesetzgeber musste Mohammed das Recht des Grundbesitzes schon aus staatsöconomischen Rücksichten feststellen.

Der Grundbesitz war die Hauptquelle, aus der man die ersten Mittel zur Aufrechthaltung des Islam und zu seiner weiteren Verbreitung durch den Krieg entnahm. Das Zekât (زَكَاةٌ = زكاة), das Uschr (عِشْر) und das Hherôdj (خَرَاج) hatten diejenigen zu

entrichten, die einen festen Wohnsitz in dem Lande hatten und dadurch die Möglichkeit besaßen, die Felder und Gärten zu bebauen und Heerden von Kameelen, Schafen u. a. w. zu halten. Zu diesen Abgaben waren nur diejenigen verpflichtet, die das Land während einer bestimmten Frist als Eigenthum besaßen. Die Scherifbücher bestimmen ausdrücklich, dass die Nutzniesser des Grundes und Bodens die gesetzlichen Gebühren, 'Uschr und Eherodj, nur in dem Falle zu entrichten haben, wenn der Eigenthümer des Landes sie dann durch besondere Abmachung verbindlich gemacht hat. Die unbebauten, wüsthliegenden Länder werden jedermann ohne Unterschied der Religion verliehen, damit die Classe der Moslemen aus denselben einen pecuniären Nutzen ziehen könne. Um die Möglichkeit zu haben, gemeinnützige Anstalten zu erhalten, die Armen zu unterstützen und die Mittel dazu sicher zu stellen, schuf der Islam das dieser Lehre eigenthümliche Institut des Wäkf (وقف), der Weihung. Grund

und Boden war der vorzüglichste Gegenstand derselben. Zur Gesetzlichkeit einer solchen Stiftung wird ausdrücklich als erste Bedingung verlangt, dass der Gegenstand der Weihung ein unbestrittenes Eigenthum des Weihenden sei.

Wir glauben, mit Recht die Verordnung hinsichtlich der Wäkfstiftung als Beweis des Bestehens eines privaten Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden anführen zu können. Im Gegensatz zu dieser Behauptung haben einige europäische Gelehrte gerade aus dem Capitel über das Wäkf den Schluss gezogen, dass ein solches Recht nicht unter den Moslemen bestehe; in diesem Capitel nämlich ist der Satz ausgesprochen, dass „die geweihte Sache zu dem wahren Eigenthümer aller Dinge auf Erden, zu Gott, zurückkehrt“. Wir werden diesen Gegenstand unten beim Wäkf ausführlich besprechen; jedenfalls scheint es uns, dass man schwerlich berechtigt ist, aus einem speciellen, die Weihung allein betreffenden Satze einen allgemeinen Schluss auf das Eigenthumsrecht zu ziehen.

Der Islam, indem er, wie gesagt, die Vertheilung, die Verleihung und die Bestätigung im Besitze aller Ländereien dem Propheten, den Imamen, den weltlichen Herrschern übertrug, hat unstreitig dadurch die Oberherrlichkeit und Oberherrschaft über alles Land in die Hände dieser Herrscher gelegt. Doch diese Oberherrschaft der moslemischen Machthaber scheint keinesfalls eine andere als die der Machthaber in andern Staaten zu sein, d. h. die Bestätigung im Besitze der früheren Eigenthümer in den neu eroberten oder anneedirten Ländern, die Verfügung über Ländereien, die keinem Privaten angehören, die unbebaut und wüsth liegen und die, wie überall, Eigenthum des Staates oder dessen Oberhauptes sind, ferner das Recht der hereditas vacans, das in den Scherifbüchern als das Erbrecht der Imame bezeichnet wird.

Das Entstehen des Privateigenthumsrechtes auf Grund und Boden hat sich unter den Moslemen auf einer von der in den Ländern des Occidents verschiedenen Basis gestaltet. Hier entwickelte sich dasselbe aus dem Gesamteigenthum in Folge staatlicher und bürgerlicher Interessen zur Wahrung der bestehenden Verhältnisse; in der moslemischen Welt wurde das Privateigenthumsrecht zur Neugestaltung der moslemischen gesellschaftlichen Verhältnisse nach den Verordnungen des Korans und der Tradition eingeführt und festgestellt.

Wenn aber die Entstehung verschieden ist, so sind doch die Consequenzen dieses Rechtes dieselben. Nach erfolgter Vertheilung oder Verleihung der Grundstücke oder auch nach Bestätigung im Besitze derselben erlangen die Moslemen entweder ein Verfügungs- oder ein Nutzungsrecht auf Grund und Boden, je nach der Verleihungsacte und je nach der Kategorie der Länder, zu der die Grundstücke gehören. Beim Verleihen des Nutzungsrechtes verbleibt das Recht der Verfügung über die Substanz der Sache selbstverständlich dem Herrscher, als Eigenthümer derselben; ist dasselbe aber als Eigenthum übergeben, so hört jedes Recht der Verfügung über die Sache von Seiten des Herrschers auf.

Im Folgenden besprechen wir die obenangedeuteten Verhältnisse und Zustände nach den Verordnungen, die sich auf die verschiedenen Kategorien der Länder beziehen.

Mohammed erklärte die Länder, in denen die Anhänger der neuen Religion ansässig waren, für Dār-ul-Islām, das Land der Moslemen. Anfänglich war es nur die arabische Halbinsel; sie sollte bloß von Moslemen bewohnt werden, da nach dem Ausspruche des Propheten in Arabien der Islam die alleinherrschende Religion ist. Die Erklärung Arabiens und später einiger anderer Länder für Dār-ul-Islām führte folgerecht zur Bestätigung der Insassen derselben, der sogenannten Stammesmoslemen, im Besitze ihrer Grundstücke mit vollem Verfügungsrechte. Den Inamen verblieb allein das Recht der hereditas vacans; die Eigenthümer des Grundes und Bodens hatten die Verpflichtung zur Zahlung des 'Uschr, des Zehnten, von den Einkünften.

In den Ländern der Ungläubigen, im Dār-ul-herb, äusserte sich das Privateigenthumsrecht so wie das Recht der Oberherrschaft der Iname, resp. der weltlichen Herrscher, verschieden, nach folgenden drei Kategorien:

- a) den Ländern, die durch das Schwert erobert waren,
- b) den Ländern, die durch Unterwerfungsacte und durch Bündnisse dem moslemischen Staate annektirt waren,
- c) den zu dem moslemischen Staate gehörigen unbauten und wüsthliegenden Ländern.

a) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes an beweglichem und unbeweglichem Gute in den durch das Schwert eroberten Ländern.

Alles, was im Kriege durch das Schwert erobert und den Feinden abgenommen ist, bewegliches wie unbewegliches Gut, wird für Kriegsbeute (Ghanaim غنائم) erklärt. Der Krieg gegen die Feinde des Islams ist für die Moslemen ein religiöses, heiliges Werk, zu dem jeder dazu befähigte Musulman verpflichtet ist. Himmlische Belohnung erwartet die Krieger im künftigen Leben; als zeitliche weltliche Belohnung ist ihnen die Theilnahme an der Kriegsbeute zugesprochen. Die Vertheilung der Beute unterliegt ausdrücklichen, im Koran und der Tradition ausgesprochenen Verordnungen. Die Bewohner des durch das Schwert eroberten Landes, die mit Waffen gegen die Moslemen gekämpft, müssen vertilgt, getödtet, oder zu Slaven gemacht werden. Das erbeutete bewegliche Gut und die Slaven werden unter diejenigen, die am Kriege Theil genommen haben, erst nach Rückkehr des Heeres ins muslimische Land vertheilt, und dies geschieht durch den Imam gemäss feststehenden Bestimmungen. Von selbst darf kein Musulman irgend eine feindliche Sache sich aneignen. Die unbeweglichen Güter im eroberten Lande, insbesondere die bebauten Grundstücke, unterlagen in den ersten Zeiten des Islam nicht der Vertheilung unter die Moslemen. Sie wurden für Maukûf (موقوف), geweihtes Gut, erklärt.

Durch die Weihung, Wâkf, wird die Substanz des Grundstückes immobilisirt und kann daher keiner Veräusserung und keiner Uebertragung des Eigenthumsrechtes auf die Moslemen unterliegen. Nur die Vortheile, die Früchte und Einkünfte von demselben fallen dem Beit-ul-mâl, der allgemeinen Cassé der Moslemen, zu und können vertheilt und verliehen werden.

Wir müssen hier bemerken, dass die Erklärung aller bebauten Grundstücke im eroberten Lande für Maukûf nicht unbedingt von allen Rechtsgelehrten angenommen wird. Die orthodoxen Malik und Hanbel halten fest an diesem Satze. Nach Schaafî können die Grundstücke, wie jede andere Beute, an die Krieger als Eigenthum verliehen werden. Abu Hanifa lehrt, dass es dem Imam anheim gestellt sei, die Grundstücke entweder für Maukûf zu erklären, oder unter die Krieger zu vertheilen. Die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit der Vertheilung der Grundstücke in den eroberten Ländern unter die Moslemen wird darauf gegründet, dass 1) der Prophet des Islams solches selbst gethan, indem er das Land Hhabbar, nachdem er die Juden bekriegt und vertilgt, seinen Anhängern verliehen hat, und 2) dass nach Vers 42 der XXII. Sure

die Moslemen einen festen Sitz im Lande haben müssen, wie Gott selbst ihnen einen solchen gegeben hat, um die Verordnungen des Islams ausüben zu können. Darauf wird erwidert, dass Mohammed das Hhaibarland nicht als Kriegsbeute anerkannt habe und dass die Vertheilung desselben unter die Moslemen schon aus dem Grunde geschehen musste, um die göttliche Offenbarung durchzuführen, dass in Arabien nur die Bekemer des Islams anständig sein können.

Festen Sitz im Lande mussten die Neubekehrten zur Ausübung der Religionspflichten bekommen, und dies war zu erreichen durch Bestätigung derselben in dem Besitze ihrer Grundstücke in den auf friedliche Weise dem moslemischen Staate annexirten Ländern; alles Land aber, das zur Kriegsbeute gerechnet wird, kann nicht an einzelne Personen als Eigenthum übergeben, sondern muss zum allgemeinen Nutzen des Islams verwendet werden.

Bei Erweiterung des moslemischen Reiches vom Atlantischen Meere bis zu den Himalayabergen mussten alle Länder tatsächlich als eroberte betrachtet werden. Alle diese für gewöhnliches Gut zu erklären, sie zu immobilisiren, keiner Verfügung zugänglich zu machen, sie von jeder Verbesserung, demnach von der vortheilhaftesten Behauung auszuschliessen, war in späteren Zeiten nicht mehr ausführbar. Der modus der Behauung und Bearbeitung der Felder durch Sklaven hat nie unter den Moslemen bestanden und man findet keine Verordnungen darüber in den Scheriatbüchern. Der Ackerbau, wenn auch nicht so hoch gestellt wie im alten Perserlande, in Mesopotamien, in Syrien, in Egypten, wird dennoch von den Moslemen hochgeschätzt, da der Prophet den Anspruch gethan: „der sich mit Ackerbau Beschäftigende wird von Gott besonders belohnt“.

Die moslemischen Araber fanden im Anfange des Islams ihre Beschäftigung nur im Kriege. Der Chalif Omar strebte danach, dass seine Krieger so lange als möglich Nomaden bleiben sollten, und liess die Beschäftigung mit Feld- und Ackerbau nicht zu. Gleichzeitig aber wird den Kriegern geboten, während der Kriegsführung die bebauten Landstriche ohne dringende Nothwendigkeit nicht zu verwüsten, auch nicht zu beschädigen, da dieselben später den Moslemen Nutzen bringen sollen. Um nun einen solchen Nutzen vom Grund und Boden ziehen zu können, der nach dem Koran und der Tradition nur in der Grundsteuer bestand, musste das Land an Individuen verliehen werden, die dasselbe bebauen, bewässern und verbessern konnten und solches in Berücksichtigung ihres eigenen Nutzens thaten.

Sollten nun alle eroberten Länder für Kriegsbeute und demnach für der Weibung unterliegende Grundstücke erklärt werden, so würde dadurch den Bauern jede Möglichkeit des Besitzes derselben zu ihrem eigenen Vortheil und zum Nutzen ihrer Nachkommenschaft auf immer benommen sein: keine Vervollkommenung

der Bewirthschaftung, kein Streben nach Vermehrung und Verbesserung der wirtschaftlichen Mittel wäre zu erwarten.

Als sich die Eroberungen der Moslemen über die Grenzen Arabiens hinaus erstreckten, als in Folge dessen Schätze an beweglichem Gute erbeutet waren, wurde das bewegliche Gut allein als Kriegsbeute angesehen und der gesetzlichen Theilung unterworfen. Die feindlichen Staaten, Ländereien und alle übrigen unbeweglichen Güter wurden angesehen als durch Ausübung weltlicher Macht (nicht durch den religiösen Krieg) dem muslimanischen Reiche annectirt und dadurch der Vertheilung, der Verleihung und der Bestätigung im Besitze zugänglich gemacht.

So fielen die Länder der thatsächlich eroberten Staaten in die Kategorie der annectirten Länder, von denen wir unten sprechen werden, und allmählich verschwand der Satz, dass alle eroberten Länder nur als *Maukûf*, geweihtes Gut, zu betrachten seien.

Wir wollen hier ausführlich zwei dem Islam eigenthümliche Einrichtungen, das *Wakf* und das *Beit-ul-mól*, besprechen und ihre Einwirkung auf das Eigenthumsrecht an Grund und Boden nach den Scheriatverordnungen beleuchten und feststellen.

Das *Wakf*, die Weibung.

Das *Wakf* (*Wakûf* im Plural) ist ein Vertrag, mittelst dessen Jemand in frommen und Gott wohlgefälligen Absichten eine Sache immobilisirt, vor der Veräußerung sichert und den Nutzen von derselben bestimmten Zwecken weibt. Das geweihte Gut, das Object des *Wakf*vertrages, heisst *Maukûf*; die Person welche die Weibung vornimmt heisst *Wâkif*.

Die *Wakf*verträge zerfallen nach den Scheriatverordnungen in verschiedene Arten; wir heben hier das sogenannte *legale* und das *Gewohnheitswakf* und das *Hubs* oder *Hubus* (*حبس*) hervor.

Ursprünglich trat das *Wakf* nur in einer Form auf: die Substanz ward immobilisirt und die Einkünfte, Vortheile und Früchte von derselben waren zu gewissen Zwecken bestimmt, ohne weitere Betheiligung des *Wâkif*, des Weihenden, an deren Verwendung. Diese Art ist das eigentliche *Wakf*, von einigen *legales Wakf* benannt. Später entstand das *Gewohnheitswakf*, *Wakf 'âdet* (*وقف عادت*), bei welchem nur die Substanz der Sache geweiht wurde; die Einkünfte und Früchte verblieben dem *Wâkif* und seiner Descendenz zu ihrer Benützung. Juristisch betrachtet ist das *Wakf 'âdet* nur eine Scheinweibung, eine Abtretung des Eigenthumsrechtes auf die Substanz der Sache an einen andern fingirten Eigenthümer, — sagen wir Gott, den Propheten und seine Stellvertreter auf Erden, — die jedoch dadurch kein Verfügungsrecht über die Sache

erlangen. Angeblich aus Frömmigkeit und in religiöser Absicht vollzogen, ist das Wákf 'ádet nichts anders als eine speculative Civilhandlung zum Schutze der Substanz der Sache gegen administrative Willkür der herrschenden Macht ¹⁾. Unstrittig entstand das Wákf 'ádet in Folge der unter den muslimischen weltlichen Herrschern bestehenden Unsicherheit in Betreff des Eigenthumsrechtes auf unbewegliches Vermögen. Der Koran hatte keinenfalls einen solchen Zustand vorausgesetzt, doch enthalten die Scherifbücher Verordnungen, die eine solche Art der Weihung zulassen, so z. B. das Wákf awlâd (وقف اولاد) zum Besten seiner Nachkommen, das Wákf ibn (وقف ابن) zum Besten der Söhne allein (eine Art

von Fideicommiss). Wenn auch das Institut der Weihung im Allgemeinen offenbar schädlich auf die nationalöconomischen Zustände einwirkt, indem dasselbe die gewählten Gegenstände von dem bürgerlichen Verkehr ausschliesst, so wird es doch von der muslimischen Geistlichkeit, selbst von den Auslegern der religiösen Satzungen des Islams gebilligt und sogar gefördert, denn ihr eigenes Interesse ist damit verknüpft. Nach dem Koran und der Tradition ist die Aufsicht über die Wákfgüter im Allgemeinen den Herrschern der Moslemen und speciell der Geistlichkeit anvertraut und für die Ausübung einer solchen Aufsicht ist derselben eine Vergütung bestimmt (s. weiter unten).

Zur Gesetzlichkeit des Wákfvertrages wird vor allem verlangt, dass der Wákif ein volles Eigenthumsrecht auf die zur Weihung bestimmte Sache habe.

Da nun Grundstücke den Hauptgegenstand des Wákf bilden, so dient gerade dieser Vertrag, — aus dem einige europäische Gelehrte den Schluss gezogen haben, dass unter den Moslemen kein privates Eigenthumsrecht auf Grund und Boden existire, — zum schlagendsten Beweise der Existenz desselben, indem nur derjenige den Grund und Boden zum Gegenstand der Weihung machen kann, der über denselben ein volles Verfügungsrecht hat.

Verlangt das Gesetz den Beweis des Eigenthumsrechtes auf die zu weihende Sache, so präsümiert es selbstverständlich die Möglichkeit, die Sache als Eigenthum zu besitzen.

Nehmen wir den Ausspruch: „dass das geweihte Gut zu Gott zurückkehrt“ als eine Verordnung an, die factisch zu erfüllen möglich wäre, so kann nicht bestritten werden, dass bis zum Momente, wo Jemand sein Grundstück zum Besten des Islams weihet, er ein Eigenthumsrecht auf dasselbe besessen hat. Und wenn nun dieses Recht nur in Folge der Weihung zu Gott zurückkehrt, so

1) Nach A. Ülrich's *Lettres sur la Turquie* (Vol. I. p. 271) sollen mehr als $\frac{2}{3}$ der Grundstücke in der Türkei eine solche Art geweihter Güter bilden.

muss es dem Musulman verbleiben, so lange er die Weihung nicht vollzogen hat.

Zur Bestätigung unserer Meinung in Betreff der Existenz eines territorialen Eigenthumsrechtes führen wir noch folgende Verordnungen an, die wir dem Capitel der Scheriatbücher über das Wäkf entnehmen:

a) Eine der Hauptbedingungen des Wäkf ist, dass das Object lediglich zu dem in der Stiftungsurkunde bestimmten Zwecke verwendet werde. Ist die Möglichkeit einer solchen Verwendung vorhanden, so muss das Object auf unbeschränkte Dauer, für immer — *dewdin* (دوام) — dazu dienen. Die Veränderung des Objectes in seiner Form wird hierbei nicht in Betracht gezogen; wenn z. B. ein Gebäude einstürzt oder die Fruchtbäume im Garten zu Grunde gehen, so bleibt der Boden doch immer Mawköf, aus dem ein anderer Nutzen zu dem bestimmten Zwecke gezogen werden muss. — Trifft hingegen der Fall ein, dass der in der Weihungsurkunde bestimmte Zweck nicht mehr erreicht werden kann, oder dass die Personen, zu deren Nutzen das Gut ausdrücklich geweiht war, nicht mehr vorhanden sind, so hört die Wirkung der betreffenden Weihung auf und das Gut fällt an den früheren Eigenthümer oder seine Nachkommenschaft zurück. Die Scheriatbücher enthalten ausführliche Verordnungen über die Erbschaftsrechte an ein solches Gut (s. Hbell Ibn Is'hak, Perron's Uebers. Vol. V, p. 40 u. w.; Scheriat ul-Isläm, Querry's Uebers. T. I, p. 588 Art. 59). Wir finden in diesem Passus den Beweis, dass sogar der angenommenen Satz über „die Rückkehr aller geweihten Güter zu Gott, resp. zu seinen Stellvertretern auf Erden“, keinen Einfluss auf das Eigenthumsrecht der Moslemen hat. Kehrt ein geweihtes Gut, sei es auch nur in einem speciellen Falle, zu dem Privateigenthümer desselben zurück, so hat selbstverständlich sein Eigenthumsrecht auch vor der Weihung bestanden.

b) Die Weihung wird nur dann als durchaus perfect anerkannt, wenn der Wäkf den Gegenstand der Weihung denjenigen ausgeliefert oder übertragen hat, welche das Recht der Entgegennahme der Sache haben. Stirbt der Wäkf vor der Uebertragung derselben, so hat die, wenn auch von ihm unterschriebene oder besiegelte Urkunde keine Gültigkeit und das Object der Weihung verbleibt in der Erbschaftsmasse des Verstorbenen (Scher. ul-Isläm, Querry, I, p. 588 Art. 62).

c) Die Malekiten (Perron, V, p. 30) lassen bei der Weihung eines unbeweglichen Gutes eine Jahresfrist zu, während welcher Zeit der Wäkf sein Eigenthum zurückfordern kann. Die Schiiten räumen solches Recht dem Wäkf nur im Falle seiner notorischen Verarmung ein.

Das Hubs ist bei den Schiiten als ein besonderer Vertrag in ihren Scheriatbüchern behandelt; die Sunniten besprechen den Hubs oder Hubus im Capitel über das Wakf. Könige muslimische Gelehrte sind der Ansicht, Hubs und Wakf seien synonyme Ausdrücke für gleichartige Vorträge. Die Identität dieser beiden Arten von Verträgen besteht aber nur darin, dass beide in religiöser Absicht, mit dem Willen eine Gott wohlgefällige Handlung zu vollziehen, geschlossen und in Folge davon unter den Schutz der Religion gestellt werden. Die Verschiedenheit zwischen ihnen äussert sich in Folgendem:

a) Beim Wakf wird die Substanz immobilisirt; hinsichtlich der Früchte, der Vortheile und der Einkünfte von derselben ist beim legalen Wakf dem Wökif, dem Weihenden, das Recht benommen einen Antheil daran zu haben; beim Wakf 'adet kann er sich dieses Recht vorbehalten. Beim Hubs wird die Substanz nicht immobilisirt; die Früchte, die Vortheile und die Einkünfte von der Sache werden als geweihte Gegenstände betrachtet, und um diesen Willen des Eigenthümers erfüllen zu können, wird die Substanz, aus der die Früchte und Vortheile gezogen werden, einem geweihten Gute gleichgestellt, wodurch dasselbe nach religiösen Verordnungen vor jeder Antastung gesichert ist.

b) Beim Wakfvertrage ist die Abfassung einer schriftlichen Urkunde mit Zeugenunterschriften erforderlich; das geweihte Gut wird auf immer, so lange es besteht, vom Eigenthümer abgetreten. Beim Hubs ist die Abfassung einer Urkunde angerathen, aber nicht nothwendig; die Einkünfte können für eine bestimmte Frist, z. B. für die Lebenszeit des Gebers oder des Annahmers abgetreten werden.

c) Beim Hubs kann der Eigenthümer des Gutes dasselbe einem Dritten veräußern, unter Aufrechterhaltung der eingegangenen Verbindlichkeit. Beim Wakf verliert der Eigenthümer jedes Verfügungsrecht über die Substanz der Sache.

d) Da beim Hubs das Gut selbst dem Weihenden als Eigenthum verbleibt (*la propriété du fond reste au gré de l'imobilisateur* sagt Hbell ibn Is'hak, Perron's Uebers. Vol. V, p. 57), so muss er für die Erhaltung des Gutes in einem dem Zwecke des Hubs entsprechenden Zustande sorgen. Beim legalen Wakf hört jede Beziehung des früheren Eigenthümers zur geweihten Sache auf.

Als ein religiöses Institut bezweckt die Weihung offenbar die Vollziehung einer Gott wohlgefälligen Handlung. Durch die Weihung werden den Moscheen und den gemeinnützigen milden Stiftungen zu ihrem Unterhalte, ihrer Erweiterung, Verbesserung und Verschönerung, sowie den Armen und Bedürftigen zu ihrer Existenz die nöthigen Mittel gegeben. Für dieses Alles verspricht der Koran den Moslemen Belohnung im künftigen Leben.

Zu gleicher Zeit hat die Weihung zur Folge auch weltliche Vortheile, die der Hauptgrund der Institution des Gewohnheitswakf waren und noch gegenwärtig sind. Durch das Wakf und

des Hubs ist die Unantastbarkeit des Eigenthums gesichert. Das geweihte Gut unterliegt keiner Sequestration und keiner Confiscation von Seiten der weltlichen Macht: es haftet für keine Forderung der Gläubiger, sogar nicht im Falle des Bankerottes des Schuldners.

Den schlagendsten Beweis für die Unantastbarkeit der geweihten Güter liefert uns folgende geschichtliche Begebenheit: als Haddjädj, der willkürlichste Statthalter Welid's in Irak, den persischen Dikkân (ديکان — دیکان) Feirûz gefangen nahm und zum Tode verurtheilte, um sich seiner grossen Reichthümer zu bemächtigen, erklärte Feirûz vor dem versammelten Volke, dass er nach dem Gebote des Propheten allen seinen Schuldnern ihre Schulden erlasse und den Rest seines Vermögens zu frommen Zwecken weihe. Durch diese Erklärung vor Zeugen kam das ganze Vermögen des Mannes als Wäkfut unter die Verfügung der Geistlichkeit, und die weltliche Macht, bei aller unumschränkten Gewalt die sie sonst ausübte, konnte sich dasselbe nicht aneignen (S. v. Kremers Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen B. II, p. 162).

Das Wäkf und das Hubus sind, wie wir sehen, dem Islam vollkommen eigenthümliche Institute. Da sie hauptsächlich einen religiösen Character haben und somit nach den allgemeinen moslemischen Religionsverordnungen zu beurtheilen sind, so würde ein Vergleich derselben mit den ihnen analogen milden Stiftungen verschiedener Gesetzgebungen des Occidents, mit den Majornen, Fideicommissen, Substitutionen u. dgl. zu keinem juristischen Resultate in Betreff des Eigenthumsrechtes an den geweihten Gütern führen. Wir wollen daher die rechtlichen Beziehungen der geistlichen und weltlichen Herrscher, so wie der moslemischen Genossenschaft, der Djamâ'et (جماعة), zu den geweihten Gütern ausschliesslich nach Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten besprechen.

Unbestreitbar ist, dass durch die Stiftung des Wäkf der Wäkf sich seines Eigenthumsrechtes auf die geweihte Sache bezieht. Dem allgemeinen juristischen Grundsatz zufolge, dass jedes Gut einen Eigenthümer haben muss, wird demnach die Fiction aufgestellt, dass das geweihte Gut zu Gott, dem wahren Eigenthümer aller Dinge, zurückkehrt und von Ihm als Eigenthum Seinen Stellvertretern auf Erden, den Imamen, den weltlichen Herrschern oder endlich der ganzen moslemischen Genossenschaft, der Djamâ'et, übertragen wird.

Wie äussert sich nun factisch das Recht des Imams, des weltlichen Herrschers und des Djamâ'et an dem geweihten Gute?

Die Weihungsurkunde bestimmt den Zweck der Stiftung, sie bestimmt, welchen Anstalten und welchen Personen die Einkünfte und Früchte von der geweihten Sache zu Gute kommen sollen oder kommen dürfen. Die Religionsverordnungen lassen keine Aenderung in dem Willen des Wäkf zu. Die Stiftung wird nur in dem Falle

aufgehoben, dass der bestimmte Zweck der Weihung nicht mehr erreicht werden kann. Tritt dieser Fall ein, so wird das geweihte Gut nicht als unumschränktes Eigenthum des Herrschers anerkannt, sondern kehrt zu dem frühern Eigenthümer oder dessen Erben zurück (s. oben S. 301).

Durch das Wakf wird die Substanz der geweihten Sache immobilisirt; sie kann nicht der Gegenstand einer Civilverbindlichkeit sein und Niemand kann über dieselbe verfügen. Somit besitzen auch die Imame und die weltlichen Herrscher an dem geweihten Gute nicht das Hauptkennzeichen des vollen dominiums: das Verfügungsrecht; sogar das Nutzungsrecht an den Früchten kommt ihnen nur insofern zu Gute, als die Weihungsurkunde sie dazu berechtigt. Die Imame und weltlichen Herrscher könnten also höchstens als *domini proprietatis*, als Eigenthümer der *nuda proprietas* betrachtet werden; eigentlich aber äussert sich ihr Recht an den geweihten Gütern, wie über alle übrigen Güter, als ein Recht der Oberherrschaft, als ein Recht an die *hereditas vacans*.

Nach den Verordnungen über das Wakf sind die Imame, resp. die weltlichen Herrscher und in neuerer Zeit die Geistlichkeit, nichts anderes als dessen Verwalter, die Aufseher über die Wakfgüter und die gesetzlichen Vertheiler der Einkünfte von denselben. Ihre Beziehung zu den geweihten Gütern ist vielmehr eine Obliegenheit, eine Pflicht, als ein Recht. Es scheint, dass sie auch selbst in Wirklichkeit ihre Beziehung dazu aus diesem Gesichtspunkte betrachten. Die Verwalter, im Koran *Omäl* (عمل), später *Mülewalli* متولى und *Nāzir* نازر benannt, haben für ihre Mühe ein Anrecht auf Belohnung oder Vergütung aus den Einkünften der geweihten Güter. Die Geistlichkeit und die Herrscher selbst theilten sich diese Vergütung zu, und thaten dies nicht auf Grund eines Eigenthumsrechtes an den Wakfgütern, sondern als Verwalter derselben. Sultan Mahmud erklärte den Staat für den Obernāzir aller Wakaf¹⁾. In mehreren Schriften der muslimischen Rechtsgelahrten werden die weltlichen Herrscher ausdrücklich die Verwalter der Wakfgüter genannt.

Bedeutungsvoll ist in dieser Hinsicht das *Fetwô* (فتوى), die Entscheidung oder das gesetzliche Rechtsgutachten des Scheich Ibn Abi-Asrû auf die Anfrage der Sultane Nâreddin und Selâh-

1) Nach Chleinf's *Lettres sur la Turquie* (V. I. p. 271) bestätigte der Sultan die höchsten geistlichen und weltlichen Churgen in dem Amte der Nāzirs. So war des Grosswäzir Nāzir von 3 Moscheen, der Schleich-al-Islam von zweien, der erste Eunuch des Palastes war Nāzir der Wakfs der heiligen heiligen Stätte (el-Haremeh). Die Einkünfte der Wakfs der Moscheen betrugen jährlich mehrere hunderttausend Piaster. Die erste Hauptmoschee in Constanthopel hatte allein bis 2 Millionen Piaster Einkünfte. Von allen diesem Einkünften fiel den Nāziren wenigstens ein Drittel zu.

edlm über die Vollmacht der Sultane, Ländereien für Mau-
kaf, geweihtes Gut, zu erklären. Der Scheich fand eine solche
Handlung, wenn auch lobenswerth und nützlich, doch nicht dem
Scheriät entsprechend; dem der Hauptgrundsatz des Wakf bestehe
darin, dass der Gegenstand der Weihung volles Eigenthum des
Wakif, des Weihenden, sei; der Imam oder der Sultan aber
sei nicht Eigenthümer des Grundes und Bodens, son-
dern bloß der Verwalter (économé) der Staatsgüter¹⁾.

Noch weniger richtig scheint uns die Ansicht, dass die ge-
weihten Güter als Eigenthum der muslimischen Genossenschaft
anzusehen oder dass sie ein Gemeingut der Moslemeu seien. Eine
solche Behauptung, wie sie einige europäische Gelehrte aufstellten
(v. Hammer, Wörms, Perron u. a.: *les wakufs deviennent la
propriété de la communauté musulmane*), findet keine Bestä-
tigung in dem Texte des Korans, der Tradition und der Scherist-
bücher. Hier ist gesagt, dass die Vortheile und die Früchte von den
geweihten Gütern der Djemâ'et, der muslimischen Gesamth-
heit, zu Gute kommen und dass dieselben unter die Moslemeu
zu vertheilen sind nach dem Willen des Stifters des Wakf oder
nach den gesetzlichen Bestimmungen des Scheriät; über die
Substanz der Weihung kann die Djemâ'et noch weniger als die
Herrscher verfügen. Der Antheil, den jedes einzelne Individuum
der Genossenschaft an den Früchten und Vortheilen von den
geweihten Gütern hat, ist jedenfalls ein bedingter, indem nur
derjenige dazu berechtigt ist, der zu einer der Kategorien der
Gesellschaft gehört, zu deren Nutzen das Wakf gestiftet ist.

Zum Schlusse unserer Besprechung über das Wakf führen
wir noch folgenden Satz des Scheriät an: Alles, was ein Indivi-
duum aus den Wakfgütern auf dem gesetzlichen Wege der Ver-
theilung oder Verleihung erhalten hat, ist sein volles Eigen-
thum; in seinem Verfügungsrechte über dasselbe unterliegt es
keiner Beschränkung. Demnach können auch die weltlichen Herr-
scher nur über diejenigen Einkünfte von den Wakfgütern frei

1) Ubichini l. c. I p. 274; Wörms, Journ. Asiat. 1844. — Bellin, französischer
Generalconsul in Constantinopel, der gleich andern Gelehrten die Behauptung
aufstellt, dass unter den Moslemeu kein Privateigenthumsrecht an Grund und
Boden vorhanden sei, sagt selbst in seinen Schriften „*Étude sur la propriété
foncière dans les pays musulmans*“ und „*De régime des biens militaires*“ Folgen-
des: „*Je ne saurais appartenir à la nation ou même au souverain, en sa qualité
de conservateur, de gérant de la fortune publique*“. Die Stellung, die
Herr Bellin dem Herrscher als Verwalter und Aufseher gibt und die richtig die
Beziehung desselben zum Grund und Boden bezeichnet, kann nicht als iden-
tisch mit einem Eigenthumsrechte des Herrschers auf denselben angesehen
werden. Ein Recht des Herrschers als Eigenthümer kann nicht juristisch da-
durch beschränkt werden, dass er der „conservateur“, der „gérant“ eines Gutes
ist. Man könnte vielmehr den letzten Satz der Aeusserung des Herrn Bellin als
Beweis für das Gegentheil anwenden; nämlich dass, da die Herrscher Ver-
walter des Gutes sind, sie nicht die Eigenthümer desselben sein können.

verfügen, die ihnen nach der Stiftungsurkunde bestimmt sind oder für die Oberraufsicht über diese Güter zukommen, aber nicht über alle Einkünfte von denselben.

Das Beit-ul-mâl.

Das Beit-ul-mâl ist kein besonderes für sich bestehendes Institut, keine besondere staatlich fungirende Classe; es ist nach muslimischer Ansicht der Inbegriff aller derjenigen Güter, die auf Grund religiöser Verordnungen einkommen und zum Nutzen des Islams und zur Förderung bestimmter Zwecke verwendet werden müssen. Im Koran findet man den Ausdruck Beit-ul-mâl zur Bezeichnung eines besonderen Institutes nicht. Von einem solchen Institute konnte auch zu Mohammeds Lebenszeit nicht die Rede sein: in seinen Händen allein concentrirte sich alles, was den Islam betraf, demnach auch alle Einkünfte und deren Verwendung; und da nur ihm allein die Koranverse eingegeben wurden, so erschienen auch keine solche, die in dieser Hinsicht seine Macht beeinträchtigen konnten. Als nach der Schlacht von Bedr ein heftiger Streit über die Vertheilung der Beute entstand, brachte der dienstfertige Erzengel Gabriel die Offenbarung vom Himmel herab: „Die Beute gehört Gott und Seinem Gesandten“ (Sur. VIII, V. 1). Somit war Mohammed durch Gottes Wort der einzige Empfänger und Vertheiler auch dieser speciellen Einkünfte. Vor- dem hatten ebenfalls göttliche Offenbarungen festgestellt, dass die Rechtgläubigen — zu ihrem geistigen und materiellen Besten, so wie zum allgemeinen Wohle des Islams und aller Angehörigen desselben, also zur Förderung und Befestigung der neuen Religion — einen Theil ihres Gutes und ihrer Einkünfte zu spenden hätten.

Diese Spende war vollkommen religiöser Natur. Am häufigsten kommen im Koran die Ermahnungen vor: „Vollzieht die Gebete und gebt von dem, was Gott euch verliehen, den Armen, den Nothleidenden und für den Weg Gottes“; „was ihr von euren Gütern spendet, wird euch im künftigen Leben vielfach vergolten werden“, — und endlich die Versicherung, dass durch das Spenden eines Theiles des Vermögens alles übrige Besitztum gereinigt werde und so geheiligt ein weiteres Gedeihen und Anwachsen seiner selbst bewirke. In Folge solcher Zusicherung im Namen Gottes von Belohnung im künftigen Leben und schon im Leben auf Erden unterwirft sich jeder Muslim willig den Spenden aus seinem Vermögen.

Mohammed, der zugleich Religionsstifter und Staatsmann war, benutzte den durch den Koran angeregten und geregelten Trieb zur Wohlthätigkeit, um daraus einen Nutzen für den Staat zu ziehen. Einzelnen Armen, einzelnen Nothleidenden durch milde Gaben Hilfe zu leisten, wird als eine Gott wohlgefällige Handlung hoch gepriesen; doch dadurch konnte der Masse aller muslimischen

Armen, idler Hülfsbedürftigen, der Waisen und der Pilgrime nicht gehalten werden; noch weniger konnten einige Wohlthätigkeitsgaben zur Förderung und zur Befestigung des Islams dienen; dies konnte nur durch denjenigen oder diejenigen geschoben, die in ihren Händen die oberste geistliche und weltliche Macht hatten: nach europäischer Ansicht durch den Staat, nach moslemischer Ansicht durch den Propheten und seine Nachfolger.

Demnach erzieht man hinsichtlich der Spenden der Moslemen aus dem Koran (durch die Tradition von dem Propheten des Islams bekräftigt und festgestellt), dass dieselben zweierlei Art sind. Wenn auch im Koran die Ausdrücke Nefekat, Sedekat und Zekât öfter promiscue gebraucht werden, so erzieht man doch, dass diese Benennungen auf verschiedene juristische Verhältnisse hindeuten und dieselben thatsächlich feststellen. Die europäischen Gelehrten übertragen die drei Ausdrücke Nefekat, Sedekat und Zekât mit demselben Worte: „Almosen“¹⁾. In den schriftlichen Scherikbüchern tritt der Unterschied zwischen den zwei Arten der Spenden deutlich hervor.

Die eine Art wird mit den Ausdrücken Nefekat (نَفَقَة) und Sedekat (صَدَقَة) bezeichnet, die andere ist das Zekât.

Nur die als Nefekat, d. h. Unterhalt, Versorgung, und die als Sedekat, d. h. mildthätige Gabe, bezeichnete Spende kann mit dem Worte „Almosen“ übereinstet werden.

Die als Zekât bezeichnete Spende ist eine festgesetzte, normirte Abgabe vom Vermögen und von dessen Einkünften. Da dieselbe eine dem Islam eigenthümliche Anordnung ist, so könnte sie eigentlich nur mit dem arabischen Worte Zekât bezeichnet werden. Wir stimmen auch nicht dem von Herrn Sablukof angenommenen Ausdrucke „reinigendes Almosen“ bei, obgleich in den Scherikbüchern das Wort Zekât lexicalisch als Reinigung: tazkiyat (تَزْكِيَة) bezeichnet wird. Im sumnitischen Scherikbuche Kesefi anwar finden wir folgende Deutung des Wortes Zekât: „Zekât bedeutet lexicalisch (der Inghat ذَرُغَت) Reinigung, Heiligung (takkiyat) des Ueberschusses; in der Rechtslehre (Scheri) شرعاً bezeichnet man damit das Abgeben (Ihhródj اخراج) oder das Ausscheiden eines Theiles des Vermögens, wie solches gesetzlich bestimmt ist“.

1) Wahl übersetzt nur in einigen Stellen das Zekât mit „Abgabe“ und das in Sans XVII vorkommende Wort: „mâ'ine“ mit „Gelduhr“. Der vorerwähnte Uebersetzer des Korans ins Russische, Hr. Gerdil Sablukof, übersetzt, aus dem von ihm angenommenen Unterschiede zwischen Sedekat und Zekât zu bezeichnen, den letzteren Ausdruck „reinigendes Almosen“.

Aus demselben Buche, im Capitel über die Vertheilung — Kismet (قسمت) — des Zekât (p. 181) ansehen wir, dass dasjenige, was von dem Zekât vertheilt wird, als Sedekat anzusehen ist, wodurch zugleich der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen angedeutet ist.

Wenn nun aber in den sunnitischen Rechtsbüchern das Sedekat in dem Capitel über das Zekât besprochen wird und in demselben des einen wie des andern gleichzeitig Erwähnung geschieht, so ist das kein Beweis dafür, dass die sunnitischen Rechtslehrer das Sedekat und das Zekât für identisch ansehen. Unter andern Commentatoren der Scherîthbücher spricht Firuzabadi sich folgendermassen in seinem „Kâmûs“ über diesen Gegenstand aus: „Sedakah ist das, was man, um Gott wohlgefällig zu sein, von seinem Gute den Armen gibt, wie Zekât; ersteres ist aber eine freiwillige Gabe, letzteres eine Verpflichtung. Einige gebrauchen Sedakah auch für gesetzlich vorgeschriebene Gabe“.

Endlich finden wir, dass der Unterschied zwischen den Spenden als Almosen und dem Zekât im Koran selbst angezeigt ist. Im Vers 172 der II. Sure ist gesagt: „Gerecht ist Der, der an Gott glaubt und an den jüngsten Tag und an die Engel und an die Schrift und an die Propheten, und mit Liebe (zu Gott) von seinem Vermögen gibt (Almosen) den Anverwandten, Waisen, Armen, Pilgern, überhaupt Jedem, der darum bittet, der Gefangene löset, das Gebet verrichtet, Almosen (Zekât) spendet, der die festhält an eingegangenen Verträgen, der geduldig Noth und Unglück und Kriegsgefahr erträgt. Der ist gerecht, Der ist wahrhaft gottesfürchtig“ (Uebersetzung des Dr. Ullmann). Dieser Vers, der in sich den Inbegriff der Glaubensartikel und der religiösen Sittenlehre enthält, erwähnt das Almosen und das Zekât gesondert. Professor Dr. Weil übersetzt in seinen Werken das Zekât mit: „Armensteuer“. Wir können uns in diesem Falle seiner gelehrten Autorität nicht unterwerfen. Zekât ist zwar „Steuer“, aber nicht speciell Armensteuer, da dasselbe auch andern Zwecken dienen muss. (Sieh Zekât im Moslemischen Rechte).

Unserer Meinung nach können mit dem Worte „Almosen“ nur die im Koran und dem moslemischen Rechte gebrauchten Termini Nefekat, als Spende zur Versorgung, Sedekat, als allgemeiner Ausdruck für jede freiwillige Gabe zur Unterstützung der Armen und Nothdürftigen jeder Art, und endlich auch Mâ'ân (Sur. CVII), als Gabe von nöthigen Geräthschaften u. s. w. (nach der Ueberlieferung der 'Afscha), bezeichnet werden. (Dr. Ullmann übersetzt Mâ'ân die „Zuflucht“). Für das Zekât, das eine dem Islam eigenthümliche Steuer ist, wird am besten dieser Ausdruck beibehalten.

Der Unterschied zwischen dem Sedekat und dem Zekât äussert sich:

1) Durch den Zweck für den jedes bestimmt ist. Das Sedekat, das eigentliche Almosen, kommt nur den Armen und Nothleidenden zu ihrem Lebensunterhalte und zu ihrer Versorgung. Nefekat, zu. Das Zekát, obgleich auch ein Theil desselben für die Armen bestimmt ist, dient zugleich zur Deckung der Ausgaben, die für staatliche Zwecke bestimmt sind. So erhalten Unterstützung aus dem Zekát die Moslemen, um sich Waffen anzuschaffen für den Krieg gegen die Ungläubigen, und sogar Ungläubige, deren Hilfe man bedarf, allerdings in der Voraussetzung, dass sie sich zum Islam bekehren werden, oder aber wenn sie sich als Freunde der Moslemen bewähren und gegen andere feindlich gesinnte Ungläubige in den Krieg ziehen; auch werden aus dem Zekát die Spione besoldet, um die Bewegungen und die Absichten des Feindes zu erforschen. Ferner sind aus dieser Quelle der Einkünfte die 'Omí, Einnahmer und Eintreiber der Zekátgebühren, zu besolden; die Sklaven, insonderheit die gebrechlichen, alten und blinden, loszukaufen, die unverschuldeten Schuldner und endlich auch die momentan bedürftigen Pilgrime und Fremdlinge zu unterstützen, damit dieselben ihre Religionsverpflichtungen erfüllen können. Die Nothwendigkeit der Gabe des Zekát zu diesen Zwecken wird im Koran im Allgemeinen durch die Worte „für den Weg Gottes“ ausgedrückt.

2) Durch die Art und Weise der Verabfolgung, der Erhebung und des Eintreibens der Spenden. Das Sedekat ist eine vollkommen freiwillige Gabe, wobei die Vertheilung der Almosen im Geheimen der öffentlichen Vertheilung vorgezogen wird (Sur. II, V. 273). Das Zekát hingegen ist eine gesetzlich vorgeschriebene Steuer, der jeder Musulman unterworfen ist. Als freiwillige Gabe wird das Almosen Sedekat den Armen direkt verabfolgt; zum Empfang desselben muss der Arme seine Zustimmung aussprechen; in Folge davon zählen die schittischen Rechtslehrer das Sedekat zu den bilateralen Verträgen. Das Zekát wird von keinem Rechtslehrer als Vertrag betrachtet; in den Scheristbüchern aller Secten bespricht man das Zekát nicht in der Abtheilung der Verträge, Ukúddát, sondern in der der religiösen Verpflichtungen, 'Ebúddát. Das Sedekat kann aus jeder beliebigen Vermögensquelle genommen werden; nur in einer Stelle des Korans (Sur. LVII, V. 7) ist gesagt: „gebt den Armen zum Unterhalt — Nefekat — von dem, was euch durch Gott von euren Nächsten (durch Erbschaft) zugefallen ist“. Dagegen sind hinsichtlich des Zekát die Gegenstände genau bezeichnet, von denen diese Steuer bezahlt werden muss. Zur Eintreibung des Zekát sind besondere Einnahmer bestellt, denen für ihre Mühe Vergütung zukommt. Sie sind verpflichtet über die Zahlung des Zekát eine Bescheinigung auszustellen. Die Verabfolgung der Gaben direkt an die Armen kann als Zekátgebühr nur dann anerkannt werden, wenn der Musulman durch einen Eid bestätigt, dass er die Gabe dem Armen

nicht als Almosen, Sedekat, gegeben, sondern dies in der Absicht gethan habe, seine Zekât-Verpflichtung zu erfüllen.

Endlich bestimmen die Schariäthbücher, dass das Zekât im Falle der Zahlungsverweigerung auf executorischem Wege eingetrieben werden kann; selbstverständlich ist dies bei einer freiwilligen Gabe, beim Sedekat, unzulässig.

Die Verschiedenheit der zwei Arten von Spenden tritt besonders hervor in dem von uns hier zu besprechenden Gegenstande, nämlich hinsichtlich des Beit-ul-môl.

In das Beit-ul-môl kann nur das Zekât einfließen, dagegen nicht die Spende, die als Sedekat oder Nefekat den Armen direct gegeben wird. Die Vertheilung des Sedekat unterliegt keiner Controlle; die geheimen Spenden werden, wie gesagt, den öffentlichen vorgezogen. Die Zahlung des Zekât muss jedem Musulman bescheinigt werden, und nur auf diesem Wege, als eine zu controlirende Abgabe, konnte das Zekât die erste Quelle der Staats- und Privateasse Mohammeds werden.

Die zweite Quelle des Einkommens war die Kriegsheute, das Ghanîmet (غنيمة) oder Enfâl (انفال).

Nach Vers 42 der VIII Sure ist der fünfte Theil jeder Beute, der sogenannte Gottesheil, speciell für den Gesandten Gottes und seine Verwandten im Allgemeinen, ferner für die Waisen, Armen und Pilgrime bestimmt. Die Vertheilung der ganzen Beute behielt sich Mohammed, auf Grund des 1. Verses derselben Sure, vor. Erst nach dem Tode des Propheten, obgleich die vier ersten Chalifen sich die weltlichen Rechte desselben aneigneten, und als ausser dem Zekât und der Beute Einkünfte aus andern Quellen zuflössen, entstanden die Benennungen des Beit-ul-môl, des Fei und anderer Classen, je nach dem Modus des Einkommens, der Einkünfte und deren Verwendung. Die Schariäthbücher aller Secten erwähnen das Beit-ul-môl, aber nur, wie schon gesagt, als Inbegriff aller Einkünfte zum Besten des Islams auf Grund religiöser Verordnungen ¹⁾.

Der Diwân (ديوان), eingesetzt vom Chalifen 'Omar nach dem Beispiele Persiens, wo eine Controlbehörde für die Staatseinkünfte in vorislamischer Zeit existirte, bezog sich nur auf die Kriegsheute. Dieses Institut bezweckte die Stämme, Familien und Personen aufzuzeichnen, die ein Anrecht auf die Beute hatten, und dann die Vertheilung derselben unter ihnen zu vollziehen und aufzuzeichnen ²⁾.

¹⁾ In einigen Rechtsbüchern findet man den Ausdruck „Hikmah al Beit-ul-môl“ (حكمة بيت المال), d. h. Casse des Beit-ul-môl; es hätte dasselbe also als besonderes Verwaltungsorgan, wäre aber selbst kein solches.

²⁾ Die durch 'Omar eingeführte Civilstandsregistrirung, — eine Volkszählung aller Musulmanen, — ist, wie A. v. Krenke in seine Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (Th 1, p. 79) bemerkt, eine der eigenthümlichsten Er-

Je mehr sich das moslemische Reich erweiterte und je mehr die Staatsangelegenheiten den Vorrang vor den religiösen Verhältnissen erhielten, desto mehr trat die Nothwendigkeit hervor, die Bedürfnisse des Staates von denen der Religion zu scheiden.

Der Ausdruck *Beit-ul-möl* blieb als Name aller Einkünfte zum Besten des Islams und zur Unterstützung der Nachkommenschaft des Propheten, der Armen, der Weisen und der Pilgrime; aber je nach den Händen in welche die Einkünfte flossen, nach den Zwecken zu welchen sie verwendet und nach den Personen an welche sie vertheilt wurden, erhielt jede Klasse der Einkünfte eine besondere Benennung. So entstanden das *Fet* (فت) (von europäischen Gelehrten Friedensschatz genannt), das *Miri* (میری) oder *Daglik* (دایلیک), und die verschiedenen Cassen *Hhäs* (خاص) oder *Hhezónet* (خزانه).

Du Caurroy in seiner Schrift *Sur la propriété dans les pays musulmans** (die Perron als Autorität anführt, Vol. V, 556) behauptet, dass das *Beit-ul-möl* „von dem Gesetze“ als der Mittelpunkt der Administration der Güter und Einkünfte, welche der moslemischen Genossenschaft angehören, angesehen werde (*La loi considère le beit-ul-möl comme centre de l'administration des biens de la communauté musulmane*). Diese Administration zerfällt in 4 Abtheilungen (*chambres*): 1) das *Beit-el-sadakát*, 2) das *Beit-el-ghannam*, 3) das *Fet* oder *chambre des hharadj* und 4) das *Beit-el-mondál el-däfa*. Ein solches Bestehen administrativer Behörden könnte der gelehrte Verfasser obengenannter Schrift schwerlich durch Citate aus den Scheriatbüchern nachweisen. Die Vertheilung der Einkünfte unter diese *Chambres* und ihre Verwendung, wie Herr Du Caurroy sie anführt, zeigen eine Verwirrung der Begriffe hinsichtlich Einnahme und Verwendung, die in Wirklichkeit nicht bestehen kann. So soll z. B. die *chambre du fet** einkommen: alle persönlichen und territorialen Abgaben oder *hharadj*, die Tribute als Preis des vergönnten Friedens und dann noch die zehnten und halbzehnten Abgaben. Daneben kommen in die *chambre des aumónes**, *Beit-el-sadakát* (Almosenkasse), die Zehnten von den Ländereien, die den Mosleimen und den neubekehrten Ungläubigen überlassen sind, die Zehnten von den *Rayas* und den Ungläubigen die unter dem Schutze der Mosleimen stehen (diese Zehnten sind ebenfalls *Hheródjabgaben*); dann noch das Fünftel

abzuleihen der Geschichte. Ueberall sonst werden die Volksabgaben vorgenommen zu Anzügen und Steuern oder sonstigen Verpflichtungen den verschiedenen Classen der Einwohner und Unorthodoxen nach Massgabe ihrer Zahl aufzulegen. Omar führte seinen Census im entgegengeordneten Sinne durch, um allen denen, die sich zum Koran bekannten (Stammmosleimen — *tarik*, Bundesgenossen — *halj*, und Neuekehrten, aus dem Staatseinkommen den, nach dem damals herrschenden Ansichten, ihnen rechtlich gebührendes Antheil zuertheilen.

der Beute und endlich die Zekâtgebühren. Die als *Beutecasse*, *Beit-el-ghanaïn*, genannte Casse empfängt also nicht das Fünftel der Beute, d. h. den einzigen Theil derselben, der zu dem *Beit-ul-môl* kommen kann? Nach Herrn Du Cauroy kommen in die Beutecasse alle heerlosen Güter, dann die Einkünfte von dem Bergwerken und die gefundenen Schätze, die schwerlich den Charakter einer Beute haben.

Dr. Worms bemerkt, dass nach den Commentaren über die Gesetzbücher, die er in Händen gehabt, das *Fai* als gleichbedeutend mit dem *Beit-ul-môl* angesehen werde, und doch giebt er selbst Auszüge aus Mäwerdi's *Kitâb ul-ehkôm is-sultânîye** — Buch über das was hinsichtlich der Sultane Rechtsens ist —, in denen das *Fai* als besondere Casse besprochen wird.

In Werke Hhail Ibn Is'hak's (Perron's Uebersetzung) ist an einer Stelle (Vol. V, p. 505) gesagt: „die Güter eines Apostaten kommen dem *Fai* oder, anders gesagt, dem *Beit-ul-môl* zu“; an einer andern Stelle (Vol. II, p. 264. 265) finden wir eine Verordnung, nach welcher das Vermögen eines im moslemischen Lande ohne Erben verstorbenen Fremden, sogar das Sühnegeld für seine Ermordung, dem *Fai* und nicht dem *Beit-ul-môl* zufällt. Dabei setzt Perron in einer Anmerkung hinzu, dass das *Fai* den Gegensatz zur Beute und insonderheit zu dem Fünftel derselben bilde, das Gott bestimmt ist und daher zum *Beit-ul-môl* gehört.

Man sieht, welche Verwirrung in den Ideen der europäischen Gelehrten hinsichtlich dieses Gegenstandes herrscht. Dies kommt nur daher, dass man das *Beit-ul-môl*, das nach moslemischer Ansicht bloß ein zusammenfassender Ausdruck für die Gesamtheit aller Güter zum Besten des Islams ist, als ein Verwaltungsorgan nach europäischem Muster darstellt. Die Tradition und die Scherief-bücher enthalten ausdrückliche Verordnungen über alles dasjenige, was dem *Beit-ul-môl* zufällt, und über die Verwendung, Vertheilung und Benutzung der Güter desselben. Zum *Beit-ul-môl* werden gerechnet:

- die Zekâtgebühren,
- der fünfte Theil der Kriegsbeute,
- die Abgaben von Grund und Boden und von den Erbkühen desselben in den eroberten Ländern,
- das *Fai*, der Friedenschutz,
- und alle Einkünfte von den Gütern, die für *Maukâf* (geweihtes Gut) erklärt sind.

Das *Fai* ist der Theil des *Beit-ul-môl*, der zur Bestreitung der Ausgaben für die Bedürfnisse des Staates bestimmt ist. Es kommt dem Herrscher der Moslemen, dem Imam, resp. dem weltlichen Herrscher zu. Nach dem *Scherife-ul-Islâm* (Querry's Uebers. T. I, p. 179. 180) sind dem Imam dieselben Einkünfte und Güter überlassen, welche für den Propheten bestimmt waren. Die Rechte der Imame sind wieder auf die weltlichen Herrscher

übergegangen, nach der Fiction, dass die zeitlichen weltlichen Herrscher die Stellvertreter der Imame sind, wie diese letzteren Stellvertreter des Propheten waren und er selbst Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Stellvertretung der Imame, wenn sie als solche anerkannt sind, wird von allen Religionssekten angenommen. Dagegen wird die Stellvertretung der weltlichen Herrscher, wenn sie auch als Oberhaupt eines moslemischen Staates fungiren, von mehreren Rechtslehrern bestritten. In einigen Ländern herrschen sie über die Moslemen, nach Ansicht der Orthodoxen, nicht, so zu sagen, durch Gottes Gnade, sondern nur durch weltliche Uebermacht. Dessenungeachtet verfügen sie doch über das *Fai*. Das *Fai* wird gebildet aus den Einkünften von den annectirten (nicht durch Waffen eroberten) Ländern: Abgaben von Grund und Boden und vom Vermögen, Kopfsteuern, dem Tribute, als Preis des vergünstigten Friedens, aus den gefundenen Schätzen, aus den Einkünften der Bergwerke und aus allem herrenlosen Gute ¹⁾. Die Schätzen rechnen zu den *Faigütern* noch alles bewegliche und unbewegliche Vermögen, das persönliches, privates Eigenthum des Herrschers eines eroberten Landes war. Der moslemische Herrscher hat das Anrecht auf solches Vermögen, wovon aber das Gut ausgeschlossen ist, welches früher einem Musliman angehörte und das der besiegte feindliche Herrscher sich gewaltsam angeeignet hat. Ein solches Gut kehrt zu dem früheren rechtmässigen moslemischen Eigenthümer zurück ²⁾.

Obgleich die *Faigüter* der Verfügung der weltlichen Herrscher anheim gegeben sind, so bezeichnen die Scherifbücher dieselben dennoch nicht als unbeschränktes Eigenthum der Herrscher. Ihr wirkliches Privateigenthum sind die Güter *Emwâl 'âmere* (أموال عامرة) oder *humâyân* (أموال ضمانية). Die Güter und Einkünfte des *Fai* müssen, nach Verordnungen der Tradition und der Scherifbücher, zu bestimmten Zwecken verwandt werden. Da aber eine solche Verwandlung der *Faigüter* durch den Herrscher nicht derselben Controle, wie bei den übrigen Gütern des *Beit-ul-môl*, unterliegen kann, so artet das Recht der Herrscher über die *Faigüter* zu einem unbeschränkten Verfügungsrechte, wie über eigenes Gut, aus. Die orthodoxen Rechtslehrer erklären, um dieser Usurpation des Rechtes Einhalt zu thun, dass die von den Herrschern verlassenen Güter, welche ihnen selbst nicht als volles Eigenthum angehören, für die Moslemen stets *muharram* (محرم) verbleiben, also nie ihr Eigenthum werden können.

1) Alle diese Güter werden *Kafâl*, auch *Kfâl* (plur. von *Fai*) benannt.

2) Wir führen diesen Passus als den schlagendsten Beweis dafür an, wie streng und sorgsam die Scherifgesetze das Privateigenthum der Moslemen schützten und darüber wachen.

Die Scherifstücker unterscheiden drei Arten des Zekât: Wôdjib (زكاة واجب), Sunnet (زكاة سنت) und Fitr (زكاة فطر). Das Zekât wôdjib ist eine ebenso ausdrückliche religiöse Verpflichtung, wie das Gebet. Im Koran werden immer bei Ermahnung zur Erfüllung der von Gott den Moslemen auferlegten Pflichten das Selât (Gebet) und das Zekât zusammen erwähnt (Sur. II, 104, 172; Sur. LXXIII, V. 20; Sur. XCIII, 4; Sur. CVII, V. 6, 7 u. a. m.). Das Zekât Sunnet wird nur angerathen, aber nicht geboten. Alles was als ein solches Zekât zu höherer Seligkeit des Spenders der Abgabe im künftigen Leben entrichtet wird, fällt dem Beit-ul-môl zu. Das Zekât Fitr besteht in einer gesetzlich vorgeschriebenen Vertheilung von Almosen unter die Armen nach Beendigung des Ramazân-Fastens (رمضان). Diese Art des Zekât kommt, da es direkt den Armen gegeben werden kann, nicht dem Beit-ul-môl zu. Bei den Schiften besteht die Verordnung, dass die Nachkommen 'Alî's, die jetzt gewöhnlich Seyden (سید) genannt werden oder auch den Titel Mir (میر) führen, keine Unterstützung aus den Zekâteinkünften zu erhalten haben; für dieselben ist eine besondere Abgabe, das Hhûms, eingesetzt. Das Hhûms besteht aus dem Fünftel des Vermögens, das die Schiften auf Grund besonderer Berechnung ein- für allemal entrichten. Die Sunniten zählen das Hhûms zu den Zekât-Gebühren, von denen einige bis zum Fünftel des Vermögens steigen. Nach dem Handbuche des Ibn Kâsim über die Vertheilung des Hhûms muss dasselbe folgendermassen vertheilt werden: ein Theil für den Propheten und nach seinem Tode für das Wohl des Islams, als Besoldung der Richter, für Festungsbau, Kriegsrüstungen und dergl.; ein anderer Theil für die Nachkommen der Söhne Hâschims und Muttalibs (nämlich für die Seyden); ein dritter für Arme; ein vierter für Waisen, und ein fünfter Theil für Wanderer (Weil's Gesch. der Chalifen, B. I, S. 72 Anm.). Der Zahlung des Zekât unterliegt nicht das Vermögen, dessen der Musulman bedürftig ist zu seinem Unterhalt. Von den Häusern, den Wohnungen, wie gross sie auch sein mögen, wird keine Abgabe verlangt; dieselben sind ein Heiligthum der Familie und können von Niemand taxirt werden. Als zum Unterhalte nothwendig wird ein Minimum der Einkünfte angenommen, nämlich ein Einkommen von 200 Dirhem (120—130 Francs). Von allem übrigen Vermögen, das während eines Jahres (nach Andern während 11 Monaten) im Besitze eines Musulmans ist, wird das Zekât erhoben. Das Vermögen ist entweder Zôhir, ein offenes, oder Bôtin, ein verborgenes.

Die vom Zôhir-Vermögen, als von den Erzeugnissen des Land- und Gartenbemes, und von den Hausthieren zu leistenden Abgaben sind festgesetzt und unveränderlich. Die Zahlung des

Zekât vom Bâtin-Vermögen, als vom Gelde, ist dem Gewissen der Moslemen überlassen.

Nach den Scherîfthüchern sind die Einkünfte des Beit-ul-mâl zu Folgendem zu verwenden:

zur Kriegsführung und Anschaffung aller dazu nöthigen Mittel,
zum Unterhalte der Nachkommen des Propheten und der

Imams,

zur Besoldung und Belohnung der Einnahmer der Einkünfte des Beit-ul-mâl,

zur Besoldung der Richter,

zur Erbauung, Erhaltung und Reparatur der Moscheen, der Lehr- und Wohlthätigkeitsanstalten, der Brücken, Häfen u. s. w.,
zum Unterhalte und zur Versorgung der dürftigen Kranken und der Waisen,

zur Unterstützung der Pilger und Reisenden, die zufällig von den Mitteln zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten entblößt sind.

Anmerkung 1. In Perron's Uebersetzung des Werkes Hheili Ibn Is'hak's (Vol. II, 270) finden wir angeführt, dass der Herrscher aus den Mitteln des Beit-ul-mâl die Staatsschulden bezahlen könne (*payement de la dette publique*). Dieser Passus kam nur von dem Uebersetzer eingeschaltet sein. Hheili Ibn Is'hak konnte von einer Staatsschuld nicht sprechen, da eine solche zu seiner Zeit weder in Egypten noch anderswo existirte und erst in neuester Zeit entstanden ist (S. Ubicini's *Lettres sur la Turquie*, I. Lettre XIII, XIV).

Anmerkung 2. Seit einigen Jahren ist oft die Rede davon, dass die Wâkfgüter, die ein Theil des Beit-ul-mâl sind, als Hypotheken für die Staatsschulden dienen sollen und dass die Zahlung dieser Schulden aus den Einkünften der Wâkfgüter geschehen soll. In Betracht der Immobilisirung des geweihten Gutes, des Verbotes seiner Veräußerung und des Ansehens des Herrschers nur auf einen ihm zuerkannten Theil der Einkünfte von denselben, glauben wir nach den oben angeführten bis jetzt bestehenden Verordnungen über die Wâkferhältnisse, dass die Eintragung einer Hypothek auf die Wâkfgüter und die Anordnung von Bezahlung der Staatsschulden aus den Einkünften derselben schwerlich zu einem befriedigenden Ergebnisse führen könnten. Das Wâkf ist nicht eine einfache Civilhandlung, sondern ein religiöses Institut; dazu kommt noch, dass das moslemische Recht keine Bestimmung über Hypothekenrecht enthält; selbst das Faustpfand dient nicht zur Tilgung der Schuld, sondern nur zum Beweise eines bestehenden Schuldverhältnisses. Endlich sind die Einkünfte der Wâkfgüter nur zu den in der Weihungsurkunde bestimmten Zwecken zu verwenden. Ob die in neuester Zeit (1871 & 1872) erlassenen Verordnungen der Hohen Pforte über die Verwaltung der Wâkfgüter hinreichen, den Verfügungsrechte über dieselben einen anderen Character zu geben, vermögen wir hier nicht zu

beurtheilen. Es sind Fälle von Einziehung einiger Wakfgüter durch die weltlichen Herrscher und von Einverleibung derselben in die Staatsgüter in den muslimischen Staaten vorgekommen; doch geschah dies sogar von dem mächtigen Nadir-Schah in Persien erst nachdem er von der geistlichen Oberbehörde das Gutachten eingeholt hatte, dass eine solche Massregel den religiösen Satzungen nicht zuwiderlaufe, und nachdem die an dem Wakf theilhaftigen Personen eine Vergütung erhalten hatten. Der mächtige und energische spanisch-arabische Sultan Mansur war genöthigt, eine Verordnung von ihm über Einziehung eines Wakfgutes zu widerrufen, da sich der Clerus derselben durch die Erklärung widersetzte, dass, wenn er, der Sultan, auf seinem Vorhaben beharre, alle seine Regierungsverfügungen und alle Verträge, die er abschliessen werde, als ungültig anzusehen seien. Nur durch Zustimmung und Zeugenschaft des Clerus seien diese rechtskräftig (s. v. Kremer: die herrschenden Ideen des Islam, p. 464. Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne). Demnach müsste man, um die Wakfgüter zur Tilgung der Staatsschulden heranziehen zu können, einen Ausspruch der höchsten geistlichen Behörde erlangen, entweder: dass die Inmobilisirung der Wakfgüter keine Religionssatzung, oder: dass die Tilgung der Staatsschulden zum Wohle des Islams nothwendig sei und daher dem wahren Sinne der Wakfstiftung nicht widerstreite.

Nach allem hier gemäss den Scharifverordnungen über das Beit-ul-möl Gesagten halten wir uns für berechtigt zu behaupten:

1) dass die Bezeichnung des Beit-ul-möl als einer allgemeinen Casse der muslimischen Genossenschaft nur in sehr un-eigentlichem Sinne zu verstehen ist,

2) dass für die Güter in diesem allgemeinen Sinne kein besonderes Institut oder Verwaltungsorgan besteht,

3) dass die Beit-ul-mölgüter ebenso wenig, wie speciell die Wakfgüter, als ein Gemeingut der muslimischen Genossenschaft (de la communauté musulmane), auf welches jeder Musliman ein unbedingtes Anrecht habe, zu betrachten sind.

Die Verwendung und Benutzung dieser Güter ist an feste Bestimmungen gebunden. Wenn auch der grösste Theil der Beit-ul-möleinkünfte zum allgemeinen Besten des Islams zu verwenden ist, so können wir dieselben doch nicht als ein Gemeingut der muslimischen Genossenschaft betrachten, so dass dieser ein Verfügungsrecht über dieselben zustünde. Selbstverständlich kann auch das Fay (der Friedensschatz), welches einen Theil des Beit-ul-möl bildet, nicht als Gemeingut der Moslemen bezeichnet werden.

b) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf bewegliches und unbewegliches Gut in den annectirten Ländern.

Unter den Ländern, die nicht durch Waffenmacht erobert sind und die wir mit dem allgemeinen Namen „annectirte Länder“ bezeichnen, müssen wir zwei Kategorien unterscheiden.

In die erste fallen die Staaten, deren Herrscher sich unter den Schutz der Moslemen gestellt und durch Friedensbündnisse ihnen tributär gemacht, dabei aber das Recht der Verwaltung ihrer Länder behalten haben. Die Oberherrschaft der Moslemen über diese Länder besteht in dem Rechte der Investitur der tributpflichtigen Herrscher und der Einziehung des Tributs als Kaufpreis des bewilligten Friedens. Zur Zahlung des Tributs nach festgesetzter Norm und zu bestimmten Fristen ist der Herrscher des Landes verpflichtet; die moslemische Regierung mischt sich nicht in den Modus der Vertheilung und Eintreibung desselben von den Unterthanen des betreffenden Staates. Die Tribute dieser Art fallen dem *Fai*, dem sogenannten Friedensschatze, zu.

Die andere Kategorie der annectirten Länder bilden diejenigen, die sich freiwillig den Moslemen ergeben haben, dem moslemischen Staate einverleibt sind und von dem Herrscher desselben verwaltet und regiert werden. In diesen Ländern finden verschiedene territoriale Zustände statt, theils in Folge religiöser Verhältnisse, theils in Folge der Verleihungsweise der Ländereien durch die Imame oder durch die weltlichen moslemischen Herrscher. In religiöser Beziehung theilt sich die Gesellschaft in die drei Classen der moslemischen Eroberer, der Neumoslemen und der geduldeten Andersgläubigen.

Obgleich nach den Grundsätzen des Islams die Neubekehrten ganz dieselben Rechte genießen wie die Vollblut-Araber, da alle Moslemen Brüder sind und eine Genossenschaft bilden (Koran Sur. III, V. 98, 100), machen doch die Tradition und später die Scherikbücher hinsichtlich der Rechte auf Grund und Boden einen Unterschied zwischen den Stammmoslemen und den Neubekehrten¹⁾. In den moslemischen Staaten, wo im Allgemeinen keine Vorrechte des Standes und der Geburt bestehen, wo die Gleichberechtigung aller Moslemen zu allen Handlungen ein religiöses Grundprincip ist, bestimmt doch die Angehörigkeit zu einer der oben erwähnten Kategorien der Gesellschaft die Steuerpflichtigkeit des Individuums, d. h. die Art und die Norm der zu zahlenden Abgaben und Gebühren.

1) Unsere Aufgabe in diesem Aufsatz ist nur die Besprechung der auf die territorialen Zustände bezüglichen Verhältnisse; in Betreff der übrigen Verhältnisse der verschiedenen Unterthanen der moslemischen Staaten unter sich verweisen wir auf das treffliche Werk v. Kromers: „Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen“.

Wir wollen daher hier in allgemeinen Zügen die Arten der Abgaben und der Gebühren darstellen, ohne in eine specielle Besprechung derselben in den verschiedenen Ländern einzugehen, da dieselben, welche verschiedenen Benennungen sie auch haben mögen, doch in folgenden vier Arten begriffen sind: im Zekât, 'Uschr, Hherôdj und Djezjah¹⁾.

Das Zekât haben wir schon besprochen (S. 307 u. f.).

Das 'Uschr (der Zehnte) ist die Einkommensteuer. Es ist die am wenigsten drückende, nur den Stammvoalemen anferlegte Abgabe, indem dieselbe von den Grundstücken derjenigen Länder zu entrichten ist, welche für 'Uschriyet d. h. Zehntenländer, erklärt worden sind. Mohammed erkannte als solche nur die arabische Halbinsel an. Später wurden ihnen auch die Ländereien zugezählt, die den arabischen Eroberern in den durch die Waffen unterworfenen Reichen verliehen worden waren. Das 'Uschr besteht in der Zahlung des Zehntels von den Einkünften der Erzeugnisse, die der Eigentümer des Grundes und Bodens aus demselben zieht. Einige Erzeugnisse sind bloß mit einem Zwanzigstel besteuert, das der Halbzehnte genannt wird (*dime et demi-dime*); dies bezieht sich insonderheit auf die Erzeugnisse, die von künstlich bewässerten Landstrichen gewonnen werden. In den Scheriefbüchern ist keine bestimmte Grenzlinie zwischen den Zekât- und den 'Uschr-Abgaben gezogen. Die Verordnungen über die 'Uschr-Abgaben sind im Kapitel über das Zekât verzeichnet. Wenn in andern Kapiteln, z. B. in denen über das Wakf und den Krug, von dem 'Uschr gesprochen wird, so geschieht dies um anzugeben, in welchen Fällen man bald diese Art der Abgabe, bald das Hherôdj zu verlangen hat. Die muslimischen Rechtslehrer sind getheilt in ihren Ansichten darüber, ob das 'Uschr und das Zekât gleichbedeutende, oder von einander verschiedene Verpflichtungen sind. In Erwägung, dass das Zekât eine Abgabe rein religiösen Charakters ist — zur Reinigung, wie die Moslems sagen, jedes erworbenen Gutes vor Gott —, das 'Uschr aber den Charakter einer Staatsabgabe hat, glauben wir zur Annahme berechtigt zu sein, dass jede derselben eine besondere, für sich bestehende Art gesetzlicher Abgabe bildet, wenngleich der Modus der Berechnung für beide Arten derselbe ist. Die 'Uschr-Abgaben fallen dem Beit-ul-môl zu und bilden nach orthodoxer Ansicht nicht einen Theil des Fel.

Die dritte Art der Abgaben ist das Hherôdj; die europäischen Gelehrten nennen es die Grundsteuer. Diese Steuer wird

1) In der vorliegenden Arbeit sprechen wir nicht von den Abgaben und Steuern, die von der weltlichen Macht auf administrativem Wege als besondere Quellen der Staatseinnahmen eingeführt worden sind, so z. B. die Zoll-, Patent-, Stempel-, Wege- und Brückensteuer u. a. m. Diese Steuern sind nicht durch den Koran und die Tradition vorgeschrieben und daher nicht in die Scheriefbücher als religiöse Verpflichtungen aufgenommen.

in den annehtirten Ländern vom Grund und Boden und von den Hausthieren gezahlt. Dem Hherôdj unterliegen die zum Islam Neubekehrten, so wie die geduldeten Andersgläubigen, die im Besitze eines Grundstückes bestätigt sind. In einigen Rechtsbüchern findet man besonders Benennungen für verschiedene Arten der Hherôdj-Abgaben: *Wexîfat* heisst die Steuer für das Recht des Besitzes eines Grundstückes; *Mûkôsomet mâllet* (in Persien) die Steuer von den Erzeugnissen, *Hherôdj ez tache-hôrpô* die von den vierfüssigen Hausthieren u. s. w. Der normale Betrag der Grundsteuer ist nicht durch bestimmte Zahlen festgesetzt. Nach dem allgemeinen Sinne der Verordnungen des Islams hinsichtlich der Abgaben und Steuern müsss die Norm der Zekâtgebühren diejenige sein, welche auf alle übrigen Abgaben anzuwenden wäre. Die Unbestimmtheit in Betreff der gesetzlichen Höhe der Hherôdjabgaben veranlasst willkürliche Auflagen und Erpressungen; es wird sogar die Verordnung der Tradition nicht beobachtet, nach welcher eine einmal bestimmte Hherôdjsteuer niemals mehr erhöht werden soll. In Betreff der Steuererhebung giebt v. Kremer (Culturgesch. der Or. I, p. 276 u. f.) folgende Systeme an: 1) nach der Messung, mit festem Betrage in natura und in Geld; 2) nach den Erzeugnissen mit Erlegung in natura, *Mûkôsomet*; 3) nach unveränderlichem, auf alten Abmachungen oder Pachtverträgen zwischen der Regierung und den Privatpersonen beruhenden Ueberninkommen. Das *Mûkôsomet*-System, von Mansur, dem zweiten Abbasidenchalfen, eingeführt, durch Mahdy und Mamun erleichtert, hielt sich in seinen wesentlichen Grundzügen bis zur Zeit des Chalfen Mustandjîd, der die alte Grundsteuer, das Hherôdj mit festem Betrage, wieder einführte. Die Hherôdjabgaben fallen dem Fei zu.

Die vierte und letzte Art der Abgaben ist das *Djezjeh*, auch *Hherôdje rûûs* genannt, die persönliche oder Kopfsteuer. Das *Djezjeh* wird nur von den in muslimischen Staaten lebenden geduldeten Ungläubigen erhoben. Durch die Zahlung dieser Abgabe erkaufen sie sich den Schutz der Moslemen nicht nur für ihre Person, sondern auch für jedes ihnen angehörige oder ihnen als Eigenthum überlassene Gut. Die Norm dieser per Kopf und jährlich zu zahlenden Steuer ist zwar in den Scherîthbüchern nach dem Minimal- und Maximalbetrage bestimmt (von 1 Drachme bis 4 Dinar = 40 Drachmen), da aber die Höhe des *Djezjeh* nach dem Vermögen des Ungläubigen bestimmt wird, so giebt dieser Berechnungsmodus ebenso wie bei den Hherôdjabgaben Anlass zu Ungerechtigkeiten und Erpressungen. Um solchen Ungerechtigkeiten möglichst vorzubeugen, sucht jede Gemeinde der Ungläubigen die Höhe der Kopfsteuer durch einen Vertrag festzustellen. Diese en bloc auf die Gemeinde fallende Summe soll nach dem Scherîth für immer unverändert bleiben; die Zunahme oder die Abnahme

der Zahl der Gemeindeglieder hat darauf keinen Einfluss; die Gemeinde ist solidarisch für ihre Zahlung verantwortlich. Stirbt ein Ungläubiger, Ehle zimmæt, in einem Lande, wo die Djezjehsteuer en bloc entrichtet wird, ohne Erben zu hinterlassen, so fällt sein Vermögen und darunter auch die Grundstücke, die er als Eigenthum besaß, an seine Glaubensgenossen. Auf ein solches Gut hat der Imam nicht das Recht der hereditas vacans. Wird die Djezjehsteuer aber nach Köpfen und im Verhältnisse zu dem Vermögen der einzelnen Ungläubigen erhoben, so steigt oder fällt die Summe der Abgabe je nach der Vermehrung oder Abnahme der Zahl der Steuerpflichtigen. (Die Kinder, die Greise, die Frauen, die Geistestranken, die Sklaven, die Mönche und Anachoreten sind von der Djezjehsteuer befreit). Bei dieser Art der Zahlung des Djezjeh können die Ungläubigen, die durch die Hherôdjabgabe vom Grund und Boden ein Eigenthumsrecht auf denselben haben, dennoch nicht über ihr ganzes Vermögen testamentarisch verfügen. Hinterlassen sie keine Erben, so sind die Testamentsverfügungen nur in Betreff eines Drittels ihres Vermögens gültig. Der Rest desselben oder auch das ganze Vermögen eines ohne Erben verstorbenen Ungläubigen, der kein Testament hinterlassen hat und auf dessen Kopf die Djezjehsteuer lag, fällt alsdann dem Beit-ul-mâl als Wakf-gut zu. Hinsichtlich der Djezjehsteuer haben wir die besondere Verordnung der Hanefiten anzuführen, kraft deren jeder ungläubige Fremde, der sich länger als ein Jahr in einem muslimischen Lande aufhält, verpflichtet ist, eine persönliche Kopfsteuer zu zahlen (Worms I. c.). Die Zahlung des Djezjeh fällt von dem Augenblicke an hinweg, wo der Ungläubige den Islam annimmt. Die Djezjehsteuern fließen in das Fôl.

In Betreff der verschiedenen Arten der Verleihung der Grundstücke, wodurch besondere territoriale Zustände gebildet werden, ist folgendes zu bemerken. Die Nothwendigkeit einer Verleihungsurkunde, um sich den Besitz eines Landstriches oder eines Grundstückes zu sichern, entspringt aus dem religiösen Princip der Oberherrschaft über alles Land, wie wir es p. 10 besprochen haben. Die Verleihungsurkunde heisst Iktâ'a und wird von dem rechtmässigen Oberhaupte der Moslems erteilt. Die Ausfertigung des Iktâ'a findet statt entweder auf Grund gesetzlicher Verordnungen, oder gegen eine Geldvergütung, oder endlich als Belohnung für geleistete Dienste. Das Iktâ'a tamlik verleiht das volle Eigenthumsrecht, das Iktâ'a istighlâl das Recht der Nutzniessung, das Iktâ'a istirfâk das Nutzungsrecht. Von Rechtswegen wird das Iktâ'a tamlik gegeben bei Belassung der Grundstücke in den annectirten Ländern im Besitz der früheren Eigenthümer, bei Bebauung wüster Ländereien und bei Vertheilung der eroberten Länder, wenn solche Vertheilung der Bente zugelassen wird. Ist das Iktâ'a tamlik eine Art von Investitur als Ausstellung einer Urkunde über die Belassung von Grund und Boden im Besitze

der Erben des frühern Besitzers, so geschieht dies in den meisten Fällen gegen Vergütung, ebenso wie die Verleihung der Güter zur Nütznutzung und zur zeitweiligen Benützung.

Nach der allgemeinen, so zu sagen orthodoxen Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten kann der Grund und Boden in den annectirten Ländern keinem Musulman als neu erworbenes Gut, d. h. als Privateigenthum verliehen werden. Bleiben die Insassen dieser Gegenden im Lande, so werden die Grundstücke ihnen dadurch verliehen, dass man sie im Besitze derselben bestätigt. Diese Bestätigung geschieht durch das *Iktā'a temilk*, indem durch dasselbe die Insassen, die frühern Besitzer des Grundes und Bodens, das volle Eigenthumsrecht auf denselben erhalten; sie können ihre Güter verkaufen, verschenken, verpfänden und vermachen. Die Scherifstverordnungen aller moslemischen Staaten erkennen das Eigenthumsrecht der Insassen auf Grund und Boden an, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben sich zum Islam bekehrt, oder ihre frühere Religion, wenn es eine von den Moslemen tolerirte ist, beibehalten haben. (Die Götzendiener genießen in den moslemischen Staaten keine Rechte). Die Bekehrung zum Islam und das Festhalten an der früheren Religion haben in Hinsicht auf den Besitz von Grund und Boden nur die Verschiedenheit der Abgabe zur Folge, welche die Insassen zu zahlen haben, um sich dieses Recht zu sichern. Die Neubekehrten sind zur Zahlung des *Hherôdj* verpflichtet, die Andersgläubigen entrichten ausser dem *Hherôdj* noch das *Djeczeh*, die Kopfsteuer. Nur in zwei Fällen tritt eine Beschränkung des Verfügungsrechtes der Andersgläubigen hinsichtlich ihres Vermögens ein: erstens im Falle des Todes ohne Erben, bei der Zahlung des *Djeczeh* nach Köpfen, wie wir p. 320 bemerkt haben; zweitens in Betreff der Weihung, *Wakf*. Die streng orthodoxen moslemischen Rechtsgelehrten sind der Ansicht, dass weder ein Musulman zum Nutzen eines Ungläubigen, noch dieser zum Besten eines Musulmans einen Gegenstand weihen kann. Andere geben die Weihung nur unter der Bedingung zu, dass dieselbe nicht zu religiösen Zwecken, wie zur Erhaltung oder Erhaltung von Moscheen, beziehungsweise von Kirchen, bestimmt sei, sondern nur die Förderung allgemeiner Wohlfahrt bezwecke.

Die Verordnung, den Grund und Boden in den annectirten Ländern den Insassen und nicht den moslemischen Eroberern zum Eigenthum zu überlassen, gründet sich offenbar auf öconomische Rücksichten. Der Grund und Boden und die zur Bebauung desselben dienenden Hausrath waren die Hauptquelle der beständigen und sichersten Einkünfte des Staates; die Erzeugnisse des Bodens und die Zahl der Kamele, Stiere und Schafe konnten leicht überschauen und taxirt werden. Die bebauten und die der Bebauung fähigen Landstriche waren für die Moslemen von jeher Gegenstände besonderer Aufmerksamkeit und Sorgfalt. Wir haben schon die Vorschrift erwähnt, sogar noch während der Kriegsführung diese

Landstriche zu schonen; umso mehr musste dieses in den annectirten Ländern geschehen, in denen die Hherôdj- und die Djezjehabgaben, die den Moslemen allein zu Gute kamen, von dem mehr oder weniger guten Zustande des Landes abhingen. Den Ausspruch der Tradition und der Seheriâtbücher, dass die Insassen der eroberten und annectirten Länder zum Besten der Moslemen arbeiten, können wir nur in dem Sinne verstehen, dass den Moslemen durch die Abgaben Vortheile erwachsen, nicht aber als einen Beweis dafür ansehen, dass das Eigenthumsrecht auf Grund und Boden den Moslemen oder der moslemischen Genossenschaft und nicht den Insassen, den Bebauern des Bodens, angehöre. Die öconomischen Verhältnisse gestalten sich in allen Ländern nach denselben Principien: nur Sicherheit des Besitzes und ein volles Verfügungsrecht über das Vermögen führen zur Vervollkommenung des Wirthschaftsbetriebes und zum Streben nach Vermehrung und Verbesserung der wirthschaftlichen Mittel. Mehrere Verordnungen der moslemischen Herrscher in den ersten Zeiten des Islams beweisen, dass hinsichtlich des Grundeigenthums sogar die religiösen Rücksichten den öconomischen weichen mussten. So verordnete der Chalif Omar: wenn nach der Annexion eines Landes und nach erfolgter Feststellung der Grundsteuer ein ungläubiger Insasse den Islam annimmt, geht er des Rechtes auf seinen Grund und Boden verlustig; das Grundstück fällt seinen frühern Religionsgenossen zu, wodurch die Grundsteuer nicht geschmälert wird (v. Kremer's Culturgesch. B. II, p. 154). Die Ungläubigen sind nicht zur Zahlung des Zekât und des Hhûms verpflichtet, die blos von den Moslemen erhoben werden. Wenn nun der (von den Schiiten für zulässig erklärte) Fall eintritt, dass ein Musulman sein Grundstück einem Ungläubigen verkauft, so ist der Kaufvertrag nur dann gültig, wenn dabei das Hhûms, ein Fünftel des Werthes, ausgezahlt wird (Scherô'e-ul-Islâm, Querry's Uebers. I, p. 177). Wir finden keinen andern Grund des Verbotes, das Eigenthumsrecht auf Grund und Boden in den annectirten Ländern den Moslemen zu verleihen, als den; dass eine solche Verleihung für die öconomischen Verhältnisse nachtheilig ist. Wird ein Grundstück in diesen Ländern einem Stammusulman (nicht einem Neuhekehrten) verliehen, so unterliegt dasselbe nicht der Grundsteuer, Hherôdj, der für den Staat vortheilhaftesten Art der Abgaben, sondern dem 'Uschr, der Einkommensteuer, wodurch die Staatseinkünfte nicht nur vermindert, sondern auch unsicherer gestellt werden.

Die Verleihungsweise durch Iktâ'a istighlâl und istirfâk gibt das Recht der Nutzniessung von Grund und Boden, des Bezugs aller derjenigen Einkünfte, Vortheile und Früchte, die dem Staate, dem Imam oder dem Herrscher des Landes zukommen. Die auf diese Art verliehenen Güter heißen Zi'âmet, Timâr, Ti'yûl, und die damit Belehuten Zemindâr, Timârdâr (Timariot), Ti'yâldâr (Ti'yûlist). Da nun hiermit, wenn nicht immer, so doch grössten-

theils dem Nutzniesser auch administrative und obrigkeitliche Rechte, sogar das Recht richterlichen Erkenntnisses über polizeiliche und Criminalvergehen und Verbrechen zufallen, und dies sich nicht nur auf einzelne Dörfer und Gemeinden, sondern auch auf ganze Landstriche und Complexe von Gütern erstreckt, so konnte der Gedanke aufkommen, dass so belehnte Persönlichkeiten in den muslimischen Staaten als Grossgrundbesitzer anzusehen seien. Dr. Worms hat in seiner Schrift über die territorialen Zustände in den muslimischen Staaten die irrige Meinung, dass die mit *Timár* und *Zi'amet* Belehnten Grundeigenthümer seien, treffend widerlegt. Darin stimmen wir vollkommen mit ihm überein. Die mit *Timár*, *Zi'amet* und *Tiyál* Belehnten verwalteten zwar die Ländereien, sie konnten, gestützt auf ihre persönliche Macht, besondere Abgaben erpressen oder auch erlassen, sie konnten sogar die einzelnen Besitzer des Grundes und Bodens persönlich verfolgen und strafen, aber sie besaßen keinesfalls ein Verfügungsrecht über Grund und Boden, ein Recht, das einzig und allein dem Eigenthümer desselben zusteht. Wir sagen, dass das Verfügungsrecht diesem letzteren allein zusteht, und schliessen damit auch das Recht des Herrschers oder der muslimischen Genossenschaft, über Grund und Boden zu verfügen, aus; denn wenn solches in Wirklichkeit bestände, so könnte der Imam oder der Herrscher ein derartiges Recht durch die Verleihungsurkunde auch einem Andern überlassen. Dieses geschieht nie und kann nie geschehen durch *Iktá'a istighlál* und *istirfák*. Volles Eigenthumsrecht auf Grund und Boden wird, wie schon gesagt, durch *Iktá'a temlik* verliehen, und diese Verleihung wieder kann nur in festgesetzten bestimmten Fällen (s. oben) stattfinden, in Beziehung auf herrenlose Güter oder endlich auf Güter die dem Herrscher persönlich gehören.

Das Recht der Nutzniessung kann von dem Imam oder dem Herrscher auf bestimmte Zeit oder auch erblich verliehen werden. Bestimmung hierüber und zugleich über die Bedingungen der Verleihung enthält die Urkunde. Unter diesen Bedingungen befindet sich selbstverständlich die Pflicht, dem Herrscher treu und gehorsam zu sein. Jede präsumirte Verletzung dieser Pflicht giebt letzterem das Recht, das *Iktá'a* zu vernichten oder zu widerrufen, und so entstehen die im Orient häufig vorkommenden Fälle der sogenannten Güterconfiscation, d. h. der Entziehung der verliehenen Einkünfte und der oben erwähnten Verwaltungsrechte. Durch diese letzten Rechte wird den Inhabern der *Zi'amet*, *Timár* und *Tiyál* zwar eine besondere Stellung im Staate hinsichtlich der agrarischen Verhältnisse eingeräumt, doch werden sie dadurch keinesfalls Eigenthümer der ihnen verliehenen Ländereien. Herr Bolin (l. c.) nennt nenerdings die durch *Iktá'a istighlál* und *istirfák* verliehenen Grundstücke *fiars militaires*. Diese Benennung ist insofern richtig, als in früheren Zeiten eine der

Verpflichtungen der Belehnten darin bestand, eine gewisse Anzahl von Kriegern zu stellen und auf Befehl des Herrschers an den Kriegen Theil zu nehmen. Doch aus dieser Verpflichtung dürfte der Herr Verfasser nicht den Schluss ziehen, dass diese Lehnsgüter Eigenthum des weltlichen Herrschers seien. Vor Allem müssen wir bemerken, dass Belehnung mit einem fief militaire nur in den Ländern des Dār-ul-herb stattfinden kann. Im Dār-ul-islam ist alles bebauete Land volles Eigenthum der Stamm-moslemen und unterliegt keiner weiteren Verleihung.

In den durch das Schwert eroberten Ländern des Dār-ul-herb sind die Grundstücke als Wäkfut und, wie schon gesagt, nicht als Eigenthum der weltlichen Herrscher zu betrachten. In den annexirten Ländern werden die bebauten Grundstücke den Insassen als Eigenthum belassen. Die Herrscher können ihr Recht auf die Einkünfte von denselben, ebenso wie alle herrenlose Grundstücke als fief militaire verleihen; weiter aber geht das Recht der Herrscher nicht. Nach v. Kremer (die herrschenden Ideen des Islams, p. 329) gaben die von 'Omar gegründeten Militärlastationen, *Amṣār*, den Kriegern kein Eigenthumsrecht auf das Land, in welches sie gelegt waren. Sie erhielten einen monatlichen Sold und die unterworfenen Völker leisteten die Naturalverpflegung.

Das Recht der weltlichen Herrscher, die durch *iktā'a istighlöl* und *istifköl* Belehnten — mag das Lehngut *Zāmat* oder *Timār* oder *Tiyāl* heißen — ihrer Rechte verlustig zu erklären, ist auf die Scherifverordnungen gegründet. Alles was dem Herrscher zukommt, kann er verleihen. Geschieht solches unter gewissen Bedingungen und werden dieselben nicht erfüllt, so kann der Herrscher die Confiscation, nicht des Grundstückes, das nicht sein Eigenthum ist, sondern der Rechte der Belehnten anbefehlen. Das Grundeigenthum eines jeden Musulmans, durch das *iktā'a tomlik* bestätigt, kann nur durch einen Gewaltact des Herrschers confiscirt werden, da nach den Scherifverordnungen der Musulman das Recht auf sein Eigenthum nur durch das Verbrechen des *irtidād*, des Abfalls vom Islam, verliert.

Wie wir aus dem Werke v. Kremer's (Culturgeschichte u. s. w. B. II, 160) ersehen, bestanden solche Verhältnisse besonders im alten Perserlande durch die *Dihkāne*, die, selbst Grundbesitzer, an der Spitze einzelner Landgemeinden standen, die Interessen derselben gegenüber der Provinzial- oder Centralregierung vertraten, die Erhebung der Steuern besorgten und alle die Vorrechte ausübten, welche durch die Natur der Verhältnisse einem Grossgrundbesitzer inmitten der ihn umgebenden Bauerngemeinden zukommen¹⁾. Obgleich diese agrarischen Verhältnisse während der

1) Richardson in seinem *Lexicon* giebt dem Worte *Dihkān* folgende Bedeutung: „the chief man or magistrate of a village; the prince or head of the farmers“.

Herrschaft der türkischen Praetorianer in Persien unterdrückt waren, so finden wir doch bis jetzt noch dieselben Zustände unter den Nomadenstämmen Persiens, in denen die erblichen Stammeshäuptlinge mehr oder weniger die Rechte der frühern Dikhane inne haben.

Im Allgemeinen zerfällt das Land im jetzigen Persien in drei Kategorien:

1) Die Staatsländer unter den Namen *Mülkefet* (von *Wäkf* abstammend) oder *Memalik* (von *Mülk*). Die Einkünfte von diesen Ländern sollen zum Unterhalte der Provinzen und der Krieger (der Armee) dienen. Die Eintreibung derselben und ihre Verwendung sind den Statthaltern der Provinzen anvertraut, grösstentheils ihnen verpachtet.

2) Die Domänenländer, *Hikâss*, Eigenthum des Schahs. Aus den Einkünften sollen die Beamten und Diener besoldet und die Ausgaben des Hofstaates bestritten werden.

3) Land, dessen Grund und Boden Privatpersonen angehört (*Mülk*), sei es *Mewât*, Wüsthiegenes, nach dem Rechte des Erstbesitzes, oder durch Verträge oder durch Erbschaft erworbenes Culturland.

Die Staatseinkünfte heissen *Rusüm* (Plur. von *Resm* Vorschrift, Befehl, Abgabe, Tribut, Taxe). Die Urkunde über Verleihung der Einkünfte eines Dorfes, einer Gemeinde, eines Districtes, eines ganzen Landstriches, sei es im Staats- oder im Domänenlande, heisst *Tiyâl*. Eine Anweisung zur Erhebung eines Theiles der Abgaben und Gebühren wird *Barât* genannt. In Afrika heisst sie *Tezkire*.

Ueber die jetzigen territorialen Verhältnisse im Ottomanischen Reiche verweisen wir auf das Werk „*Législation ottomane*“, 1873, von Grégoire Aristarchi Bey, T. I, p. 57, 64, 241, 274 u. s. w. Das Tanzimat vom Jahre 1839 hatte nach Ubicini „*Lettres sur la Turquie*“ 1852, zum Zwecke, die Regierungsverordnungen der weltlichen Macht mit den Vorschriften und Geboten des Korans in Uebereinstimmung zu bringen. Vor allem sollte, nach dem Hattischerif von Gülhâneh (3. Nov. 1839), die Sicherheit der persönlichen und materiellen Rechte aller Unterthanen des Reiches festgestellt und dann ein auf den Koran, die Tradition und die Scheriatbücher gegründeter regelmässiger Modus der Abgaben, Steuern und Gebühren eingeführt werden. Aristarchi Bey giebt 5 Classen der Ländereien an:

1) die *Mülk*-Länder, die volles Eigenthum der Privatpersonen sind (*propriété appartenant de la manière la plus absolue aux particuliers*),

2) die *Mirle*-Länder, die Eigenthum des Staates (*du domaine public*) sind,

3) die *Mevkâfe*-Länder, die geweihten und immobilisirten Güter,

4) die Metrüke-Länder, die zum allgemeinen Nutzen bestimmt sind,

5) die Mewöt-Länder, die unbebauten wüsthliegenden Landstriche.

Die erste Classe, die Mülk-Länder zerfallen in 4 Kategorien:

a) Landtheile, die im Innern eines Stadtbezirkes, Kassaba, oder einer Dorfmark, Karye, liegen und die, innerhalb eines halben Dönüm von den Wohnungen befindlich, als zu denselben gehörig betrachtet werden (1 Dönüm = 40 Schritte in die Länge und Breite).

b) Ländereien, die als Mülk wälide aus den Staatsdomainen einem Individuum mit vollem Eigenthumsrecht übergeben worden sind (*pour en jouir dans toutes les conditions du pleinum dominium*); solche Grundstücke heissen *milkiet*.

c) Die Zehntenländer, *Oschrie*, die unter die moslemischen Eroberer vertheilt sind.

d) Die Hharädjie-Länder, die den Insassen der eroberten Staaten als ihr früheres Eigenthum belassen und mit der Hharädjsteuer belastet sind. Hinsichtlich der zwei letzten Kategorien bemerkt der Verfasser, dass dieselben an das *Beit-ul-möl*, den Staatsschatz, zurückfallen, wenn der Eigenthümer derselben ohne Erben verstirbt. Diese Länder werden alsdann *Mirle*-Länder.

Die *Mirle*-Länder, die früher als *Zi'amet* und *Timar* mit der Kriegssteuerpflicht, und später dem jeweiligen Mültezim und *Muhassil* zur Nutzniessung verliehen wurden, werden jetzt gegen Vorauszahlung von der Regierung durch das *Tapu* (طهيو), ein schriftliches, mit dem Sultansiegel versehenes Document, an verschiedene Individuen auf festgesetzte Termine abgetreten. *Mirle*-Länder sind nach *Aristarchi Bey*: Weide- und Wohnungsplätze für den Sommer und Winter, Staatswälder, auch bebauete Felder, die nicht Privateigenthum sind.

Die *Mevküfe*-Länder sind die durch das *Wakf*, die Weihung, immobilisirten Grundstücke. *Aristarchi Bey* behauptet wohl richtig, dass diese Länder nicht von der Civilverwaltung abhängen, nicht nach den *Kanûn*, den Civilgesetzen, verwaltet werden (*ne sont point régies par le kanoun, la loi civile*), sondern der Verwaltung der *Wakfgüter* nach den Scheriatverordnungen unterliegen, fügt aber schwerlich richtig hinzu, dass die geistliche Verwaltungsbehörde über die *Mevküfe*-Länder alle Eigenthumsrechte ausübt (*exerce sur ces terres tous les droits de propriété*). Er selbst definiert die *Mevküfe*-Länder als solche, die keiner Verküsterung unterworfen sind (*terres de main-morte, non sujettes à mutation*). Die *Metrüke*-Länder sind die Weideplätze, die zur Benutzung aller Bewohner eines Stadtbezirkes oder einer Dorfmark angewiesen sind, ferner die Wege und Strassen für den allgemeinen Verkehr. Die *Mewöt*-Länder, die wüsthliegenden, in keinem Privatbesitze befindlichen, sind nach *Ar-*

starchi Bey solche, welche von der äussersten Grenze der bewohnten Landestheile in einer Entfernung von einer halben Stunde Weges liegen, so dass man bis dahin die Stimme eines Rufenden nicht hören kann.

c) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf unbewegliches Gut in unbebauten Ländereien.

Mewôt, todtcs Land, wird im Gegensatz zu dem bebauten, 'Ômere, dasjenige genannt, welches wüst liegt, sei es aus Mangel an Wasser, oder wegen ungünstiger Lage, oder wegen starker Bewaldung u. dergl.; endlich auch das, welches früher bebaut und zum Bebauen geeignet war, aber von den frühern ungläubigen Eigenthümern aus Furcht vor den Moslemcn verlassen ist. Die Theile des Grundes und Bodens, welche zum Ackerbau und zu Anpflanzungen geeignet sind, werden Ghurûs genannt: die zu Aufführung von Gebäuden geeigneten heissen Banô'e.

Alles Mewôt-Land gehört dem Imam. Um das Recht zur Behauung eines solchen Landes zu erlangen, ist nach Ansicht der Mehrzahl der muslimischen Rechtsgelehrten die Bewilligung des Imams, resp. des Herrschers erforderlich. In Persien kann die Bewilligung auch von dem Statthalter des Schahs in der Provinz eingeholt werden (s. Chardin, Dr. Worms l. c.). In Gegenden, die von bebauten Ländern und Wohnungen weit entfernt sind, können nach den Malekiten (Hbiell ibn Is'hak, Perron's Übers. Vol. V, p. 11) die wüsten Ländereien auch ohne vorher eingeholte Erlaubniss sogar von jedem Ungläubigen bebaut und bearbeitet werden. Die Rechtslehrer dieser Secte nehmen überhaupt die vorläufige Einholung der Erlaubniss zur Bebauung wüster Ländereien nicht als unbedingt nothwendig an. Ist eine solche Bewilligung durch das Iktâ'a des Herrschers erfolgt, so geht das neubebaute oder, wie es in den Scherîfthüchern heisst: „das zum Leben erweckte Land“ (vivifié et revivifié) mit dem vollen Eigenthumsrecht auf den Bebauer über. Dabei ist nur folgendes in Acht zu nehmen:

1) Dass das Grundstück nicht bereits zum Zwecke der Bebauung im Besitze eines Musulmans sei.

2) Dass es nicht die vom Gesetze bestimmten Grenzen eines andern Besitzes verletze¹⁾.

3) Dass nicht, nach Anordnung oder mit Genehmigung des geistlichen Oberhauptes, die Aufführung einer Moschee, einer Medrese oder irgend eines andern Gott wohlgefälligen Gebäudes auf dem wüstliegenden Platze beabsichtigt werde.

1) Diese Grenzen sind in den Scherîfthüchern auf Gewasserscheiden angegeben.

Nach Beschlagnahme eines Grundstückes muss die Absicht es zu bebauen factisch bewiesen werden, nämlich durch Anroden, durch Besten des Bodens, durch Umräumen und durch Auführung von Gebäuden. Uebrigens wird je nach dem Landesbrauch, 'Urf wa 'Adet, verschieden verfahren, um dem Mewät-Lande den Charakter eines Culturlandes zu verleihen. Wird dies im Verlauf von drei Jahren nicht ausgeführt, so kann das Grundstück auf einen Andern übertragen werden: doch ist in diesem Falle ein besonderes Iktä'a unerlässlich, da das frühere Recht des ersten Bauers für den zweiten ein positives Hinderniss der Erlangung des Eigenthumsrechtes auf das Grundstück ist. Offenliegende, ohne Beihülfe des Menschen auf der Oberfläche der Erde sichtbare und ihr Vorhandensein deutlich anzeigende Quellen, wie Süßwasser-, Salzwasser- und Naphta-Quellen, so wie Flüsse, Bäche und Seen können nicht das Eigenthum von Privatpersonen werden; es zweifeln sogar viele Rechtslehrer, ob der Beherrscher des Landes berechtigt ist, dieselben an Privatpersonen zur ausschließlichen Nutzung zu übergeben.

Von den wüsthedenden Ländereien kann der Imam einige Theile für Wakf erklären, um dieselben zu Weideplätzen für die Pferde der Krieger und für die als Zakât eingegangenen Heerden zu benutzen, um auf denselben kirchliche Gebäude und Wohlthätigkeitsanstalten zu errichten u. s. w. Diese reservirten Landestheile werden in den Scheriatbüchern Himā genannt. Wir finden die Bestätigung davon in Māwardi's Kitāb ul-ehkōm issultānīch (Ueber das, was hinsichtlich der weltlichen Herrscher Rechts ist), wo diese Reservation als Recht der weltlichen Herrscher bezeichnet wird. Im Falle der Erklärung eines Landestheiles für geweihtes Gut wird derselbe zum Beit-ul-māl gezogen, unterliegt keiner weiteren Verleihung und kann zu keinem andern Zwecke verwendet werden als zu dem, welcher bei jener Erklärung bestimmt worden ist. Die wüsten Ländereien können ohne Rücksicht auf die Religion den Stammmoslem, den Neubekehrten und den geduldeten Andersgläubigen zur Bebauung verliehen werden. Werden die Ländereien von Moslemn bebaut, so unterliegen sie der Zahlung des 'Ushr, des Zehnten, der auf die Hälfte herabgesetzt werden kann, wenn der Boden künstlich bewässert wird. Die neubekehrten Moslemn zahlen das Hherōdj, die Grundsteuer, die Andersgläubigen das Hherōdj und das Djezyeh. In allen Fällen aber erlangt derjenige, welcher Mewät-Land in 'Omere-Land umwandelt, volles Eigenthumsrecht auf dasselbe. Er ist der erste Besitzer des Grundstückes, und jeder erste Besitz schliesst nach dem Ausspruche aller moslemischen Rechtslehrer das volle Eigenthumsrecht auf das Object in sich. Die Besitznahme eines bebauten Mewät-Landes mit vollem Eigenthumsrechte unterliegt keinem Zweifel, nach dem Ausspruche des Propheten des Islams: „

أحيى أرضاً ميتة فهي له. Belebt jemand todtes Land, so ist es sein*.

Das durch ein Iktá'a verliehene Land kann von dem Inhaber dieser Urkunde auf jede für ihn vortheilhafte Art bebaut und benutzt werden. So kann er das Land nicht nur durch gemiethete Leute bebauen und bearbeiten lassen, sondern auch durch Arbeiter, die er zu diesem Behufe auf seinem Grund und Boden ansiedelt. In mehreren Gegenden findet man eine ansehnliche Zahl von übergesiedelten Familien, die festen Wohnsitz auf dem Lande erhalten und so lange behalten, bis sie die über Bebauung des Bodens mit dem Eigenthümer geschlossenen Verträge erfüllt haben; oder sie müssten diesen Boden durch einen besonderen Vertrag, wie durch Kauf oder Schenkung, für sich selbst erwerben. Ist der Grund und Boden, auf dem die Angesiedelten ihren Sitz haben, nicht durch einen gesetzlichen Vertrag an sie übergegangen, so kommt der durch das Iktá'a belehnte Eigenthümer für die Zahlung des Hheródj auf, beziehungsweise, wenn der Eigenthümer ein Stammensulman ist, für die Zahlung des 'Uschr. In den Scherifbüchern sind zwei Arten von Verträgen über Bestellung der Felder und Eruchtgärten angeführt: das Múzóre'eh, مزارع, und das Musókót, محسقات. Nach diesen werden die Felder und Gärten zur Bestellung dritten Personen auf eine bestimmte Frist übertragen. (Die Rechtsgelehrten rathen eine lange Frist an.) Die Besitzer des Grundes und Bodens werden Száhibe erz, Száhibe zwmin (Herr des Bodens, des Landes), und Málík (Eigenthümer) genannt; sie sind für die Zahlung des Hheródj verantwortlich, wenn nicht hierüber ein besonderes Abkommen getroffen worden ist.

Wir halten es für unsere Pflicht, hier noch von den Beschränkungen des Eigenthumsrechts zu sprechen, die von europäischen Gelehrten als *Servitute* bezeichnet werden. Auch über diesen Gegenstand sind Ansichten geltend gemacht worden, die weder aus dem Wortlaute noch aus dem Geiste des muslimischen Rechtes hergeleitet werden können. Das muslimische Recht enthält keine besondern Verordnungen über die *Servitutverhältnisse*, es hat sogar keinen allgemeinen Ausdruck für den Begriff der „servitus“, wie dieselbe nach dem römischen Rechte verstanden wird. Die sogenannten persönlichen *Servitute* — Nutzniessung, Gebrauch, Wohnungsrecht und Dienste fremder Slaven und Thiere — sind bei den Mosleman wie bei andern Völkern auf besondere Verträge gegründet. Was die *Prädial-Servitute* betrifft, so existiren auch bei den Mosleman solche, wie sie das römische Recht als gesetzliche *Prädial-Servitute* kennt, und die nichts anderes als gesetzliche Beschränkungen des Eigenthumsrechts an einer Sache zu Gunsten eines Andern sind,

die nicht durch Bestimmungen über Servitutverhältnisse erworben, regulirt und verloren werden können. Nach dem moslemischen Rechte finden diese Beschränkungen oder Servitute, wenn man sie so nennen will, ihren Grund, ihre „ratio legis“, in religiösen Rücksichten. „Seid wohlwollend gegen eure Nachbarn“, hat der Prophet des Islams gesagt, „thut ihnen was ihnen Nutzen bringt, hütet euch ihnen Schaden zuzufügen, bedeckt mit einem Schleier alles was sie angeht; wer böse und eigennützig gegen seine Nachbarn handelt, wird nicht die Freuden und Wonne des Paradieses genießen“. Besonders hervorzuheben ist der Umstand, dass das moslemische Recht jede Vergünstigung, jede Selbstbeschränkung von Seiten des Grundbesitzers zum Vortheil seines das Verkaufrecht besitzenden Nachbarn (Schaff'ie) oder seines Mitbesitzers (Scherik) als Folge eines unter ihnen zu Stande gekommenen Leihvertrages (Ärich) betrachtet, also als eine Handlung ohne Vergütung, deren Dauer vom Willen des Eigentümers des Grundstückes abhängt (s. Mosl. R. S. 108, Perron Vol. IV p. 205). Demnach kann in diesem Falle schwerlich von einer „canon perpetua“, von einem Ersitzungsrechte die Rede sein.

Drei Rechtsmomente, die ihren Ursprung gleichfalls in religiösen Rücksichten haben, verhindern oder erschweren wenigstens das Entstehen neuer Servitute. Dies sind:

1) das Wakf, die Weikung.

2) das Recht der allgemeinen Benützung aller derjenigen Gegenstände, die nicht durch Menschenarbeit, sondern von der Natur erzeugt sind.

3) das Recht des ersten Besitzes.

Da in den Wakfverträgen die Substanz, das Grundstück, immobilisirt wird, keiner Veräußerung noch Beschränkung unterliegt, und die Einkünfte von demselben nur zu bestimmten Zwecken verwendet werden können, so ist das Entstehen neuer Servitute bei den Wakfgütern ausgeschlossen. Eines Aussprüche Mohammeds zufolge steht alles von der Natur Geschaffene der Benützung eines jeden Menschen frei. So die natürlichen Gewässer, Meere, Seen, Flüsse, so Wälder, Wiesen, alle offenliegenden Quellen, sogar Metalle und Mineralien, so alle Wege, alle Strassen. Einige streng orthodoxe Rechtslehrer nahmen dieses Recht der freien Benützung auch innerhalb der Grenzen des Privateigenthums an und bestreiten das Recht der Imame oder Herrscher, über solche Gegenstände zum ausschliesslichen Nutzen einzelner Persönlichkeiten zu verfügen. Demnach fällt die Möglichkeit der Erwerbung oder Zulassung aller der Servitute des römischen Rechtes hinweg, welche sich auf Objecte beziehen, die nicht durch die Arbeit des Grundeigenthümers entstanden sind. Zu dem Rechte der allgemeinen Benützung oben angedeuteter Gegenstände tritt nun noch das des ersten Besitzes hinzu, ein Recht, das in Bezug auf Erwerbung des Eigenthumsrechtes so wie der Nutzniessung bei den Mos-

leinen von grosser Wichtigkeit ist. Nach diesem Rechte wird dem ersten Besitzer, wenn der von ihm zuerst, vor allen Andern, eingenommene Gegenstand nicht als Eigenthum erworben werden kann, die volle Befriedigung seiner Bedürfnisse aus demselben einge-
 räumt. Er erhält ein Vorracht zur Ausübung seines Nutzungs-
 rechtes, das nach seinen Bedürfnissen modificirt wird; er erwirbt
 aber kein exclusives Recht, das nur er benutzen oder nicht be-
 nutzen könnte, wie solches in den Servitutverhältnissen besteht:
 ein Recht, welches bei Nichtbenutzung der Servitut durch das
 praedium dominans keinem andern eingeräumt wird. Nach mos-
 lemischen Rechte geht im Falle, dass der erste Besitzer von
 seinem Nutzungsrechte keinen Gebrauch macht oder seine Bedürf-
 nisse befriedigt hat, die Benutzung des Gegenstandes an andere
 nach ihm berechnete Personen über; so z. B. in Betreff des Holz-
 fällens im natürlichen, nicht angepflanzten Walde und des Ab-
 leitens des Wassers aus einem Flusse oder Teiche.

Alle Gerechtsame, die dem Nachbar in Beziehung auf Grund-
 stücke und Gebäude des Eigenthümers zustehen und die durch
 die Arbeit des Eigenthümers erzeugten Gegenstände betreffen, sind
 Zugeständnisse, deren Dauer von dem Willen des Grundbesitzers
 abhängt. Schon dies allein nimmt denselben den Charakter einer
 Servitut. Die sogenannten gesetzlichen Servituten des moslemischen
 Rechtes erscheinen nur als Anordnungen, welche die allgemeine
 und private Wohlfahrt und Sicherheit, zum Theil auch das innere
 häusliche Leben betreffen. Da die moslemischen Rechtsbücher die
 Servitute nicht als besondere Rechtsverhältnisse behandeln ¹⁾, so
 finden wir Notizen über das Bestehen solcher nur in den ver-
 schiedenen Capiteln über die Behauung von wüstem Land, über
 die Gesellschaftsverträge, über Kauf und Verkauf ²⁾, über das Vor-
 kaufsrecht (Scha'ah), über den Vergleich, über die Vermögens-
 theilung unter Miteigenthümer und unter Erben u. s. w.

Unabhängig von dem Willen der Eigenthümer unbeweglicher
 Güter bestehen gewisse Beschränkungen ihres Eigenthumsrechtes.
 Niemand darf, selbst nicht auf seinem eigenen Grund und Boden,
 Stücke Landes zu seinem alleinigen Vortheile benutzen oder ein-
 nehmen, welche dienen 1) zu Wegen jeder Art, 2) zum Abflusse
 des Wassers aus Quellen und Brunnen, 3) zur Führung von Canälen

1) Dr. Dudas hat in seiner Schrift „Droit musulman“ die Servitutvorord-
 nungen in 22 §§ zusammengestellt, obgleich er selbst bemerkt, dass die Gesetz-
 bücher das Nachbarrecht (droit de voisinage) nicht anerkennen und von den
 Servituten gar nicht sprechen (p. 197 und 203).

2) In dem Buche des malekitischen Scheich Hbeil ist im Capitel über
 Kauf und Verkauf (el-Bay'at) eine Abtheilung, el-izfak (die Gewährung
 von Gefälligkeiten) beifolgt. Hier wird von den Gefälligkeiten des Eigenthümers
 eines Grundstückes gesprochen, die er seinen Nachbarn erwirkt, indem er ihnen
 erlaubt, Wasser aus seinem Brunnen zu schöpfen; solches geschieht, wie der
 Verfasser bemerkt, um eine Gott wohlgefällige Handlung auszuführen (Worms I c.)

und Aquaeducten, 4) zu Plätzen für die Mauern der Nachbarn, 5) zu Räumen für die Wurzeln, Stämme und Kronen der von denselben schon früher angepflanzten Bäume. Die Wege und Strassen (el-Turuk) werden, insofern sie zur allgemeinen Benutzung bestimmt sind, als Gemeingut angesehen. Die Ableitung oder der Abfluss jedes Wassers, das natürlichen wie des künstlichen, d. h. das durch die Arbeit des Eigenthümers eines höher liegenden Grundstückes aufgefundenen Wassers, muss von dem Eigenthümer eines niedriger liegenden Grundstückes gestattet werden. Diese Verpflichtung bezieht sich auch auf den Abfluss jedes Urathes. Der Besitzer des tiefer liegenden Grundstückes muss Vorkehrung treffen, dass der Abfluss ohne Hinderniss und ohne Schaden für den Besitzer des höher liegenden erfolge, und Sorge tragen, dass die Einrichtungen dazu in gutem Stande erhalten werden. Der tiefer liegende Grundbesitzer darf keinen Damm auführen, durch welchen der natürliche Abfluss gehemmt würde. Der höher liegende Grundbesitzer kann das natürliche Wasser (aus Flüssen, Seen, Teichen und Quellen) nur zu bestimmten Zwecken, wie zur Bewässerung der Felder und Gärten, zum persönlichen Gebrauche und zum Tränken seines Viehes verwenden. Die den wirklichen Bedürfnissen entsprechende Benutzung eines solchen Wassers unterliegt der Controle besonderer von der Obrigkeit bestellter Personen, da das natürliche Wasser nicht das ausschliessliche Eigenthum eines Musulmans sein, sondern der allgemeinen Wohlfahrt dienen soll. Das Wasser wird im ganzen Orient für so werthvoll gehalten, dass die Gesetze auch das Recht auf das durch Arbeit eines Grundbesitzers aufgefundenen einer Beschränkung unterziehen. Obgleich ein solches Wasser nach dem Scherifist volles Eigenthum des Grundbesitzers ist, so ist er doch verpflichtet, nachdem er seine Bedürfnisse aus demselben befriedigt oder auch den gesetzmässigen Nutzen davon gezogen hat, dem Wasser seinen natürlichen Abfluss zu lassen, und darf eine aufgefundenen Quelle nicht verschütten oder sonstwie der Benutzung entziehen.

Ist ein Gebäude im Besitze zweier Personen, so muss der Besitzer des niederen Theiles desselben seinen Theil in einem solchen Zustande erhalten, dass der Besitzer des oberen Theiles vor jedem Schaden und vor jeder Gefahr sichergestellt ist, da nur auf diese Weise, wie die Scherifibücher sagen, der Miteigenthümer sein Nutzungs- und Eigenthumsrecht geniessen kann. Die Treppen aber zum oberen Theile des Gebäudes muss der Besitzer desselben unterhalten. — In Betreff jener Verpflichtung sind die Rechtslehrer aller Secten darüber einig, dass dieselbe dem Eigenthümer des untern Stockwerkes eines Hauses gegenüber dem Eigenthümer des obern obliegt; hinsichtlich der Erhaltung und Restauration der angrenzenden Mauern aber gehen die Ansichten der Rechtslehrer auseinander. Einige sind der Meinung, dass, wenn eine Scheidewand zwischen zwei Grundstücken oder zwei Häusern einfällt,

an jeder der beiden Besitzer selbst sehen muss, wie er sich helfen kann.

Neue an das Eigenthum des Nachbarn grenzende Mauern dürfen nur mit Genehmigung desselben aufgeführt werden. Im Falle seiner Weigerung kann die Nothwendigkeit der Auführung der Mauer vor Gericht bewiesen werden, und dann bestimmt der Richter den Theil des Grundes und Bodens, den der Nachbar abzutreten hat, und setzt nach gehöriger Taxation den Preis dafür fest.

Ist ein Grundstück dermassen von andern umgeben, dass es keinen directen Ausweg auf die öffentliche Strasse oder den allgemeinen Weg hat, so kann der Eigenthümer von dem der Strasse oder dem Wege zunächst gelegenen Nachbar verlangen, ihm einen Ausgang durch sein Grundstück frei zu lassen. Die Aeste und Zweige der an der Scheidemauer gepflanzten Bäume müssen auf Verlangen des Nachbarn, wenn dieselben in dessen Hof oder Garten hinüberhängen, zurückgelegt werden. Geschieht dies nicht, so darf der Nachbar sie abhacken. Die Früchte aber von diesen Aesten und Zweigen kommen dem Besitzer der Bäume zu. Kein Grundbesitzer darf ohne Erlaubniss des Nachbarn ein Gebäude auf seinem Grund und Boden so hoch auführen, dass er aus demselben in das Haus oder in den Hof oder Garten des Nachbarn hineinschauen kann. Ebenso dürfen Ausgänge und Fenster in den angrenzenden Mauern und Gebäuden nur in Folge einer Vereinbarung mit dem Nachbar oder einer Erlaubniss desselben durchgebrochen werden. Die Anlegung eines neuen Ausganges oder einer neuen Thüre, sogar direct auf die öffentliche Strasse hinaus, ist nur unter der Bedingung gestattet, dass die Mündung dieses neuen Ausganges nicht einer frühern Thüre des Nachbarn gegenüber liegt, damit man nicht in das Innere von seinem Hofe hineinschauen könne.

Diese Verordnungen zur Verhütung des Einblicks in ein fremdes Haus, der als gefährlich oder wenigstens als unanständig angesehen wird, gehen so weit, dass der Besitzer von Bäumen ohne Erlaubniss seines Nachbarn nicht einmal auf dieselben steigen darf, um die Früchte abzunehmen. Kein Gebäude darf in solcher Nähe von dem Grundstück des Nachbarn aufgeführt werden, dass der Rauch, der Dampf oder das Geräusch von der Betreibung eines Handwerks gefährlich oder auch nur störend für den Nachbar werden könnte. Ebenso wenig darf durch Ausgrabungen in der Nähe der Gebäude des Nachbarn demselben ein Schaden zugefügt werden. Nach der Strasse hin, die Gemeingut ist, darf der Besitzer eines Hauses einen Balcon oder Vorban anbringen, der sogar über die ganze Strasse hinüber reichen kann; nur darf dadurch die freie Communication auf der Strasse nicht gehindert werden. Derjenige, welcher zuerst einen Balcon oder Vorban angebracht hat, kann nach dem Rechte des ersten Besitzes seinen

Nachbar verbot, gleiche Bauten aufzuführen. Weitere Verordnungen, die man als Servitute ansahen könnte und die einer Besprechung werth wären, haben wir in den Scherifbüchern nicht gefunden.

Unsere vorstehende Arbeit setzt uns in Stand, das Eigenthumsrecht an beweglichem und unbeweglichem Gute, insonderheit aber die territorialen Rechtszustände in den moslemischen Staaten nach den Vorschriften des Korans und der moslemischen Rechtsbücher in Folgendem zusammenzufassen.

Das Eigenthumsrecht an jedem Gute, beweglichem wie unbeweglichem, wird auf folgende Weise erworben:

- 1) durch das Recht des ersten Besitzes,
- 2) durch gesetzmässige Theilnahme an der Kriegsbeute,
- 3) durch Verträge jeder Art, wobei die Veräusserung des Gutes von dem Eigenthümer desselben in Uebereinstimmung mit den Scherifverordnungen vollzogen worden ist,
- 4) durch Erbrecht,
- 5) durch Verleihung des Gutes von Seiten des Landesherrn.

Nach dem Koran ist jedes durch eigene Arbeit erworbene Gut, das nicht im Besitze eines Musulmans ist oder war, volles Eigenthum des Erwerbers: er erlangt dadurch das Recht des ersten Besitzes, ein Recht, welches nach moslemischer Ansicht höher als alle übrigen Erwerbstitel steht. Dem ersten Besitzer kommt der Rechtszustand zu Gute, für dessen gesetzliches Fortbestehen kein Beweis erforderlich ist. Das Recht des ersten Besitzers ist „mü'etaber“, d. h. im Falle eines Streites über das Eigenthumsrecht auf ein solches Gut verdient seine blosse Aussage Glauben, und er kann dieselbe durch einen Eid bekräftigen, der Gegner aber muss sein Recht durch Zeugen beweisen. Der zeitliche Besitz eines nicht durch eigene Arbeit erworbenen Gutes ist kein Beweismittel für das Eigenthumsrecht auf dasselbe. Derjenige, welcher auf ein solches Gut das Recht des ersten Besitzers hat, kann dieses Recht zu jeder Zeit geltend machen; keine Verjährungsfrist beschränkt ihn in dieser Möglichkeit.

Als erster Besitz wird das Recht auf alle Güter angesehen, die gesetzlich als Kriegsbeute unter die Moslemen vertheilt worden sind. Dabei ist aber zu bemerken, dass, obgleich das Kriegrecht alle Rechtsverhältnisse in dem durch Waffen eroberten Lande umstösst, dennoch jedes Gut, welches vor der Eroberung des Landes Eigenthum eines Musulmans und ihm von den Feinden gesetzwidrig abgenommen worden war, nicht als Kriegsbeute betrachtet werden darf, vielmehr dem moslemischen Eigenthümer zurückgegeben werden muss.

Bei allen Verträgen, durch die eine Sache veräussert oder Jemandem zur Verfügung gestellt wird, muss vor Allem das Eigen-

thumsrecht des Cedenten auf das Object des Vertrages erwiesen sein. Die Scheriatbücher enthalten ausdrückliche Verordnungen über Verkauf und Vermietung ländlicher Grundstücke, sowie über Bearbeitung der Felder und Gärten: Muxîrre'eh und Musûkôt. Wenn das moslemische Recht kein Privateigenthumsrecht an Grund und Boden anerkennt, könnte es auch keine Verordnungen über Veräußerung der Grundstücke, deren Vermietung, Bearbeitung u. s. w. enthalten.

Wir lassen hier zur Probe einen in Kankasen über ein Grundstück geschlossenen Kauf- und Verkaufscontract folgen, den wir in unser „Moslemisches Recht“ (S. 98, 99) als Formular aufgenommen haben:

In Wahrheit von mir abgeschlossen.

(Siegel des Kazi).

O Gott!

Im Namen Gottes, dem besten aller Namen.

Veranlassung zu dem unter Beobachtung aller Regeln des Scher'e abgeschlossenen gegenwärtigen Vertrag gab Folgendes:

Zur besten Zeit der Zeiten und glücklichsten Stunde der Stunden stand vor dem frommen und glücklichen Orte des Scher'e, vor dem Orte, der Gehorsam verlangt und tiefster Verehrung würdig ist, der und der

(sein Siegel)

und zeigte nach seinem Erscheinen gemäß den Regeln des Scher'e und seiner Confession (d. h. derjenigen Secte des Islams, zu welcher er gehört) an, dass er auf seinen eigenen Wunsch, ohne allen Zwang, dem und dem

(dessen Siegel)

zwei Dangi seines eigenen Landes in dem und dem Mahall (Bezirk) verkauft hat¹⁾, mit allem Zubehör, als: mit den zu bewässernden Feldern (Arâzi ôbl), mit dem keiner Bewässerung bedürftigen Lande (Denâ), mit dem von Wald gereinigten Lande (Telâl), mit den Quellen (Eyân), mit den Kanälen (Buhâr), mit den besäeten Feldern (Mezôri'e), mit den Wäldern (Marôti'e), mit Ställen (Plätzen) für die Schaafé (Murôbiz) und nebst allem sonstigen Zubehör das zu erwähntem Grundstücke gebührt für den Preis von 2500 Tuman nach Gewicht und Werth des Düstern zu 18 Körnern.

Darauf hat der Verkäufer das benannte Grundstück gereinigt und dasselbe dem Käufer übergeben; endlich leistete der Verkäufer dem Käufer Gewähr für alle Streitigkeiten, welche in Betreff des verkauften Grundstückes entstehen könnten, und übernimmt nach den Regeln des Scher'e alle Verluste, welche im Falle der Aufhebung des Vertrages entstehen könnten, d. h. wenn ein

¹⁾ Jeder Grundbesitz ist nach der GröÙe des Grundstückes in verschiedene Theile getheilt, bald 8, bald 12, als man im Kaukasus Dangi nennt.

Betrug oder Mangel oder Ungesetzlichkeit des Besizes entdeckt werden. Dem Verkäufer bleibt aber das Recht vorbehalten, den Vertrag aufzuheben, wenn der Käufer nicht das Geld vom ausbedungenen Gewicht und Werth zahlt. Tag, Monat, Jahr.

Gegenwärtig als Zeugen waren: (ihre Siegel).

Ein dem Islam eigenthümlicher Vertrag ist das *Wakf*, die Weihung. Durch dasselbe wird Grund und Boden, insofern er Gegenstand der Weihung ist, auf immer immobilisirt und zu Zwecken verwendet, die der Weihende nach seinem Willen bestimmt. Unstreitig kann das Recht, ein Grundstück zu immobilisiren und über die Benutzung der Einkünfte von demselben auf ewige Zeiten zu verfügen, nur demjenigen zustehen, welcher das Grundstück mit vollem Eigenthumsrechte besitzt. Durch das *Wakf* beschränkt sich der Eigenthümer freiwillig in seinem Rechte an dem gewählten Gute. Diese Beschränkung ist verschieden: von der vollständigen Veräußerung des Gutes an bis zur Weihung eines Theiles der Einkünfte auf eine bestimmte Frist, je nachdem der Vertrag ein legales oder Gewohnheitswakf, ein *Habs* oder *Habus* ist. Die *Wakf*güter sind für jede weltliche Macht unantastbar; ihnen ist eine religiöse Weihe verliehen durch die Fiction, dass dieselben zu Gott, als dem wahren Eigenthümer aller Dinge auf Erden, zurückkehren. Aus dieser Fiction hat man das Recht der weltlichen Herrscher über allen Grund und Boden gefolgert. Gott hat Sein Recht dem Propheten übertragen; dessen Stellvertreter sind die *Imame*; alle späteren weltlichen Herrscher sind wiederum die Stellvertreter der *Imame*. Den weltlichen Herrschern kann aber hinsichtlich des Rechtes auf Grund und Boden nicht mehr zukommen als das, was im Sinne des Korans und der Tradition Gott Selbst besass. Dies war und ist die Oberherrschaft über Grund und Boden, die Vollmacht zur Vertheilung und Verleihung derjenigen Güter, die nicht schon im Besitze der Moslemen oder für geweihtes Gut erklärt sind. Auf Grund des Rechtes der Oberherrschaft verfügt der Fürst als Oberhaupt des Staates über alle herrenlosen und wüsten Ländereien und über alles was in das *Pet*, den Friedensschatz, fließt; er hat das Recht der *hereditas vacans*, das in den Scheriatbüchern als das Erbrecht der *Imame* bezeichnet wird. Ausser dem Investiturrechte in Betreff der tributpflichtigen Herrscher übt der Fürst der Moslemen sein Oberherrschaftsrecht in den eroberten und annectirten Ländern je nach der Kategorie der Länder und der Religionsangehörigkeit der Einwohner verschieden aus.

In den durch die Waffen eroberten Ländern werden die Ungläubigen, die gegen die Moslemen gekämpft haben, vertilgt oder zu Sklaven gemacht und der Grund und Boden für *Wakf*gut erklärt; es ist daher keine Vertheilung oder Verleihung desselben als Eigenthum zulässig. In diesem Falle kann nur die Verleihung eines Nutzungsrechtes stattfinden. Nehmen die bedrängten Insassen

der eroberten Staaten den Islam an und praesumirt nun, dass sie nicht mit Waffen gegen die Moslemen gekämpft haben, so belässt der Herrscher der Moslemen ihnen ihre Grundstücke und bestätigt sie in dem Besitze derselben als Moslemen mit der Verpflichtung der Zahlung des Hherôdj. An die Stammmoslemen können Grundstücke in diesen Staaten mit Verpflichtung zur Zahlung des 'Ushr nur in Folge der Praesumption verliehen werden, dass die Ländereien nicht als Kriegsbeute anzusehen und daher für Wäkgut zu erklären sind.

In den annexirten Ländern werden alle Grundstücke den bisherigen Insassen belassen: den zum Islam neubekehrten mit Verpflichtung zur Zahlung des Hherôdj, den in ihrem Glauben verbliebenen unter der Verpflichtung, ausser dem Hherôdj noch das Djerreh, die Kopfsteuer, zu zahlen. Die Bestätigung im Besitze, die Verleihung von Grundstücken in den eroberten und annexirten Ländern an die Moslemen und die Erlaubniss zum Behauen wüster Landstriche für die Moslemen wie für die geduldeten Andersgläubigen müssen nach den Scheriatverordnungen durch besondere, Iktâ'a genannte Acte der Imame, resp. der weltlichen Herrscher geschehen. Wird ein Iktâ'a temlik ertheilt, so hört jedes Verfügungsrecht des Imams oder des Fürsten über die verliehenen Güter auf; der Besitzer derselben kann mit vollem Eigenthumsrecht frei über dieselben verfügen, sie veräussern, verpfänden und vererben.

Die den Moslemen belassenen oder verliehenen Grundstücke können sie durch genüthete Leute oder auch durch Ansiedler auf ihrem Grund und Boden bearbeiten lassen. Im letzten Falle, wenn auch die Landhebauer festen Sitz auf dem Grundstücke erhalten, werden ihre Verhältnisse zum Eigenthümer und ihre Rechte auf das Land, das sie öfters mehrere Generationen hindurch bewohnen, nach den abgeschlossenen Verträgen geordnet. Hieraus entstehen die grossen Grundbesitze. Als grosse Grundbesitzer erscheinen bis jetzt einige Häuptlinge mächtiger Nomadenstämme, einige hochgestellte Persönlichkeiten, die auf Grund von Verleihungsurkunden der zeitlichen Herrscher herrenloses, wüster Land bebaut haben, und endlich die Herrscher selbst, welche Landarbeiter auf ihren Privatgütern angesiedelt haben. Solche Ansiedler erhalten das Eigenthumsrecht auf das Grundstück, das sie bewohnen und bearbeiten, nur dann, wenn dasselbe ihnen entweder durch den Ansiedlungs- oder irgend einen andern Vertrag verliehen worden ist.

Das Mûzâra'eh, der Vertrag über Bearbeitung und Bebauung der Felder, ordnet die Rechtsverhältnisse des Eigenthümers und des Behauers in Bezug auf Grund und Boden. Für die Zahlung der Grundsteuer, des Hherôdj, ist der Eigenthümer, nicht der Behauer verantwortlich. Aus der Verleihung des Sitzungsrechtes oder der Verleihung der Einkünfte des Fâi, die dem

Herrscher zukommen, entstanden die Zi'âmet, die Timâr und die Tiyâl. Obgleich bei dieser Art der Verleihung durch Iktâ'â istighlâl und istirfâk den Belehnten zu gleicher Zeit administrative, obrigkeitliche, sogar richterliche Rechte eingeräumt wurden, verblieb doch den Herrschern das Verfügungsrecht über die Nutzniessung von den Ländern und über die Einkünfte von denselben. Die Einziehung solcher verliehenen Rechte geschieht durch die sogenannte Güterconfiscation, die nach dem Scherjât einzig und allein dem Imam, resp. dem weltlichen Herrscher zusteht, da ausser dem Abfall vom Islam kein Verbrechen die Strafe des Verlustes des Vermögens nach sich zieht. Das durch willkürliche Verfügung des Herrschers confiscirte und einem Andern verliehene Eigenthum eines Musulmans ist in den Händen jenes Andern für immer Herûm, ungesetzlich erworbenes Gut.

Im Erbrechte wird bei der Theilung der Erbtheile kein Unterschied hinsichtlich des beweglichen und unbeweglichen Vermögens gemacht. Die Grundstücke können vererbt und vermacht werden. Das Erbrecht der Imame entspricht dem Rechte des weltlichen Herrschers auf die hereditas vacans.

Zum Schlusse unserer Arbeit über das Eigenthumsrecht in den moslemischen Ländern fühlen wir uns verpflichtet nochmals zu bemerken, dass wir die Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden und die Beziehungen der Grundbesitzer zum Staate, so wie die Beziehungen der Nutzniesser, der Miether und der Arbeiter zu den Grundbesitzern nur auf Grundlage der Verordnungen dargestellt haben, wie dieselben im Koran, in der Tradition und in den Scherjâtbüchern enthalten sind. Die Ausführung dieser Verordnungen in den verschiedenen moslemischen Staaten, in denen die Willkür das Gesetz beeinträchtigt hat, haben wir nicht besprochen.

Die persischen Bruchzahlen bei Belādhorī.

Von

M. J. de Goeje.

In dem Monatsbericht der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 16. Juni 1881 hat Herr Dr. Olshausen mit bewunderungswürdigem Scharfsinn zwei Räthsel gelöst. Als zur Zeit des Haddjād beschloßen wurde, daß die bisher persisch geschriebenen Steuerregister künftighin in arabischer Sprache verfaßt werden sollten, meinten die persischen Beamten, es würde nicht gelingen für die persischen technischen Ausdrücke passende arabische Äquivalente zu finden. Belādhorī, der dies nach Madāin erzählt (S. 7., seq.) giebt ein paar Beispiele davon wie es gemacht wurde, wie nämlich die persischen Ausdrücke für $\frac{1}{10}$ durch عَشْم, $\frac{1}{100}$ durch ثَعْنَفُ الْعَشْم; und „einige mehr“ durch نِيفْ wiedergegeben wurden. Allein da waren bisher die persischen Wörter selbst ebenso viele Unbekannte. Zu دَ ده war „zehn“ leicht zu erkennen, doch ششویه und وید waren ganz unsicher. Dem Herausgeber des Fihrist, in welchem Buche die Geschichte aus derselben Quelle mitgetheilt wird (I S. 777), blieben sie ebenso wie mir unverständlich (II S. 107 seq.)¹⁾.

Dr. Olshausen zeigt uns jetzt, wie wir es hätten machen sollen um die richtige Lesart zu finden. Er lehrt uns, wie neben der neupersischen Bildung von Bruchzahlen ده یک, صد یک, eine ältere Vorbestand, nach welcher dem Divisor zwei Sylben hintenangesetzt wurden, o oder jo, wesentlich identisch mit یک, und das die zwei Zahlwörter zu einem Ganzen verbindende Suffix

1) Ich darf hier wohl sagen, daß mein Schreiben an Flügel eine flüchtige Antwort war und nicht für den Druck bestimmt. Bei besonnener Prüfung würde ich meine Vorschläge, wenigstens zum Theil, gewis zurückgenommen haben.

dak) oder *ta(k)*. Demnach, urtheilt Dr. Olshausen, muss auch in dem zweiten Theile von *دحوه* eine Zahl, und zwar als Repräsentant der Einheit, enthalten sein. Das einzige im neupersischen Lexicon vorkommende Beispiel dieser Bildungsart ist *دخوبه* „ein Zehntel“, und der gelehrte Forscher meint, dass aus dieser Form durch Verlesung der Pahlavi-Schriftzüge *دخ* als *د* das *دحوه* des arabischen Schriftstellers entstanden sei. Diese Lösung ist unwahrscheinlich, da das persische Wort gesprochen, nicht schriftlich vorgelegt wurde. Ebenso wie, nach Olshausen's richtiger Bemerkung, die Verwechslung von *ش* und *بسته* nur in arabischer Schrift möglich war, muss auch die unrichtige Lesung des zweiten Theiles aus der arabischen Schrift erklärt werden. Mit Hilfe des von Dr. Olshausen Gelehrten ist es mir nun leicht geworden die ursprüngliche Form herzustellen, nämlich *دخوته* und *بسته*, ganz nach Analogie von *pancota(k)*. Ich habe meinem hochverehrten Freunde diese Lesung vorgeschlagen, und von ihm folgende Antwort bekommen: „Obgleich die Endung von Bruchzahlen auf *-oda* im Neupersischen ausser Zweifel ist und es auffallen kann, dass in *دخوته* und *بسته* das vordere Glied bereits auf dem Standpunkte des Neupersischen steht, während das letzte den harten Laut *t* behalten hat, lässt sich doch nicht leugnen, dass Ihr Vorschlag entschieden leichter und natürlicher ist als der meinige“. Es ist aber eine Thatsache, dass die persische Sprache, welcher die Araber während und nach der Eroberung so viele Wörter entlehnten, auf einer ältern, dem Pahlavi näheren Stufe stand, als die Sprache des Firdausi, wie die vielen Endungen auf *g*, *k* bezeugen, wo das Neupersische *k* hat. Dazu stimmt (wie ich durch Mittheilung eines Freundes erfahren habe) das Ergebniss der eingehenden Studien des Herrn Dr. Andreas über die westpersischen Dialekte, dass diese in mehreren Punkten dem Altpersischen näher stehen als die persische Literatursprache.

Ich komme jetzt auf Dr. Olshausen's Untersuchung zurück. Seiner Verbesserung von *ش* in *بسته* habe ich schon Erwähnung gethan. Die Leidener Handschrift des Beladhor hat, wie auch eine Handschrift des *Fikrist*, *ش*. Für *ويد* schlägt Herr Olshausen *وند* aus *واند* zusammengezogen vor. Es kann kein Zweifel an der Richtigkeit dieser Emendation sein. Nachdem ich in den persischen Uebersetzungen des Istakhrî mehrere Male das arabische *نيف* durch *واند* wiedergegeben gefunden hatte, war ich selbst schon auf diese Verbesserung gekommen und hatte

am Rande meines Exemplares des Belādhorī geschrieben „suspici-
cari quis posset legendum esse واند“. Es blieben mir aber zwei
Schwierigkeiten, die Dr. Olshausen jetzt gehoben hat, nämlich das
Ausfallen des t und der Umstand, dass وید (wie die Handschrift
des Belādhorī deutlich hat) im persischen Lexicon als ein wirk-
lich bestehendes Wort angeführt wurde, dessen Bedeutung nicht
ganz unpassend war. Dagegen kann ich nicht zugeben, dass der
Text des Fihrist وایتب وایتب richtig und وایتب durch „und etwas
darüber“ zu übersetzen sei. Hier ist gewiss der Text des Belādhorī
der ursprüngliche. Es ist einfach zu übersetzen: „dies werde ich
ebenfalls wiederzugeben im Stande sein, da doch وند arabisch
نیست heißt“.

Einen treffenden Beleg für den Satz, dass die persischen Lehn-
wörter im Arabischen oft eine ältere, dem Pahlavi näher stehende
Form haben, giebt uns Herr Dr. Olshausen im zweiten Theil seiner
Untersuchung, in welchem er zeigt, wie die arabische Aussprache
وید in سیویه u. s. w. die älteste und bewährteste ist, wogegen
die Aussprache وید eine in Persien entstandene und dann auch
von den Arabern herübergenommene Neuerung ist. Die arabischen
Grammatiker schreiben einstimmig die Aussprache وید vor, und
dass dieselbe wirklich üblich war, zeigen arabische Verse, wie die
zwei von Dr. Olshausen citirten, denen ich noch Aghānī XVIII,
v. 4 حمویه beifügen habe. Dagegen war schon zur Zeit
Māmūn's die Aussprache ġo zu Bagdad wenigstens im Volksmunde
üblich, wie قتم عیدیه in einem Volksgedichte aus der Zeit der
Belagerung zeigt. Neben بویه findet sich auch der Name بویه
(Dihabi, *Moschtabih* ۴۴); neben شویه sprachen Einige شویه;
und später hielten selbst gelehrte Schriftsteller wie Makrizi diese
Aussprache für die richtige.

Ueber einige in Granada entdeckte arabische Handschriften.

Von

R. Dozy.

Vor zwei Jahren gab mir Herr Simonet, Professor der arabischen Sprache in Granada, Nachricht von einer kleinen, aber nicht unwichtigen dort entdeckten Sammlung arabischer Handschriften, worauf ich ihn sogleich aufforderte eine kurze Notiz darüber zu veröffentlichen. Da er dies aber bis jetzt nicht gethan hat und auch, so viel ich weiss, nicht die Absicht hat es zu thun, so glaube ich den Lesern unserer Zeitschrift dasjenige, was mir von diesem Funde bekannt ist, nicht vorenthalten zu dürfen.

Die Sammlung ist von Philipp II. der damals neu gestifteten Collegialkirche des Sacro-Monte geschenkt worden. Vor mehr als einem Jahrhunderte jedoch, bei Gelegenheit des Processes über die im Sacro-Monte angeblich gefundenen Alterthümer, deren Aechtheit (mit Recht) angefochten wurde, wurde sie nach der Audiencia (d. h. dem Gerichtshofe) gebracht und dort an einem so feuchten Orte aufbewahrt, dass sie in einen sehr schlechten Zustand gerathen ist. Die Collegialkirche hat jetzt die Absicht sie zurückzufordern, inzwischen aber hat sie der Präsident der Audiencia Herrn Simonet zur Untersuchung anvertraut.

Ausser einigen Werken über moslemisches Recht und anderen sehr bekannten oder schon herausgegebenen Schriften enthält die Sammlung folgende:

1. كتاب الباء وانواعه مما وضع افليمون الفيلسوف. Anfang:
قال افليمون الفيلسوف وقد لبعض ابنه الملوكة لارن ناسك
واما الاربعة المتناخة فلسانيها يموثقيها وامانيها وحلاوتها وصلى الله

2. Ein medicinisches Buch welches anfängt: قال موسى بن
عبد الله الاسرايلى انقضى

كتاب التذوق في الطبخ تأليف الشيخ الموقر المصري أبي نعيم
النعيم زري

4. „Ein Zahrawi in schlechtem Zustande, worin, wie ich glaube, die letzten maculas fehlen“. Dies ist, leider! alles was mir Prof. Simonet über die gewiss interessante HS, mittheilt.

5. *كتاب الحليّة* des Averroës, schön im Jahr 583 in Cordova geschriebene HS., wahrscheinlich die werthvollste der Sammlung, denn es existirt von diesem Werke nur noch eine andere, nämlich in Petersburg (no. 124), welche 669 geschrieben und also beinahe ein Jahrhundert jünger ist.

6. Es befand sich in der Sammlung noch eine andere HS., deren Blätter so fest zusammen klebten, dass sie nicht von einander getrennt werden konnten. Ich schrieb Herrn Simonet, dass man hier diese Kunst ziemlich gut verstehe, und so hat er, nach dazu erhaltener Erlaubniss, das Buch an mich geschickt. Es sah furchtbarlich aus und glich mehr einer Masse Pappe als einem Buche. Unsere sonst in dergleichen Dingen gut bewanderten Leute wussten kein Rettungsmittel, bis ich mich an den verdienstvollen und gefälligen Director unserer Realschule, Herrn Dr. De Loos, wendete, welcher dann in kurzer Zeit so viel that als man irgendwie erwarten konnte. Die Blätter kleben nun nicht mehr aneinander; was zu retten war ist gerettet; allein die HS. hat in der Audiencia (oder vielleicht schon ehe sie da war) ausserordentlich gelitten, noch mehr von den Wärmern als von der Feuchtigkeit.

Vorne steht ein kleines Bruchstück (6 Seiten) eines medicinischen Werkes, dann folgt ein viel längeres, der Anfang eines Geschichtswerkes mit der Aufschrift: **الحمد لعبد العزيز بن عبد الواحد بن محمد الملوّزى النّجار، المدنى الدار** "عنا الله الحمد لله ذى". Nach der Doxologie, deren Anfang lautet: **الحمد لله**, beginnt das Werk, soweit die HS. noch lesertlich ist:

اما بعد اذال الله بقاء مولانا امير — ابى يعقوب يوسف بن سيدنا
 و مولانا — ابى يوسف يعقوب بن عبد الحق — وجعل ملوك
 الارض — — — اعلا الله مقامكم، ونصر الويتكم — ان
 اذكركم فخر الدولة المالكية — محاسنها ومقربها للبرية — وابرز من —
 ما رايته وعلينته ' واذكركم من اشعا — وعظمته " واجعل في ذلك كتابا

اسميه بديع المسالك. في تاريخ الامير ابى مالك. والده المستعز،
وعليه التكلان. بويح الامير ابو مالك عبد الواحد ابن امير
المسلمين وناصر الدين ابى يوسف يعقوب ابن عبد الحق المربني في
حياته ايده بمدينة سلا في المحرم مفتتح عام تسعة وسبعين وستمائة *

Man sieht hieraus, dass das *بديع المسالك* ' in *تاريخ الامير*

بديع المسالك genannte Buch (ein Titel den Hādji-Khalifa nicht giebt)
den 'Abd-al-aziz ibn-'Abd-al-wāhid ibn-Mohammed al-Malazūf aus
Mequinez zum Verfasser hat, eine Biographie des Kronprinzen aus
dem Geschlechte der Meriniden, Abū-Mālik, enthält, und dem Sultan
Abū-Ja'ūd, dem jüngeren Bruder des Abū-Mālik, gewidmet ist.
Im *Cartās* (S. r.v) wird Abū-Mālik wegen seiner Tapferkeit,
Grossmuth und Liebe zur Wissenschaft und Dichtkunst sehr ge-
priesen, und man liest da auch, dass sein Vater im Jahre 669
(nicht 679 wie die HS. von Granada irrthümlich hat) ihm als
Thronerben huldigen liess. Er hat aber nie regiert, denn er starb
im Anfange des Jahres 671, noch bei Lebzeiten seines Vaters
(*Cartās*, S. c.v). Der Verfasser des *Cartās* (S. r.v) nennt
auch den Verfasser unseres Buches als zu der Umgebung des Abū-
Mālik gehörend, und bezeichnet ihn als *الفقيه الاكيب ابو فارس*
عبد العزيز الشعم المبروزي.

Das theilweise in gerointer Prosa geschriebene und mit vielen
Versen verbrämte Buch hat gewiss einigen, wenn auch nicht grossen
historischen Werth gehabt; jetzt aber ist es für so gut als ver-
loren anzusehen, denn die Beschaffenheit der HS. ist so, dass man
wohl hier und da noch einige Worte und Sätze lesen kann, und
dass sie, wenn eine zweite vorläge, selbst stellenweise noch zur
Vergleichung dienen könnte; allein keine Seite ist mehr ganz zu
lesen und von vielen ist so gut als nichts übrig. Es ist Schade
darum, denn die HS. ist alt, mit schönen maghribinischen Schrift-
zügen. Das einzige also, was wir daraus gewinnen, ist die Gewiss-
heit, dass das Buch einmal existirt hat. Zusammengemommen
mit mehreren anderen Thatsachen ist dasselbe übrigens auch ein
Zeugniss dafür, dass die Literatur in Marokko unter der Meriniden-
herrschaft nicht so sehr vernachlässigt wurde, als man wohl ge-
meint hat.

Das Recht ܠܐܝܬܐ mit *fundamenta* zu übersetzen geben mir die Syrischen Lexikographen.

Bar Bahlāl und Bar ʿAll: ܐܬܝܬܐ ܠܐܝܬܐ ,

Eljā bar Shlnājā: ܐܬܝܬܐ ܠܐܝܬܐ .

Auf die Bedeutung *Fundament* weist auch das von ܠܐܝܬܐ abgeleitete Verb ܠܐܝܬܐ = *fundare* hin.

Dagegen ist in der Syrischen Literatur ܠܐܝܬܐ nur in der Bedeutung *Mauer* nachzuweisen. Ueber den bei Dichtern nicht selten vorkommenden Ausdruck ܠܐܝܬܐ , ܠܐܝܬܐ kann man zweifelhaft sein, ob er die *Grundlagen des Weltalls* oder die *Mauern des Weltalls* bedeutet.

Die Angabe der Lexikographen ist schwer zu rechtfertigen. Selbst angenommen, dass sie die Bedeutung *Fundament* weder aus dem Sprachgebrauch der Literatur noch aus der Volkssprache entlehnten, sondern lediglich als eine vereinzelte dialectische Glossa überlieferten, immerhin bleibt die Frage: wie ist die Bedeutung ܠܐܝܬܐ = ܐܬܝܬܐ etymologisch zu erklären?

Im Aramäisch der Bibel und im Syrisch-Palästinensischen (s. Land, *Anecdota Syriaca* IV S. 218) heisst *fundamenta* ܠܐܝܬܐ . Da aber innerhalb des Aramäischen selbst ein Lautwechsel zwischen ܠܐܝܬܐ und ܠܐܝܬܐ nicht nachzuweisen ist, darf man ܠܐܝܬܐ nicht mit ܠܐܝܬܐ combiniren.

Während dem ܠܐܝܬܐ (in dem gemein-syrischen Wort für *Grundlage* ܠܐܝܬܐ) der Regel gemäss hebräisches בִּסְתֵּי und Arabisches بَسْت entspricht, sind für ܠܐܝܬܐ die lautlichen Verwandten nicht nachzuweisen.

Unter diesen Umständen sehe ich kaum einen anderen Ausweg als ܠܐܝܬܐ für eine Entlehnung (genauer: Rückentlehnung) von dem Arabischen بَسْت zu halten, das seinerseits wohl nicht national-arabisches Sprachgut, sondern aus dem älteren aramäischen ܠܐܝܬܐ entlehnt ist, vgl. ܐܬܝܬܐ ܐܬܝܬܐ ܐܬܝܬܐ , daneben ܐܬܝܬܐ ܐܬܝܬܐ ܐܬܝܬܐ . Das Schwanken des Vocalismus wie des Consonantismus eines Wortes und der Umstand, dass von einer Wurzel nur wenige Ableitungen existiren, sind im Arabischen oft ein Anzeichen fremden Ursprungs.

Bei dieser Combination bleibt allerdings **ܠܗܘܢ** *Mauer* unerklärt, und man würde kaum umhin können **ܠܗܘܢ** **ܠܘܢ** *Grundlage* (also auch **ܠܗܘܢ**) von **ܠܗܘܢ** **ܠܘܢ** *Mauer* zu trennen und jedem der beiden Wörter eine besondere Etymologie zu vindiciren.

ܠܗܘܢ. Diese von G. Hoffmann mir vorgeschlagene Lesung adoptire ich unbedingt. Einige dieser Zeichen sind im Abklatsch sehr verwischt und um den oberen Theil des Lamed sind Risse im Stein, in Folge deren der Buchstabe wie ein *šade* aussieht. Daher meine erste Lesung.

ܠܗܘܢ **ܠܘܢ**. Nachdem das Wort **ܠܗܘܢ** richtig gelesen war, ergab sich sofort der Sinn des folgenden **ܠܗܘܢ** **ܠܘܢ** d. i. *der in demselben (diesem Hause) den ersten Stein gelegt hat*. Das Wort **ܠܗܘܢ** kann man erklären als eine defective Schreibung für **ܠܗܘܢ** *kammulā* oder *kammūthā*, ein Feminin zu dem Syrisch-Palästinischen **ܠܘܢ**. Anders Nöldeke, „Je nachdem man **ܠܗܘܢ** (alt und gut — **ܠܗܘܢ**) oder **ܠܗܘܢ** liest, wird man auch **ܠܗܘܢ** oder **ܠܗܘܢ** zu sprechen haben, was resp. edessenischem **ܠܗܘܢ** oder **ܠܗܘܢ** entspräche. Dass in gewissen Ableitungen von der Wurzel **ܠܗܘܢ** in manchen Dialecten das **ܠ** dem **ܠ** assimilirte wird, ist bekannt. Jeder erinnert sich sofort an **ܠܗܘܢ** **ܠܗܘܢ** des Talmud = **ܠܗܘܢ** **ܠܗܘܢ**, und die durch die Nisba-Bildung *ai* vermehrte Form des Ordinale erscheint z. B. im christlich-palästinischen **ܠܗܘܢ** ZDMG. XXII, 462. Allerdings kenne ich von **ܠܗܘܢ** *primus* aus Dialecten, welche das **ܠ** assimilirten, keine Femininformen (Meg. 31 a steht **ܠܗܘܢ** **ܠܗܘܢ**, aber ab. unten **ܠܗܘܢ**)¹⁾, aber wir dürfen dieselben nicht als unzulässig ansehen“. Ob nun die eine oder die andere Erklärung des Wortes die richtige ist, auf alle Fälle beweist dasselbe, dass in Zebud ein vom Edessenischen verschiedener Localdialect gesprochen wurde.

ܠܗܘܢ *Und Jonas*. Diese Lesung halte ich einstweilen für die wahrscheinlichste. Das *Jod* ist jedenfalls nicht gut gerathen (schiefgestellt: **ܠ** statt **ܠ**), und wenn das folgende Zeichen in der That als ein **ܠ** zu lesen ist, so müssen wir annehmen, dass das

1) Syrisch **ܠܗܘܢ** ZDMG. 27, 567 v. 22: 568 v. 111 (Cyrillocas). Viel häufiger sind bekanntlich auch im Syr. die Formen mit *ai*.

Bild desselben durch Risse im Stein in ähnlicher Weise entstellt worden ist, wie die Züge des Lamed in dem Wort **ܠܡܥܠܐ**.

ܡܥܠܐ (statt **ܡܥܠܐ**). Hierzu bemerkt Nöldeke: „Ich nehme keinen Anstand, die unter der ersten Columnne stehenden, dort überflüssigen Züge für ein etwas unruhiges **ܡ** zu erklären und damit die Zahl zu **ܡܥܠܐ** zu ergänzen“. Obgleich das Wort auf diese Weise als etwas sehr weit auseinandergerissen erscheint, stimme ich dennoch dieser Lesung bei und zwar besonders aus dem Grunde, dass zwischen **ܡܥܠܐ** und dem das Kreuz in der Mitte umschliessenden Ringe auch nicht der geringste Raum mehr vorhanden ist, wo die fehlenden Zeichen ursprünglich hätten eingegraben sein können.

ܡܥܠܐ. Ich habe lange nicht entscheiden können, ob in meinem Papierabdruck vor diesem Wort noch ein **ܐ** zu lesen sei oder nicht, neige mich aber jetzt zu der Ansicht, dass dasjenige, was man dafür halten könnte, ein Riss im Stein ist. Während in Palmyra noch **ܡܥܠܐ** geschrieben wurde ¹⁾, deutet die Schreibung unserer Inschrift (ohne **ܐ** am Ende) auf die Aussprache einer späteren Zeit hin. Vgl. **ܡܥܠܐ** im Palmyrenischen (Vogüé nr. 24) und **ܡܥܠܐ**, den Namen eines Bischofs von Edessa (318–323).

Die steiferen Züge in dem Worte **ܡܥܠܐ** legen die Vermuthung nahe, dass es von einer späteren Hand eingegraben ist, und zwischen **ܡܥܠܐ** und **ܡܥܠܐ** ist jedenfalls eine Lücke. Die Inschrift ist meines Erachtens unvollendet geblieben; sie bricht ab mit **ܡܥܠܐ** und die Angabe darüber, welche Rolle Jonas und Aufschlus in diesem Zusammenhang gespielt haben, ist nicht mehr hinzugefügt.

Ueber die Zeichen links von der Syrischen Inschrift wird wohl auf Grundlage meines Papierabdrucks ein endgültiges Urtheil nicht möglich sein.

Für diejenigen, welche mit der Geschichte der Kirchenverfassung nicht vertraut sind, bemerke ich, dass der Periodentes, Syrisch **ܫܠܝܬܐ**, ein Presbyter war, der die Function hatte im Auftrage des Patriarchen, Metropolitens oder Bischofs die Gemeinden zu bereisen, überall nach dem Rechten zu sehen, für den Wiederaufbau verfallener Kirchen und Klöster zu sorgen, die Einkünfte seiner Vorgesetzten einzutreiben u. s. w. Das folgende Textstück ist aus einer Handschrift meiner Sammlung genommen, welche als ersten Theil das *Xporizur* des Shem'un Shaukelwajā

¹⁾ Und hier im Arabischen **ܡܥܠܐ** und **ܡܥܠܐ**.

und als zweiten die Schrift des Catholicus Shem'ou Bar Sabbâ'ô

[illegible]

Die Anordnung der syrischen Buchstaben in der Inschrift von Zebel, die ich ausserdem nur noch in der Inschrift von Dabbes (Vogüé, *Inscriptions Sémitiques* II S. 162, Table 38) nachweisen kann, dürfte, wie auch Nöldeke annimmt, als eine sklavische Nachahmung griechischer Schreibweise zu erklären sein.

2. Der Griechische Text

ΠΟΥΚΕΟΥ. Diese Lesung schlägt Nöldeke vor: „Πουκεον —

قبي Ibn Dornid 225. Das ϵ des Diminutivs wird zwar sonst durch α oder ω wiedergegeben, doch vgl. *Povarov* Waddington 2634 = قبي , etwa Diminutiv zu *Pavov* Wd. 2585 = قبي .

Palmyr. 16. 22 9^a. Ich trage deshalb Bedenken, dieser Lesung beizustimmen, weil sowohl in meiner Copie wie im Papi rabdruck am unteren Schaft des P auf der rechten Seite noch eine Linie deutlich vorhanden ist.

ΤΡΥΦ. Zu meiner Ergänzung zu ΤΡΥΦΩΝΟΣ trage ich nach, dass der Name Τριφνης auch auf einer in Antiochien gefundenen Inschrift (Waddington nr. 2711) vorkommt. Nach Analogie von ΑΝΝΕΟC ΡΟΥΚΕΟΥ (?) erwartet man auch nach

1) Ich halte den Namen *Papirus* (auf einer in der Nabatäno gefundenen Inschrift) für das Denitiv des Nabatäischen Namens *𐤏𐤍𐤔* (Inschrift vom Salhiat bei Vogés nr. 6), also = *𐤏𐤍𐤔* oder *𐤏𐤍𐤔*.

SEPTIC den Vaternamen. Man könnte die Zeichen **TP** nach **SEPTIS** auch, wie Hoffmann thut, als Ligatur für **HP** auffassen, aber gegen die Ergänzung zu **HP[ΕΣΒΥΤΕΡΟΙ]** scheint mir das folgende Zeichen zu sprechen, das mit keinem der Buchstaben in der Reihe **ΕΣΒΥΤΕΡΟΙ** verglichen werden kann.

ANNEOS. Ich halte diesen Namen für identisch mit **ANNIOΣ** und gebe aus meinem Index zu den Eigennamen bei Waddington die Stellen, wo dieser Name in beiden Schreibungen vorkommt: 2221, 2227, 2316, 2547¹⁾. Hiervon zu trennen ist der Name **Ανατος**, **Αντος**, der von Wetstein mit dem Arabischen

عنتي combinirt wird.

ΒΑΡΚΑΔΙ. Es wäre das einfachste zu lesen **ΜΑΡΑ-ΒΑΡΚΑΟΥ**, wie A. v. Gutschmid vorschlägt, ich kann aber diese Lesung mit dem Papierabdruck nicht vereinigen. Hoffmann sieht **ΔΙ** als eine Abkürzung von **ΔΙΑΚΟΝΟΙ** an.

ΑΡΧΙΠΡΟΣ. Ich habe meine Lesung **ἀρχιεπισβύτιρος** nur mit geringem Vertrauen vorgebracht, weiss aber auch jetzt noch keinen besseren Rath. Während ein **ἀρχιεπισκοπος** (Waddington 1915) und **ἀρχιδιακονος** (Wadd. 2092, 2400, 2477) auf Griechisch-Syrischen Inschriften vorkommt, kann ich einen **ἀρχιεπισβύτιρος** bisher inschriftlich nicht nachweisen. Dieser Titel scheint wenig im Gebrauch gewesen zu sein und kommt in der Literatur nur ganz sporadisch vor. Hoffmann macht auf einen Klostergeistlichen aufmerksam, der den Titel **ⲕⲓⲣⲓ ⲛⲓ** führt (Land, Anecdota Syriaca II, 276).

Griechischer Text:

ΕΤΟΥΣ ΓΚΩ Μ ΓΟΗΟΥ ΔΚ ΕΘΕΜΛΕΘΘΙ ΤΩ
 ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΤΙΟΥ ΣΕΡΤΙΟΥ ΕΠΙ ΤΟΥ ΠΕΡ
 ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΑΙ ΑΝΝΕΟΥ ΡΟΥΚΕΟΥ(Σ) ΚΑΙ ΣΕΡΤΙΟ ΤΡ
 (Eigennamen im Genitiv oder **HP** = **ΗΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ**)
 ΕΚΤΙΟΥΝ ΣΥΜΕΩΝ ΑΜΡΑΑ ΗΛΙΑ ΑΕΟΜΤΙΟ — ?
 (Eigennamen ?)
 ΚΑΤΟΡΝΙΝΟC ΑΖΙΖΟC ΑΖΙΖΟC ΘΕΡΤΙΟΥ ΚΑΙ ΑΖΙΖΟC
 ΜΑΡΑΒΑΡΚΑΟΥ (oder **ΜΑΡΑ ΒΑΡΚΑ ΔΙΑ-ΚΟΝΟΙ**)).

3. Der Arabische Text.

ⲕⲓⲣⲓ ⲛⲓ. Ich glaube jetzt in dem Papierabdruck an der Stelle, wo in dem ersten Facsimile ein Kreuz gezeichnet ist, etwas

1) In 2228 kann man wohl **ΑΝ[ΝΙΟC]** wie **ΑΝ[ΑΤΙΟC]** lesen.

wie die beiden letzten Schenkel eines $\text{—} \text{ (حـ)}$ zu erkennen. Das Kreuz ist nicht im Papierabdruck, wohl aber in meiner Copie vorhanden ¹⁾. Vielleicht war die Anordnung der Zeichen folgende:

+
سـ
مـ

٢٠٠. Von den verschiedenen möglichen Lesungen dieses Namens hatte ich die Lesung سرجو vorgezogen und Sergius übersetzt in dem Gedanken, dass in einer Gegend, in der der heilige Sergius sein Martyrium erlitt, und in einer Gemeinde, die ihm eine Kirche baute, sein Name wahrscheinlich sehr häufig vorkam. Die im Arabischen gewöhnliche Form desselben ist zwar سرجيس ²⁾, aber سرجو konnte seine Endung einer falschen Analogie (سعدو) verdanken. Anders Nöldeke: „Man kann sehr wohl an شرح Ibn Doraïd 70; Wüstenfeld, Stammtafeln, Register S. 412 oder شرح Ibn Doraïd 56 ³⁾ denken; vgl. *Sogor* Wadd. 2174 = Barton and Drake 139. Darnach, dass ein sonst ziemlich seltener Name in der einen Zeile dreimal vorkommt, braucht man keinen Anstoss zu nehmen: die Leute werden eben einer einzigen Familie angehören, in welcher der Name üblich war. Ebenso finden sich ja hier auch drei Ἀδύος neben einander“. Ich bin sehr geneigt der Lesung شرح den Vorzug zu geben; man kann شرح lesen als volkstümliche Abkürzung für Σαράνιος شرحيل (Wetstein 110) oder شرح als Abkürzung für شرحيل. Diese Erklärung ist bereits von Wetstein S. 365 vorgeschlagen.

٢٠١. Nach meiner Ansicht erwartet man an der Stelle, wo dies Wort steht, einen Titel; die beiden Lesungen قنمو und قنمو oixorómos stützen sich gegenseitig abgesehen von dem Vorkommen von προβατρίος und oixorómos neben einander auf Griechischen Inschriften. Den Artikel vermisse ich vor قنمو nicht; die Zeichen stellen einfach die Umschreibung eines Griechischen Wortes in Arabische Buchstaben dar. Uebrigens lässt das Wort auch die Lesung قنمو zu d. h. قنم (Ibn Doraïd S. 40, 43). Kutham könnte der Grossvater des شرحو sein.

1) Etwas weiter nach rechts.

2) Im Syrischen kommen nur die Formen ܣܪܓܝܘܨ oder ܣܪܓܝܘܨ vor.

3) Häufiger ist das Diminutiv شرحيل = *Sargis* Wd. 2510 a. h.

Der Adler mit dem Soma.

Von

R. Roth.

Das kleine Lied des Rigveda 4, 27¹⁾ will die That des Adlers rühmen, der den Soma aus der Einsperrung befreit und auf die Erde bringt. Aber nicht dieser Mythos, obwohl er eine eigenthümliche Variante des sonst gangbaren von der Herabkunft des wunderbaren Krautes ist, veranlasst mich diese Verse der Beachtung zu empfehlen, sondern die Beschaffenheit des Textes. In demselben scheint mir ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür vorzuliegen, wie vedische Texte zu gänzlicher Unverständlichkeit entstellt sein können, ohne dass daran die einheimische Exegese den geringsten Anstoss nimmt, aber auch zweitens dafür, dass wir mit den gewöhnlichen Mitteln der Kritik viele Schäden, auch wo sie nicht auf der Oberfläche liegen, sichter heilen können. Aber allerdings nur, wenn wir zunächst den Schaden sehen und zugestehen.

1) Zur Bequemlichkeit des Lesers wird der Wortlaut desselben nach Aufrechts Transcription hier beigelegt:

gāthā nā ānā āy iśām avadam
 akāp dyañām jānimān vīyā |
 yātām itā pāra āyātr arakham
 ādha syenā jāvāt nir adīyam || 1.
 nā ghā sē mām āpa jābhān jābhān
 āhim itā tvākhamā vīryā |
 itā pārapdām ajahāt ātrīr
 itā vātān ātaraś śrīrānāh || 2.
 āva yāc chyamā āvanit ādha dyōr
 vi yāt yād vātā āhāt pārapdām |
 srijāt yāt amā āva ita kshipāj jyām
 āśānūr itā mānāś bhramyān || 3.
 rīpīyā ita indrāvato nā bhūdyām
 syenā jābhān bīthāt ādhi śrīh |
 antāh pātā pātāyāja parāmān
 ādha yāmān prāśmāyā itā vāt || 4.
 ādha vīryām kālāyām gūbhīr āktām
 āpīyām māghāvā sukram āndhāt |
 ādhvāyābhīh prāyatām mādho āgrān
 indro mādya prātī dhāt pīśadhyai
 sūro mādya prātī dhāt pīśadhyai || 5.

1. Der Anfang des Liedes setzt uns in einige Verwunderung, wenn wir durch Sájana erfahren, der sich dabei auf das weit ältere Aitareja Árañjaka II, 3 berufen kann, dass der erste Vers Worte des angeblichen Rishi des Lieds, Vāmadeva enthalte, der von sich aussagt, dass er schon als Kind im Mutterleibe von dem Ursprung der Götter Kenntniss gehabt habe. Er soll nämlich gewusst haben, so meint der Erklärer, dass sie dem höchsten Wesen, Paramātmān, entsprungen seien. Obschon mit dieser Weisheit an sich nicht viel geholfen ist, so wäre sie doch ein wunderbarer Besitz bei dem, der die Welt erst sehen soll, und es würde dadurch die Vorgeschichte unseres Rishi um einen Zug reicher, über die wir aus 4, 18 wissen, dass er hinsichtlich seines Ausgangs aus der Mutter besondere Einfälle gehabt haben soll — wenigstens nach der Meinung der sogenannten Tradition.

Ja, wollten wir uns Sájana anvertrauen, so müssten wir auch noch in Vers 2 uns von Vāmadeva seine Thaten erzählen lassen, bis wir im dritten Vers ganz unerwartet uns vor der Erzählung von dem Adler befinden, der mit dem entführten Soma vom Himmel herabschleest. Was soll aber der Vogel mit einem solchen Wunderkind zu thun haben? ist irgend ein Zusammenhang möglich? Auf diese Frage mussten die Uebersetzer eine Antwort suchen¹⁾. Gab es keine Antwort, so standen sie vor der kritischen Aufgabe der Untersuchung des Textes auf seine Richtigkeit. A. Kuhn sah die Schwierigkeit und glaubte einige Hilfe darin zu finden, dass er unter dem Vogel sich den Indra dachte, konnte aber damit nicht ausreichen (S. 146). A. Ludwig's Ansicht scheint sich an Sájana zu halten. Grassmann befreit sich von diesem und erkennt wenigstens im zweiten Vers richtig eine Rede des Soma. Denn wo von Tragen und Bringen gesagt ist und dicht dabei von dem Vogel, der den Soma bringt, kann man nicht darüber zweifeln was getragen wird. Aber er hat fehlgegriffen, wenn er den ersten Vers in einen andren Mund legt als den zweiten und zwar in den Mund des Adlers. Dazu haben ihn zwei Ausdrücke verführt: *viradījam* und *garbhe*. Es widerstrebt ihm mit Recht, dass der Soma selbst als Adler sollte davongeflogen sein — wozu dann der wirkliche Vogel? — und ebenso wenig konnte Soma, nicht der Saft sondern das Krant, irgendwo in einem Mutterleib gewesen sein. Um dem doppelten Widerspruch zu entgehen verfiel er auf den Adler.

Hier hätte Grassmann sich fragen sollen, ob denn, wenn der zweite Vers die deutliche Fortsetzung des ersten und jener nicht anders als auf Soma zu deuten ist, die Hindernisse im ersten sich nicht beseitigen lassen. Der sichere Grund des zweiten Verses

1) Ausser Grassmann und Ludwig haben wir das ältere Bearbeiten des Liedchens von A. Kuhn: die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1829 S. 141 ff.

durfte nicht aufgegeben werden. Solange unsere Exegese noch zu schüchtern und zu oberflächlich ist, werden wir mit dem Veda nicht fertig worden. Zu schüchtern, um den geschriebenen Buchstaben, anstatt ihm wie ein überliefertes Heiligtum mit Schen zu betrachten, vielmehr nach dem Recht seiner Existenz zu befragen, so oft er den Verdacht einer Verderbniss an sich hat, und zu oberflächlich, d. h. mit irgend einem zur Noth ausnehmbaren, in der That aber gegen das Gewissen des Exegeten laufenden Sinn zufrieden, anstatt einen logischen vollen und ausgeprägten Inhalt zu fordern. Um mit solcher Forderung aufzutreten, muss sie freilich die Legitimation zureichender Kenntniss des sprachlichen und sachlichen Materials bei sich führen, wozu ja jetzt, ganz anders als in der Kindheit dieser Studien, dem beharrlichen Arbeiter alle möglichen Hilfsmittel und Werkzeuge an die Hand gegeben sind.

Prüfen wir also von dem Stande aus, auf welchem wir mit dem zweiten Vers stehen, den ersten Vers daraufhin, was uns denn hindere in demselben ebenfalls Worte des Soma zu sehen, so finden wir den einzigen Stein des Anstosses in *nīradījāt*. Denn Soma kann nicht von sich als Adler reden. Der Adler steht ja neben ihm. Sehen wir also in dem *ojaso* den wirklichen Vogel, so ergibt sich uns von selbst die einfache Korrektur *nīradījat*.

Dadurch ist mit einem Schlag die ganze Scene verändert und alles an die rechte Stelle gerückt, und auch das hat die Konjekture für sich, dass gezeigt werden kann, auf welchem Weg der Fehler sich eingeschlichen haben wird. Wenn die vorangehenden Sätze in erster Person reden, so konnte ein ungeschickter Aufsager oder ein flüchtiger Aufzeichner dieselbe Person auch im Schlusssatz beibehalten. Das ist also eine Art von Angleichung, die überall vorkommt, wo mit ungenügendem Verständniss recitirt oder geschrieben wird. Sie ist deshalb im Avesta so häufig.

Nun fliegt also nicht mehr der Soma oder gar Vāmadeva als Adler davon, sondern ein Adler fliegt, was zwar nicht mehr wunderbar dafür aber begreiflich ist. Der Adler fliegt aber nicht davon — das sagt erst der zweite Vers — sondern er erscheint schwebend. Die Präposition *nās* malt hier nicht das hinaus, sondern das heraus: bisher nicht sichtbar tritt er in den engen Gesichtskreis des gefangenen Soma, den hundert ebene oder senkrechte Wälle oder Mauern umschliessen. Und die erste Zeile wird sich nun wohl dadurch zu der Situation fügen, dass wir unter *gorbha* nicht den Mutterleib, sondern nach der Grundbedeutung des Wortes einen Behälter, den von jenen Mauern umschlossenen Baum, das Gefängniss des Soma verstehen. Hierzu sind im Wörterbuch die Stellen zu vergleichen, wo *gurbha* s. v. a. das Innere bedeutet, auch *gurbhāyha* und *gurbhāyira* das Innerste eines Hauses, Adyton eines Tempels. Damit sind wir auch glücklich befreit von der wunderbaren Wissenschaft eines Kinds im

Mutterloß und von Vāmadeya überhaupt. Unser Vers läßt also den Soma sagen: während ich im Gefängnis lag, dachte ich wohl an die Götter, ahnte ihre Nähe und hoffte ein Unternehmen derselben zu meiner Befreiung, aber die Mauern schienen zu fest. Da zeigt sich in der Noth der von den Göttern gesandte Adler. Der Raum ist also von oben offen gedacht. Und so kann die Rettung nur durch ein Geflügeltes kommen.

2. Der zweite Vers sagt weiter, wie es dem Vogel nicht leicht wurde die Last herauszuheben. Denn er soll nicht etwa einen einzelnen Stengel, den die Menschen anzupflanzen und seine Vermehrung zu erwarten hätten, aufheben, sondern ganze Lasten des Krauts — zu tausend und zehntausend Kelternungen reichend 4, 26, 7 — wird aber durch Kraft und Geschick Meister und läßt, einmal im Flug, die Scharen der Unholde hinter sich. Diese Unholde, *urāhi*, haben also die köstlichen Kräuter, die den Göttern zum Trank dienen sollten, geraubt und verschlossen, so wie die Pagi die Rinderherden rauben und einsperren.

3. So sagt die erste aus Vers 1 und 2 bestehende Strophe in deutlichen Worten des Soma. Die zweite, aus Vers 3 und 4 gebildet, berichtet dagegen, wie es auf den ersten Anblick scheint, erzählend von dem Pfeilschuss, der dem entführenden Vogel gilt. Man wird aber bei genauerem Zusehen sich überzeugen, dass es natürlicher ist die Rede Somas fortgehen zu lassen, ja das ganze Liedchen dem Soma in den Mund zu legen. Nicht bloß wird dabei der Zusammenhang oben, sondern es erklärt sich auch am leichtesten die Ellipse des Objekts im zweiten Pada des vierten Verses, indem dort einfacher *mām* intelligiert wird, als *somam* oder etwa *bhāram*. Vers 3 giebt uns aber in den Worten *vī jād jādī vāta āhāh parāmdhim* ein bedenkliches Räthsel auf. So wie das dasteht kann ich keinen Sinn darin finden. A. Ludwig übersetzt: ausfahrend von dort wie der Wind er den Parāmdhi brachte; er versteht also *vātaḥ*, anstatt des *vā atah* des Pada-pāṭha, und setzt für *āhāh* er brachte, ändert also die Lesung. Grassmann will *vātāh* statt *vātaḥ* wegen des ausstößigen Plurals im Verbaum. Keiner von beiden scheint an dem *jād jādī* Anstoß zu nehmen, das ich für unzulässig halte.

Ich suche auch dem Gebrechen nicht dadurch abzuhelfen, dass ich jene vom Pada-pāṭha angerathene Auflösung verwerfe. Dieselbe scheint mir richtig, und ich suche den Fehler des Pada oder vielmehr der Saṁhitā selbst darin, dass *vī jād* getrennt ist, anstatt verbunden und *vījād* betont zu sein. Das Wort *vījāt* kommt sonst im Rigveda nicht vor, daher mag es hier von dem Aufzeichner verkannt worden sein. Aber Brāhmapadīkhar können es und der späteren Sprache ist es geläufig für den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde, den Luftraum. Die Bezeichnung *parāmdhi* geht auf den muthvollen Vogel, wie im zweiten Vers. Es ergibt sich also der Sinn: als da der Adler vom Himmel

herab gesaust war — um den Soma zu heben — und sie ihn
 sammt seiner Bürde von dort in den Luftraum schafften, d. h.
 ihm forthalten, und als auf ihn schoss und die Sehne schnellte
 Kryän der Schütze rasch besaßen —. Die ihm forthalten, ihn
 im Tragen der Last unterstützten, das sind die Götter, welche
 in der Umgebung sich hielten, um den Erfolg ihres Boten abzuwarten
 und zu fördern. Ihr Nahesein ist ja auch durch den Eingang des
 Liedes angedeutet. Den Nachsatz bringt erst der vierte Vers.
 Deshalb glaube ich auch, dass die beiden Zeilen dieses Verses
 versetzt werden müssen, damit die Erzählung richtig fortführt: da
 fiel herab — herein in den Raum — eine Schwungfeder des dabei
 (*ta* trotzdem) in seinem Zug fortfahrenden Vogels.

Der himmlische Schütze, auch wenn er wie hier Dämonen
 dient, ist ein Meister seiner Kunst, er darf also nicht fehlen,
 ebensowenig darf das Unterfangen des Adlers misslingen, daher
 ist die Auskunft getroffen, dass der Vogel am Flügel getroffen
 wird, ohne beschädigt zu sein. Die durch die Luft langsam
 herabsinkende Schwungfeder — *patatrī parāṇa* — zeigt Göttern
 und Menschen die Wirkung des Schusses. In den später aus
 unserer Erzählung zurechtgemachten Legenden kommt die Feder
 ebenfalls vor in QBr. 1, 7, 1, 1, während auch Ait. Br. 3, 26 der
 Vogel seine Verwundenheit mit dem Verlust einer Klaue des linken
 Fusses bezahlt.

Und daran reiht sich der Abschluss der gelungenen Flucht:
 fortschliessend trägt der Adler mich, vom hohen Plan herab. Das
 Objekt ist als bekannt nicht bezeichnet. Für *me* haben wir kein
 ganz treffendes Wort, es ist eine in der Höhe gedachte Fläche,
 wie z. B. das Rad der Sonne rollt *adhi śhṇāṃ bhṛatā* 28, 2.
 Was soll aber das Gleichniß *indrāvato na bhuḡṇi* besagen?
 Nach Grassmann hiesse es: wie einst des Indra Schar den Bhuḡṇi,
 also wäre *indrāvato* = *indrāvanto*, was grammatisch nicht angeht
 und noch andere Gründe gegen sich hat. Nach Ludwig: wie der
 geradeausrollende Wagen der Indragenossen (Acyinā) den Bhuḡṇi,
 also *indrāvato* = *indrāvator*, wovon dasselbe gilt. Beide Erklärer
 folgen, in der Hauptsache, Śāṅga's Fusstapfen, der natürlich an
 den bekannten Schützling der Acyin zunächst dachte. Ich glaube
 mich dabei nicht weiter aufhalten zu sollen, weil auf dem Wege
 nichts zu erholen ist.

Meine Erklärung geht davon aus, dass *indrāvato* parallel
 steht mit *bhṛato adhi śhṇāṃ*, also Ablativ ist, und *bhuḡṇi*
 parallel mit dem hineinzu denkenden *mām*. Und das Subjekt ist
 da wie dort der Adler. Nun hat *bhuḡṇi*, was im Wörterbuch
 nur als Vermuthung ausgesprochen ist, in Wirklichkeit die Be-
 deutung Natter, Schlange, wie Rv. 10, 95, 8 neben unserer
 Stelle beweist und wozu die Etymologie biogsam, tortilis stimmt.
 So hätten wir den Zusammenhang: der Adler hebt oder bringt
 die Last des Soma von der Höhe her, wie er die Schlange hebt

aus —. Um irgend einen Ort zu bezeichnen, wo der Adler die Schlange holen könnte, ist aber *indrāvato* durchaus untauglich; es kann ja nichts anderes heissen als: mit Indra verbunden, in Indras Gemeinschaft stehend. Hier muss also ein Fehler versteckt sein.

Nun liegt, meine ich, nichts näher als die Vermuthung, dass der Verfasser des Liedes *irāvato* gesagt und dieses einem gedankenlosen Nachsprecher sich in das bekanntere *indrāvato* verwandelt habe. Ein wässriger feuchter Strich, ein Ried und Moor kann *irāvat* n. heissen. Und dort ist die Heimat des Gewürms: verschiedene Schlangenwesen heissen *airāvata* und *irāvant*. Die obige Uebersetzung wäre also zu vervollständigen: wie er die Schlange holt aus dem Moor. Das ist das bekannte Bild des in der Luft schwebenden, die Schlange in den Fängen tragenden Adlers, z. B. Iliad 12, 207 und schliesst zugleich die Andeutung in sich, dass er, einmal im Flug, die grosse Last so mühelos und sicher hält wie eine gefangene Natter.

4. Den dritten Abschnitt und Schluss des Liedchens bildet nicht wieder eine Strophe, sondern, wie es häufig der Fall ist, ein einzelner Vers, aber hier durch einen Refrain verstärkt — weshalb der letzte Pada nicht anzuzweifeln ist — in welchem gesagt wird, dass nun endlich durch des Adlers Verdienst Indra den schänkenden Becher süssen Tranks, der ihm vom Adhvarju gereicht wird, an den Mund setzen kann.

In dieser Weise aufgefasst und ausgebessert ist unser Liedchen nicht mehr als wirres Durcheinander, sondern klar vollständig und abgerundet, ein weiteres Specimen der Gattung von Liedern, denen eine besondere Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit dadurch verliehen wird, dass göttliche Wesen selbst als Sprecher eingeführt werden. Ich übersetze es wie folgt:

Der Soma spricht:

1. „In meiner Haft verspürt' ich wohl die Ahnung
Der Nähe voller Scharen unser¹⁾ Götter,
Doch hielten mich die hundert ehren Manern —,
Da plötzlich schwebt auf mich herein der Adler.
2. Es wurde ihm nicht leicht mich aufzuheben,
Allein er bringt's mit Schick und Kraft zuwege
Und bald lässt stolz er hinter sich die Teufel,
Sogar die Winde in dem Lauf besiegend.*
3. „Und als er, da herabgesaut vom Himmel,
Und man hinaus ins Freie half dem Kühnen,
Und als auf ihn die Bogensehne schnellend
Der Schütz Kṛyānu hurtig losgeschossen —

1) *ekām*.

4. Da flie aus seinen Schwingen eine Feder,
Indess der Vogel seine Bahn dahinschoss.
So trug der Aar, wie aus dem Moor die Natter,
Der Stösser mich heraus von jenem Höhen.*
5. „So konnte dann den milchgemischten Becher,
Auch lautern Trank vom Gischte des Krautes;
Von Priestern dargereicht, den Soma des Mather
Indra mit Lust zu seinem Munde führen,
Der Held mit Lust zu seinem Munde führen.*

5. Der Mythos in unserem Lied zeigt nicht die gewöhnliche Vorstellung vom Adler, der den Soma auf Bergen ausrauft oder im Himmel holt, sondern eine Variante derselben. In dem Heraloden ist der Gedanke zu sehen, dass der wunderbare Trank wie andere Dinge von göttlicher Natur, z. B. das Wasser aus dem himmlischen Reich komme. Der Adler ist Vermittler, weil nur ein Vogel, und ein hochfliegender jenes Reich erreichen kann. Hier dagegen ist es die Aufgabe des Vogels den Soma aus dem Besitze von Dämonen zu reissen, die das Kraut zusammengetraut und in ihrer Burg verwahrt haben. Dabei ist es aber nicht Indra der Burgenbrecher, der sich seinen Trank holte, sondern im Anschluss an jene gangbare Vorstellung der Vogel, den die Götter senden.

Die Handlung selbst verläuft aber nicht einfach, sondern findet ihre Verwicklung in der durch den Schützen drohenden Gefahr. Die Worte des dritten Verses liessen sich, da *krçānu* auch adjektivisch gebraucht wird, von irgend einem „scharfstreffenden“ Schützen verstehen, also von einem der Unholde, die den Raub bewachen. Es liegen uns aber andere Texte vor, in welchen von einem bestimmten Schützen *Krçānu* die Rede ist. Im Rv. 10, 64, 8 begegnen wir der Anrufung von drei Schützen himmlischer Art: *Krçānu* *Tishja* und *Rudra*. Und die oben erwähnte Legende in Ait. Br. 3, 26 nennt den *Krçānu* als Somawächter, in welcher Funktion er neben sechs weiteren namentlich bezeichneten Genossen auch VS. 4, 27 und TS. 1, 2, 7, 1 zu finden ist. Dieselben Namen, und *Krçānu* unter ihnen, werden uns zugleich als Namen von Gandharven aufgeführt in Taitt. Ar. 1, 9, 3 und bei Commentatoren, und diese Wesen, die Gandharven, kennen wir ja als Wächter des Soma (vgl. das Wörterbuch) nicht sowohl des Krauts und Tranks, als vielmehr des Somas am Himmel d. i. des Mondes. Sie sind aber nicht dämonischer sondern göttlicher Art.

Haben wir nun noch Anleitung dieser Zusammenklänge auch an unserer Stelle den Eigennamen eines Schützen, so finden wir einen Gandharva nicht als Verbündeten, sondern als Gegner der Himmlischen und bei den Unholden. Es ergibt sich also bei diesem Nebenzuge eine kleine Inkorrektheit in der Verwendung des mythischen Stoffes. Und sachlich richtiger wäre es unter

dem *kyçñur asté* des dritten Verses nur einen fernreflenden Schützen zu verstehen.

6. Für den Umfang dieser Erläuterung weniger Verse müßte ich um die Nachsicht des Lesers bitten, wenn ich nicht hoffe, dass der Zweck die Ausnahme rechtfertige. Ich werde voraussichtlich nie dazu gelangen mich an dem Ganzen zu versuchen, möchte daher wenigstens an Einzelnem zeigen, was eine Uebersetzung nach meinem Ermessen leisten sollte und könnte. Und dazu reichen blosse Andeutungen nicht aus. Grassmann sowohl als A. Ludwig haben unsern Dank verdient, indem sie versuchten sich und uns einen Weg durch den dichten Wald zu bahnen. Und der Leser das Veda hat um den Vortheil, wenn er Schwierigkeiten findet, nach Wahl der Spur des einen oder des andern zu folgen. Aber gangbar ist ein Pfad noch lange nicht, auf welchem man bei jedem Schritt sich an Stümpfe und Steine stößt. Jene auszugraben, diese wegzuwälzen muss die Aufgabe ihrer Nachfolger sein. Und wie sie das etwa angreifen könnten habe ich oben zu zeigen versucht.

Es ist aber deutlich, dass derjenige, der den ganzen Veda als Ziel sich steckt, nicht an jedem bedenklichen Fleck so lange wird hängen wollen, bis er ganz geehnet und rein ist. Er wird vorwärts streben, um fertig zu werden. Bei dem heutigen Stand unserer Exegese würde es sich also empfehlen, dass diejenigen, die sich getrauen tiefer zu graben als bisher geschehen ist, einzelne namentlich schwierige Abschnitte auswählen und dieselben soviel als möglich erschöpfen. Das wäre die Vorbereitung für den kommenden Uebersetzer, vielleicht erst des nächsten Jahrhunderts, der den Veda verständlich und lesbar machen soll — *mutatis mutandis* — wie J. H. Voss den Homer.

Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter.

Von

Theodor Aufrecht.

I.

Amarasiṅha. Ānandavardhana. Karkarāja. Kub-jarājadravya. Pāṇini. Bhartṛihemītha. Bhāṣyakāra. Bhāsa. Mahāmanuṣya. Ratnākara. Ālavāha. Sāha-sārka. Haricandra. Zu der Vetālapañcaviṃśatikā. Aus dem Śaṅkṭikarṇāmrīta (Vyāḍi. Gobhaṭa. Maṇ-kaḍa. Jiyoka. Medhārudra. Bhagīratha. Bhartṛi-hari. Dharmapāla. Bhartṛihari. Āṇkhaḍhara. Paṇ-ḍitaṇḍin. Vallana. Anonymus. Vāḅkoka. Anonymus. Maṅgala. Devabodha).

Strophen von Amarasiṅha.

Im Ānandavardhana's Śaṅkṭikarṇāmrīta findet sich folgender Lob-spruch von Ālikamātha 5, 181.

प्रयोगव्युत्पत्तौ प्रतिपदविशेषार्थकचने
प्रसक्तौ भाषीर्ये रसवति च काव्यार्थरचने ।
अमस्यायामन्यैर्दिग्धि परिणतेरर्थवचसो-
मेतं चेदस्माकं कविरमरसिंहो विजयते ॥

Wenn mir ein Urtheil zusteht, zeichnet der Dichter Amara-siṅha dadurch sich aus: dass seine Vorwürfe eine vielseitige Bil-dung¹⁾ an den Tag legen, dass er in jedem Satze etwas besonders sinnvolles vorträgt, dass er Klarheit und Tiefe besitzt und den Inhalt seiner Dichtung geschmackvoll zu machen versteht, so dass

1) व्युत्पत्ति ist in der Poetik ein Synonym von ulpanatā lokapāstrakāvya-dyavokṣhaḅat, d. h. umfassende Gelehrsamkeit, vielseitige Kenntniss. Manuṣya spricht darüber zu 1, 2 ausführlich sich aus. Vāḅhaṭa im Ālikamātha (Catā Oxon. S. 214a) und im Ālikamāthalaḅa optimirt nur sein Original. Dieses zur Bezeichnung der Bedeutung „Wirkung“ im PW.

er auf dem Gebiet des Inhalts und des Ausdrucks von andern gediegenen Männern nicht erreicht wird.*

Es gab also einen Dichter Anurasiñha, sei dieses der Lexicograph oder ein anderer. Çridharadāsa theilt die folgenden sechs Strophen von ihm mit.

4, 180.

असंज्ञाः खल्वेते जलशिखिमद्भूमनिधयाः

प्रकृत्वा गर्जन्ति त्वयि तु भुवनं निर्मदमदः ।

प्रसीद प्रारम्भाद्विरम विनयेषाः क्रुधमिमां

हरे जीमूतानां ध्वनिरवमुदीर्णो न करिणाम् ॥

„Diese bewusstseinslosen aus Wasser, Feuer, Wind und Rauch bestehenden Massen dröhnen von Natur; vor dir aber demüthigt sich die Welt. Sei gütig, stehe von deinem Beginnen ab und besänftige deinen Zorn: o Löwe, dieses Tosen rührt nicht von Elephanten, sondern von blossen Wolken her.“

Diese Strophe ist beachtenswert, insofern die erste Zeile mit Kālidāsa's धूमज्योतिःसलिलमद्भूतां संनिपातः क्रु मेघः übereinstimmt.

4, 97. Çp. 65, 2 (ohne Angabe des Verfassers).

आजम्बुखितयो महीरह रमे कूले समुन्मलिताः

कञ्जोलाः वलभङ्गुराद्य सहसा नीताः परामुव्रतिम् ।

चनतः प्रक्षारसंयहो वहिरपि धम्यन्ति गन्धद्रुमा

धातः शोण न सो ऽस्ति यो न हसति त्वत्संपदां विप्रवे ॥¹⁾

„Diese Bäume, welche seit ihrer Geburt an deinem Ufer gestanden haben, hast du entwurzelt, deine in kurzer Frist vergänglichen Wellen plötzlich zu grösster Höhe anschwellen lassen, in deinem Bett einen Haufen von Steinen angesammelt, während ausserhalb duftige Bäume hinstürzen. Bruder Çoça, es giebt niemanden, der sich nicht freut, wenn deine Fülle wieder zerrinnt.“

2, 121.

कुचो धत्तः कम्पं निपतति कपोलः करतले

निकामं निःश्वासः सरलमलले ताण्डवयति ।

दृशः सामार्थ्यानि खगयति मुहुर्वाप्सजलेन

प्रपञ्चो ऽयं किञ्चित्तव सखि हृदिस्थं कथयति ॥

1) Die paddhati heisst in a kāmam für kūla, a bhāṅgurāḥ punar aml, १. amlaḥ grāhapaṇḍigrahaḥ bahir api bhramyanti gāṇḍhadrāḥ, ३. saḥati für haṣati (so auch Çdh. pr. m.) und vīṇavarāṇ.

„Dein Busen pocht, deine Wange senkt sich auf die flache Hand, häufig ausgestossene Seufzer setzen deine geraden Locken in Wirbelung, Thränen trüben immer wieder den Zauber deiner Augen: diese Erscheinungen, o Freundin, verkünden, dass dir etwas auf dem Herzen liegt.“

5, 218.

तोयं निर्मथितं घृताय मधुने निष्पीडितः प्रसरः
पानार्थं मृगतृप्तिर्कोर्मितरत्ना भूमिः समालोकिता ।
दुग्धा मेयमचेतनेन व्रती दुग्धाशयात्सूकरी
कष्टं यत्खलु दीर्घया धनतृषा नीचो जनः सेवितः ॥

„Man quirlt Wasser um flüssige Butter, man quetscht einen Stein um Honig zu erlangen, man sieht sich in einem von den Wellen einer Luftspiegelung bewegten Erdreich nach Wasser um, man melkt thörichter Weise eine alte Sau ¹⁾ in der Absicht Milch zu gewinnen: ein Jammer ist's, einem gemeinen Menschen aus endlosem Durst nach Belchung zu dienen.“

1, 453.

ये कञ्जोन्निधिरमनुगता दक्षिणस्यामुराशेः
पीतोच्छिष्टास्तदनु मलये भोगिभिश्चन्दनशैः ।
अन्तर्धान्ताः प्रतिक्षिप्तजयं पुष्पितावां लतानां
संप्राप्तान्ते विरहशिखिनी गन्धवाहाः सहायाः ॥

„Sie die lange Zeit von den Wellen der Südsee begleitet, sodann auf dem Malaya von den auf Sandelbäumen hausenden Schlangen eingesogen und wieder ausgehaucht wurden, die von Knospe zu Knospe blühender Schlingpflanzen herumgeschweift sind: diese Winde sind jetzt hiehergekommen, um sich dem Trennungsfeuer als Gefährten beizugesellen.“

2, 108.

सो नङ्गः कुसुमानि पक्ष विशिखाः पुष्पाणि बाणासनं
खड्गद्विदुरा मधुव्रतमयी पङ्क्तिर्गुणः कामुके ।
एतत्साधनं उत्सहेत स जगज्जेतुं कथं मन्त्रध-
रास्त्रामोघममूर्ध्वन्ति न हि चेदस्ते कुरङ्गीदृशः ॥

„Er selbst ist körperlos, Blüthen sind seine fünf Pfeile, Blumen sein Bogen, eine willkürlich sich auflösende aus Bienen bestehende Reihe bildet die Sehne an seinem Bogen. Wie vermöchte mit

1) Dafür pr. m. gardabhi.

diesen Hilfsmitteln der Liebesgott die Welt zu besiegen, wenn er sich nicht die gazellenartigen Mädchen zum unfehlbaren Geschoss erwählt hätte.*

Eine Strophe von Anandavardhana.

Nach der Rājatarangīni 5, 34 gelangten Muktākapa (sonst unbekannt); Ānandavāmin, der Dichter Ānandavardhana und Ratnākara zu Berühmtheit unter dem Kaiserthum von Avantivarmān. Dieser regierte nach Cunningham S. 19 von 855—884. Ueber den Dhvanyāloka von Ānandavardhana hat Bühler Report S. 65 einige Kunde beigebracht. Wichtigeres wird die Durchforschung guter Handschriften liefern, wie ich längst nach Benützung der höchst erhablichen Hs. 1 O. 1008 mich überzeugt hatte, in welcher der Text, der Commentar von Abhinavagupta und ein anonymes Commentar zu diesem, bunt zusammengemischt sind. Unerwähnt geblieben ist die Thatsache, dass Ānandavardhana darin sein eigenes in Prākṛit geschriebenes Gedicht Viśhamabāṇallā häufig citirt¹⁾. Der Verfasser des Sarasvatikāṇḍhābharaṇa, Mammāṭa und Viśvanātha haben beide Werke benutzt. Es gereicht dem Sammler des Skm. nicht zum Ruhme, dass er 4, 16 eine Strophe ohne irgendwelches Salz ausgehoben hat. Sie beginnt kīp naiva santi subhūti und ist aus der Āp. von Böhrling mit dem Anfang udyant amāni herausgegeben.

Eine Strophe von Karkarāja.

Nur die folgende Strophe wird im Skm. 3, 185 diesem sonst unbekannten Dichter zugewiesen. Ohne Zufügung des Namens findet sie sich auch im Sarasvatikāṇḍhābharaṇa 1. 115. 4, 207. Ārṇadharaṇa 72, 8. Kāvyaṇḍaṇa S. 162. Kāṇḍapraṇaṇa 66.

संयामाङ्गनमागतेन भवता चापे समारोपिते

देवाकर्णाय येन येन सहसा चक्षतमासादितम् ।

कोदण्डेन शराः शरैररिशिरस्तेनापि भूमण्डलं

तेन त्वं भवता च कीर्तिरनुत्तमा कीर्त्त्या च लोकवधम् ॥²⁾

1) 1 O. 1008, fol. 61a: mamsiva Viśhamabāṇallāṅgān saṇḍaparakṛamāpā kāmādevamāyā: tūp tāpa śirṣa etc. Dann der Commentar: viśhamabāṇallāṅgāyā grāṇḍhukridvṛcchitāḥ prākṛitabhāṣāgrāṇḍhāḥ. Zu berichtigen ist der Satz bei Bühler a. a. O. S. 62: „He calls Bāṇa śhāṇḍvīṇḍarākhyāṇanapadavarṇanāḥkṛtā, the author of the description of the country called Śhāṇḍvīṇḍa i. e. Thāṇḍar, and indicates thereby that we have to look out for yet another composition, probably a geographical one, of the famous friend of Harshavardhana-Āṇḍīṇḍa.“ Ms. 1008. fol. 53a 9. Bhāṇḍāṇḍāḥ Śhāṇḍvīṇḍarākhyāṇanapadavarṇanāḥ | yatra ca mātāṅgāṇḍīṇḍāḥ etc. Gemeint ist eine kurze Schilderung von Śhāṇḍvīṇḍa, die sich im Harshaṇḍīṇḍa ed. Calz. S. 68. 69 findet.

2) a saṇḍaparakṛamā und d' kīrtir anagḍā Skm.

Höre, König, was jedem einzelnen unverzüglich zu Theil wurde, als du aufs Schlachtfeld kamst und deine Armbrust spanntest: dem Bogen die Pfeile, den Pfeilen des Feindes Haupt, diesem der Erdboden, dir dieser, deiner Herrlichkeit unvergleichlicher Ruhm, und diesem Ruhm die drei Weltreiche ¹⁾.*

Die Strophe muss verhältnissmässig alt sein, da sie allem Anschein nach von Subandhu benutzt wurde. Es dürfte schwerlich von einem blossen Zufall herrühren, wenn dieser in der *Va-savadattā* S. 49 (ed. Hall) von Kandaruketu sagt: *yasya ca sa-marabhruvi bhujadāḍena kodanḍam*

*kodanḍena garāḥ garair ariṣiras tenāpi bhūmaṇḍalam
tena cānambhūtapūrvō nāyako nāyakeṇa kīrtiḥ kīrtiā ca
sapta sāgarāḥ — āśāditam.*

Das Verhältniss der beiden Schriftsteller müsste freilich umgekehrt werden, falls im Laufe der Zeit sich finde, dass Karkarāja jünger sei als Subandhu.

Strophen von Kubjarājadraya.

So gibt diesen Namen die Handschrift B. in Skm. 2, 152, während er in A. Kubjarāja lautet. Hingegen schreibt in 4, 247. A. Rājakubjadraya, B. Rājakubja. Die beiden Strophen lauten der Reihe nach:

नीरमं काष्ठमेवेद् सखं ते हृदयं यदि ।

तथापि दीयतां तस्मै यता सा दशमीदशम् ।

„Wenn dein Herz in Wahrheit ein gefühlloses Stück Holz ist, so gib es ihr dennoch: dem, sie ist in den Zustand der zehnten Dekade gerathen ²⁾.“

बालवामनवृद्धानां यत्वा यो न फलप्रदः ।

तस्मिन्कल्पतरौ सख्यं लब्धेनापि फलेन किम् ॥

„Falls der Wunschbaum zu Kindern, Zwergen und Greisen sich nicht niederbeugt und ihnen seine Früchte darbietet, was will es viel sagen, wenn man von dem steifen (eingebildeten) sie herabholt?“

Strophen von Pāṇini.

Alles, was von Versen Pāṇinis bisher bekannt geworden, ist in dieser Zeitschrift 14, 581 und unter dem Wort *apikvan* im Glossar zu Halāyudha zusammengestellt. Dass die indische Tradition bei diesem Namen nur an den Grammatiker dachte, erhellt

1) Er verbreitete sich über diese.

2) Dessen Grammatik wird sie bald auf den Scheiterhaufen führen.

aus dem folgenden anonymen Verse des Skm. 5, 129. Bei dem ungenügenden Zustande der beiden Handschriften dieser Sammlung, welche bis jetzt zu Gebote stehn, dürfen kleine Unebenheiten nicht befremden.

सुबन्धी भक्तिर्नः क इह रघुकारे न रमते
धृतिदाचीपुत्रे हरति हरिचन्द्रो ऽपि हृदयम् ।
विशुद्धोक्तिः शूरः प्रकृतिमधुरा भारविगिर-
स्योपायनमोद कमपि भवभूतिर्वितनुते ॥ ¹⁾

Subandhu schenken wir unsere Zuneigung, wer findet nicht Ergötzen an dem Verfasser des Raghuvamśa? befriedigt werden wir von dem Sohne der Dākṣhī, auch Haricandra entzückt unser Herz; Cāra besitzt erlesenen Ausdruck, und lieblich von Natur ist die Sprache Bhāravi's. Trotzdem bereitet uns Bhavabbāti eine unbeschreibliche innere Genugthuung.*

Die folgenden acht Strophen werden im Skm. mit ausdrücklicher Nennung Pāṇini's angeführt. Hingegen wird ebendasselbe die Strophe kṣhapāḥ kṣhāmikṛitya 2, 812 ²⁾ dem Dichter Oṃkaṇṭha zugeschrieben.

5, 21.

असी गिरः शीतलकन्दरलः पारावतो मन्मथचाटुदधः ।
धर्माक्षसाङ्गी मधुराणि कुञ्जसंवीजते पद्मपुटेन कान्ताम् ॥

Dieser in einer kühlen Berggrotte weilende Tauberich, der mit Liebeskosen wohl vertraut ist, flüchelt unter lieblichem Gurren mit seinen Flügeln die von der Hitze erschlaifte Geliebte.*

5, 363. 364.

उदुहेभः सुदूरं घनवनिततमः पूरितेषु ह्रमेषु
प्रोद्वीवं पन्थ पादद्वयनमितभुवः श्रेणयः केरवाणाम् ।
उन्मूलोकेः स्फुरद्भिर्निजवदनदरीसर्पिर्भिर्वीक्षितेभ-
व्योतत्सान्द्रं वसाभः कुक्षितशवपुर्मण्डलेभः पिबन्ति ॥ ³⁾

चञ्चलचाभिघाते ज्वलितहुतवहप्रीडधाम्बधितायाः
क्रोडाग्राकुष्ठमूर्तेरहमहमिकया चण्डचञ्चुयहेण ।

1) α. Vaṇkalpa A.

2) Schlechtere Varianten sind α kṣhapāḥ, γ sarvām vanagahanām ut-
sādyā, γ samauvashana, δ tadiddipālakai.

3) γ lobhyo dyotat B. δ ra'mlikah kvathlā B.

सयस्रज्ञं श्वस्र जलदिव पिशितं भूरि जग्धार्धदग्धं

पश्यान्तः सुधमानः प्रविशति सन्निभं सत्वरं गृध्रवृद्धः ॥¹⁾

„Fern von allen wachenden Wesen, unter Bäumen, welche in wolkenerzeugtes Dunkel gehüllt sind, sieh, trinken langausgestreckten Halses, mit den Vorderfüßen im Erdboden sich eingrubend, Schaaren von Schakalen den tröpfelnden zähen Fetterguss aus den Haufen von stinkenden Todtenleibern, gesehn bei dem zuckenden Lichte von Meteoren, welche auf ihren weitgeöffneten Rachen herabgleiten.“

„In die Wette (mit anderen Raubvögeln) holt ein alter Geier unter wildem Flügelschlage aus dem zersprengten (?) von lodern- dem Feuer hellerleuchteten Scheiterhaufen mit einem Griff seines scharfen Schnabels sich heisses und gleichsam noch brennendes Fleisch eines Leichnams; und nachdem er ohne Verzug eine Masse von dem halbverbrannten Aase gefressen hat, stürzt er, im Eingeweide von Glut verzehrt, sich eilig ins Wasser.“

1, 412. उपोदरानेख bereits bekannt. Der Anfang findet sich auch im Daçarūpa 4, 34. Für rāgād geben beide Hss. das schwächere mohād.

1, 411.

कञ्हारसर्पार्धैः शिशिरपरिव्यात्कान्तिमग्निः करार्यै-

श्चन्द्रेणालिङ्गितायास्तिमिरनिवसने संसमाने रजन्वाः ।

अन्यान्यालोकिनीभिः परिवयजनितप्रेमनिस्सन्दिनीभि-

दूराच्छेदो प्रमोदे हसितमिव परिस्रष्टमाश्रासलीभिः ॥

„Als der Mond mit seinen durch die Berührung weisser Lilien getränkten und den Verkehr mit dem Vorfrühling reizenden Händen (Strahlen) die Nacht umarmte und nun ihr dunkles Gewand sich löste: schien es, als ob die einander anblickenden und durch lange Bekanntschaft von Liebe überströmenden Himmelsgegenden in hohem Entzücken ein lautes Gelächter aufschlugen.“ Vgl. den Vers upo- ðharāgeya.

2, 606. पाणौ पद्मधिषा wird in der Cp. Acala zugeschrieben. Gedruckt in dieser Zeitschrift 27, 5. In γ die Lesart kabariṣhu bāndhavajana AB. mugdhāçayā für jātasprihā B.

2, 240.

पाणौ शोणतले तनूदरि दरषामा कपोलसाली

विन्वस्त्राञ्जनदिग्धलोचनजलैः किं स्नानिमाननीयते ।

1) α pakohābhāghānvalita A. β prauḥhadharmasç A. β die Silbe vor shja ist in A. nicht klar, in B. steht sie wie bei aus

मग्ने वृष्यतु नाम चञ्चलतया भृङ्गः क्वचित्कन्दली-
मुखीलत्रवमालतीपरिमलः किं तेन विस्मयते ॥¹⁾

„Weshalb, schlanke Freundin, gestattest du, dass deine auf die rothe Handfläche gelehnte etwas lagere Wange durch von Augensalbe gefärbte Thränen ihren Glanz einbüsse? Mag auch, Liebliche, in Flatterhaftigkeit ein Bienenjüngling manchmal eine Kandali-Blüte küssen: wie könnte er den Duft der aufknospenden jungen Jasminblume vergessen?“

2. 88.

मुखानि चारुणि घनाः पयोधरा नितम्बपृष्ठौ षष्ठनोत्तमत्रियः ।
तनूनि मध्यानि च यस्मै सो ऽम्भमात्कथं नृपाणां द्रविडीजनो हृदः ॥

Der sonst einfache Vers wird durch das unbrauchbare *hṛidaḥ* entstellt, für welches *grihān* zu setzen leicht genug, aber bedenklich wäre.

Strophen von Bhartṛimeṇṭha.

Ueber den Dichter Bhartṛimeṇṭha, abgekürzt Meṇṭha, haben wir die folgenden Angaben. Nach der Rājatarangīni 3, 260–262 (ed. Troyer) lebte er unter Mātṛigupta, etwa um 430, und hatte ein Gedicht Hayagrīvavadha verfasst²⁾. In Rājasekhara's Bālarāmāyaṇa 1, 16 wird ihm das für Indien sehr bedeutende Lob gespendet:

वभूव वल्लीकभवः पुरा कविसतः प्रपेदे भुवि भर्तृमेष्टताम् ।
स्थितः पुनर्यो भवभूतिरेखया स वर्तते संप्रति राजशेखरः ॥

„Ein Dichter war in alten Zeiten Vālmiki, später trat dieser auf der Erde in der Gestalt des Bhartṛimeṇṭha auf; jetzt lebt Rājasekhara, der mit Bhavabhūti in einer Linie steht³⁾.“

Von Mankha wird er in Çrikapthacarita (Bühler Report S. 50 und C) an erster Stelle in Gesellschaft mit Subandha, Bhāravi und Bāṇa erwähnt. Ein Vers von ihm wird im Sarasvatikapthābhāṣaragacitīrt. Die in der Çārngadhārasupaddhati mit seinem Namen unterzeichneten Verse sind von mir unter Bhartṛimeṇṭha und Meṇṭha zusammengestellt. Auch Çrīvara's Subhāṣitāvalī enthält nach Bühler (a. a. O. 42) einige solche. Nach dem Saduktikarṇāmaṇṭa (Skm.) sollen die folgenden vier Strophen ihm angehören. Sonderbarer Weise wird der Name in beiden Handschriften Bhartṛimeṇṭha geschrieben.

1) α conatame A.

2) Vgl. Bühler Report S. 42. Der Satz „regarding — puns“ findet in dem im Anhang mitgetheilten Vers keine Begründung. Ein Hayagrīvavadha wird im Kāvyaaprakāśa S. 199 (und daraus in Śāhīyādarpana) erwähnt.

3) Beide haben das gemein, dass sie je drei Dramen geschrieben haben

2, 89.

वाचो माधुर्यवर्षिणो नामयः शिथिलांगकाः ।

दृष्टयश्च चलद्भ्रूका मण्डनान्यन्धयोषिताम् ॥

„Reden von Lieblichkeit überfliegend, Nabelgruben mit losen Hüllen bekleidet und Augen mit beweglichen Brauen sind die Zierde der Andhra-Frauen.“

2, 101.

तथाप्यकुतकोत्तालहासपद्मविताधरम् ।

मुखं यामविलासिन्याः सकलं राज्यमर्हति ॥

„Dennoch ist das Gesicht einer Dorfschönen, dessen Lippen mit ungeziertem lautem Lachen geschmückt ist, ein ganzes Königreich werth.“

Zum Verständniß diene eine andere Strophe, die im Skm. 2, 103 und von Bharatamallika zu Bhk. 2, 15 gegeben wird.

न तथा नागरस्त्रीणां विलासा रमयन्ति नः ।

यथा स्वभावमुग्धानि वृत्तानि याम्ययोषिताम् ॥ ¹⁾

„Das kokette Gebahren der Stülterinnen macht uns bei weitem nicht so viel Freude, als das natürliche reizende Benehmen der Landmädchen.“

4, 212 (Qp. 54, 11 kusyāpi). 213.

घासयासं गृहाण त्वज्ज गजकलम प्रेमबन्धं करिष्यां

पाशयन्वित्रणानामविरतमधुना देहि पङ्कानुलेपम् ।

दूरीभूतान्तर्विते शबरवरवधूविश्वमोद्धान्दृष्ट्वा

रेवातीरोपकण्ठच्युतकुसुमरजोधूसरा विन्ध्यपादाः ॥ ²⁾

त्वत्तो विन्ध्यगिरिः पिता भगवती मातैव रेवा नदी

ते ते खेहनिबन्धबन्धुरधियस्तुल्योदया दलिनः ।

त्वज्जोभात्रनु हस्तिनि स्वयमिदं बन्धाय दत्तं वपु-

स्त्वं दूरे ध्रियसे लुठन्ति च शिरःपीठे कठोराङ्गुशः ॥ ³⁾

„Nimm einen Mundvoll Futter und vergiss, junger Elephant, deinen Hang nach dem Weibchen; heile jetzt deine durch die

1) M. a. vilāsa nāgarastriṇāṃ na tathā. β. svabhāvadddhān and va-
sayashitām.

2) Qp. a. prithaṇḍham. β. aṣṭalam.

3) a. mātorā die Hs.

Glieder der Kette verursachten Wunden vermöge wiederholter Auflegung von Schlamm. Fern von dir sind die Thäler des Vindhya, die, grau von dem in der Nähe des Revä-Ufers herabgefallenen Blütenstaube, von den schönen Frauen der Çabara mit verstellter Urruhe und Aufregung angeblickt werden.*

„Verlassen hast du den Vindhya-Berg, deinen Vater, die herrliche Revä, deine Mutter, und viele gleich abgestammte¹⁾ Elephanten, die uns Freundschaftsverhältniss gegen dich wohlgesinnt waren. Aus blosser Begierde hast du, Elephantenweibchen, deinen Leib der Knechtschaft preisgegeben: darum lebst du in der Fremde und bewegst dich auf deinem breiten Haupte harte Treibstachel.“

Eine Strophe von dem Bhāshyakāra.

Çkr. 4, 32. Der Name ist so allgemein gehalten, dass es gerathen ist mit Vermuthungen zurückhalten, *ὡς ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ καὶ πᾶσι ἀξιοῦν πᾶσι ἀνατίθεαι χρόνος*. Der Vers war, und mit Recht, beliebt. Er findet sich ausserdem unangetastet in Çp. 62, 3, in der Subhāshitamuktāvalī 9, 9 im Subhāshitasaṃcaya 9, 7.

यद्यपि स्वकभावेन दर्शयत्वमुधिमणीम् ।

तद्यपि ज्ञानुद्घो ज्यमिति चेतसि मा कृषाः ॥

„Wenn auch in Folge seiner Klarheit das Meer die Edelsteine (auf dem Grunde) sehn lässt, so musst du nicht etwa glauben, dass es knietief sei.“

Strophen von Bhāsa.

Insofern der Dichter Bhāsa keine andere Person zu sein scheint, als der im Mālavikāgnimitra erwähnte Bhāsaka, ist es wünschenswerth die von ihm erhaltenen Verse zusammenzustellen. Zu den drei bis jetzt bekannt gewordenen (s. diese Zeitschrift 27, 65) füge ich zunächst einen aus der Çārngudharapaddhati 98, 7 hinzu.

अस्या ललाटे रचिता सखीभिर्विभाव्यते चन्दनपत्रलेखा ।

आपाण्डुरचामकपोलमभित्तावनङ्गबाणव्रणपट्टिकेव ॥

„Das Mal von Sandelsalbe, welches ihr die Freundinnen auf die Stirn gethan, nimmt sich (abgespiegelt) auf der Wand ihrer etwas bleichen und dünnen Wangen gerade so aus, als wäre es ein Verband für die Wunden, welche die Pfeile des Liebesgottes ihr geschlagen haben.“

In dem Saduktikarṇāmrīta wird der Vers Kapāle mārjaraḥ Rājacekhara, der Vers dayitābhāhu dem Dichter Çyāmala aus Kaschmir

1) Sie sind ihre Brüder.

zugewiesen. Andererseits werden in dieser Anthologie als von Bhāsa verfasst mitgetheilt. 2, 838: *tikṣhaṃ ravis* Wort für Wort wie in Cp.

2, 888.

दग्धे मनोभवतनौ बालाकुचकुक्षसंभूतैरमृतैः ।

शिवलीकृतालबाला जाता रोमावलीवली ॥

Für uns zu nackt.

1, 112. Cp. 4, 16.

प्रत्यासन्नविवाहमङ्गलविधौ देवार्चनवस्तथा

दृढाये परिणेतुरेव लिखिता नङ्गाधरस्त्राकृतिम् ।

उष्मादक्षितरोपलज्जितरसिनीयां कदचिच्चिरा-

वृद्धस्त्रीवचनात्प्रिये विनिहितः पुष्पाञ्जलिः पातु वः ॥

Cp. *α* vyagravā. *γ* lajjitadhiyā.

„Als Gauri bei den mit ihrem bevorstehenden Hochzeitfeste verbundenen Gebräuchen mit der Anbetung der Götter beschäftigt war und plötzlich vor sich das gemalte Ebenbild ihres eigenen Bräutigams Gangādhara erblickte, wechselten bei ihr die Gefühle der Wuth, der Lachlust, des Zornes und der Scham ¹⁾ dermassen ab, dass sie nur mit Mühe von den Matronen dazu gebracht werden konnte, vor den Geliebten eine Handvoll von Blumen hinzulegen. Möge diese auch zum Schutze gereichen!“

2, 872.

विरहिवनितावक्तृपम्यं विभर्ति निशापति-

मंलितविभवस्त्राक्षेवांशु बुतिर्मसृणा रवेः ।

अभिनववधूरोपस्वादुः करीषतनूनपा-

दसरत्नचनावेपकूरस्तुषारसमीरणः ॥

„Der Mond (im Spätwinter) zeigt Aehnlichkeit mit dem Gesicht einer von ihrem Geliebten verlassenen Schönen; der Glanz der Sonne ist jetzt mild wie der Befehl eines Mannes, der seiner Macht verlustig gegangen; das Feuer von Kubdinger ist willkommen wie der Zorn einer Neuvermählten; der kalte Wind ist peinlich wie die Umarmung unaufrichtiger Leute.“

Eine Strophe von Mahāmanushya.

Vergleiche Band 27, 152. Im Skm. wird er ein Kāṣṁtrir genannt, Kāṣṁtrakamahāmanushya. Nur die folgende Strophe ist mit seinem Namen unterzeichnet. 2, 510.

1) Denn *śiva* ist *bhūṣagapirivito bharmāṛkṣah kapāli*.

आश्वासयति काकोऽपि दुःखितां पथिकाङ्गनाम् ।

तं चन्द्रामृतवन्मापि दहसीति किमुच्यताम् ॥

„Selbst die gemeine Krähe ¹⁾ tröstet die bekümmerte Gattin des Wanderers, du hingegen, Mond, obwohl aus Ambrosia hervorgegangen, peinigst sie, was will das heissen?“

Strophen von Ratnākara.

Ratnākara, ein Sohn von Amṛitabhānu, ist der Verfasser des Haravijayakāvya, wie wir zuerst aus Bühler's Report 43 und CXXV erfahren haben. Siehe Ānandavardhana und in Band XXVII Rājasekhara. Vorläufig bleibt es unbestimmt, ob Ārṇagadhara und Āridharadāsa die mit seinem Namen unterzeichneten Strophen insgesamt aus dem genannten Gedicht entlehnt haben. Aus der Cp. trage ich zwei Strophen nach.

117. 2. Sonnenuntergang.

अस्तावलम्बिरविविम्बतयोदयाद्रि-

चूडोन्मिपत्सकलचन्द्रतथा च सायम् ।

संध्याप्रवृत्तहरदहसगृहीतकांक्ष-

तानदयीव समलक्ष्यत नाकलक्ष्मीः ॥ ²⁾

„Abends, als die Sonnenscheibe im Untergang begriffen war und der ganze Mond von dem Scheitel des Aufgangsberges hervorlugte, sah der Glanz des Himmels aus wie ein Paar messingner Cymbeln, welche Āiva beim Tanz im Zwielficht in die Hände genommen.“

98. 60.

काक्षीगुणैर्विरचिता वधनेषु लक्ष्मी-

नन्धा स्थितिः स्रजतटेषु च रत्नहारैः ।

नो भूयिता वयमितीव नितम्बिनीनां

कार्श्यं निर्गलमधार्यत मध्यभागैः ॥

„Die Hüften der Frauen sind mit Gürtelbändern verschönert und der Saum ihres Busens mit Perleschnüren besetzt, nur wir sind ungeschmückt geblieben; gleichsam aus Gram darüber nahmen ihre Taillen masselose Hagerkeit an.“

Āridharadāsa führt sieben Strophen von Ratnākara an. Diejenige, welche mit pītas tushāṛskṛāṇa beginnt, wird auch von

1) Weil sie ihn vielleicht auf einem Reiten getroffen hat.

2) Ḍ dvayiva conj. dvayeva B. dvayena C. dvayena D.

ihm (2, 614) unserem Dichter zugeschrieben. Von den übrigen mögen zwei ohne Uebersetzung bleiben.

2, 616.

अथ रतिरभसादलीकनिद्रा

मधुरविधूर्णितलोचनोत्पलाभिः ।

शयनतलमशिश्रियन्वधूभिः

सह मदमन्त्रमन्वरा युवानः ॥

Burschen legen sich zu Mägdlein. Darum herum werden einige alltägliche Attribute gethan und so entsteht ein Vers, der aus dem Zusammenhang gerissen keinerlei Werth hat.

2, 568.

एषागतैव निविरीसनितम्बबिम्ब-

भारेण पद्मलदृशः क्रियते तु विद्यः ।

यान्वा रतीव दयितान्तिकमणदृष्टे-

रये जगाम गदितुं लघुचित्तवृत्तिः ॥

„Sie ist genakt, aber die langwimprige wird in ihrem Gang durch die Wucht ihrer drallen Hüften behindert: dieses gleichsam zu verkündigen eilte die leichte Gedankenbewegung der gazellen-äugigen (als Botin) zu dem Geliebten voraus.“

2, 688.

प्रत्ययदंशन्नितच्चययून्सजील-

मञ्जोज्ज्वलकराङ्गुलिकोटिभागेः ।

विद्याधरान्मधुरशीकृति संसृशन्वः

कान्ताः प्रयान्ति दयितान्तिकतो ऽधुनीताः ॥

„Noch einmal berühren mit den lotusartigen Fingerspitzen tändelnd und den Laut sit¹⁾ ausstossend die Schönen die Vidyādhara, deren Lippen von frischen Bissen geschwollen sind, und scheiden dann aus der Gegenwart der Geliebten.“

5, 57.

वीचीसमीरधुतबाञ्चनपुण्डरीक-

पर्यलकेसरपरामपिशङ्कितान्मः ।

1) Moleworth: alikāra m. the making of an inarticulate sound by drawing in the air between the closed lips. — Mallastha zu Āṇṇapāla 10, 75. sthāyānā alikārah | śāntanishyādanāyām ad it yabdaprayagah — Bhāskaranāśāha zu Vāky. Kāmasūtra fol. 52 a sthāyān | ad it śhivāśhānagayagah ca-bhāvayeshah. Vgl. paṇḍitaṇ.

अहोदमैवत स देवपुरंधिपाद-
माधारणीकृतशिलातलतीरलेखम् ॥

„Darauf sah er den Achoda-See¹⁾, dessen Wasser von dem herabgefallenen Blüthenstaub der vom Wellenwinde gerüttelten goldenen Lotusblumen gebräunt, und dessen steiniger Boden und Uferstrand von dem Lack auf den Füßen der Götterfrauen geröthet war.“

2, 632.

सजीवनिर्धूतकरारविन्दशीत्कारसंधुचितमन्धवायाः ।

अयाह विम्बाधरमूढरामं रामं रमणा इदयं च कानतः ॥

„Nachdem die Schöne scheinbar spröde die Lotusarme des Geliebten abgestreift und durch ihre Senfzer seine Liebe entzündet hatte, wusste dieser ihrer entfärbten²⁾ Bimba-Lippen, ihrer Zuneigung und ihres Herzens sich zu bemächtigen.“

1, 460 = Cp. 129, 2. Der Morgenwind.

सनपरिसरभागे दूरमावर्तमानाः

श्रिततनिमनि मध्ये किंचिदेव स्मलनः ।

ववुरतनुनितम्बाभोगरुडा वधूनां

निधुवनरसखेदेदिनः कन्धवाताः ॥³⁾

Eine Strophe von Çālavāha.

Mit diesem Namen wird der Gründer der Çāka-Aera bezeichnet, und die Worte passen vortrefflich in den Mund eines der Herrschaft müden nach der Ruhe der Einsiedelei sich sehnenen Herrschers. Die Strophe steht in dem Skm. 5, 322 und beginnt: āstām akantakam idam. Herausgegeben und übersetzt von Böbilingk in den indischen Sprüchen. Die Handschrift bietet die Lesarten deva für naiva und laṭṭati für valati.

Eine Strophe von Sāhasāṅka.

Çrīdharadāsa 5, 73.

पचावुत्पिपति चितौ निपतति कोटं नखैश्चिख-

खुदाप्येण च चक्षुषा सहचरं ध्यात्वा मुहुरीकते ।

1) Matsyapurāṇa 110, 7. tatsamīpa (Candraprabhasya giroh) sare divyam Achodam ānna vīrutam | tatsmāt prabhavate divyā nadiḥ Achodikā yabhaḥ |

2) Dieses beruht auf der Abtheilung bimbādharam ādharigam.

3) Cp. β sphutatanimaa. γ alagha für atana. δ citavātāh.

चकाह्ना दिवसावसानसमये तत्तत्करोत्याकुला

येनालोहितमण्डलो ऽपि कृपया यात्येष नालं रविः ।

Wenn der Tag sich neigt, breitet das Cakravāka-Weibchen seine Flügel aus, sinkt auf die Erde, reiset sich mit den Nägeln den Pflaum vom Leibe, und blickt, an seinen Geführten dankend, mit thränenvollen Augen rastlos umher; kurz, es geräth in solche Aufregung, dass die Sonne, obwohl ihre Scheibe schon etwas geröthet ist, aus Mitleid ihren Untergang aufschiebt.

Eine Strophe von Haricandra.

Dieser Dichter wird in der oben unter Pāṇini mitgetheilten Strophe erwähnt. Sonst kennen wir noch einen Schriftsteller dieses Namens als Ahnen des Mahagvara (Oxf. Catal. 187 und vgl. 357 b), und ein Bhaṭṭara-haricandra wird von Bāṇa in der Einleitung zum Harṣacarita wegen eines Prosawerkes gerühmt. Das Skm. theilt von einem Haricandra das folgende Distich 3. 269 (267) mit:

वक्तुं साक्षात्तरस्वत्वधिवसति सदा शोण एवाधरसे

बाहुः काकुत्स्थवीर्यश्रुतिकरणपटुर्दक्षिणसे समुद्रः ।

वाहिन्यः पाशमेताः चणमपि भवतो नैव मुञ्चन्ति राज-

ग्लेकातो मानसे ऽस्त्रिद्वयतरति कथं तोयनेशाभिजायः ।

Der König durstet.

In deinem Munde hat die leibhafte Beredsamkeit (die Sarasvatī) ihren beständigen Wohnsitz aufgeschlagen; deine Lippe ist roth (der Ṣopa); dein rechter Arm, der geeignet ist die Tapferkeit Rāma's ins Gedächtniss zurückzurufen, trägt einen Siegelring (ist lang wie das Meer); diese Heere (Flüsse) verlassen deine Nähe keinen Augenblick; woher kommt, dass in deinem Geist (diesem Mānasa-See) freiwillig der Wunsch nach einem Tropfen Wasser aufsteigt?

Zu der Vetālapāṇcaviṅṣatikā.

Das folgende bezweckt die Zurückführung einiger der edleren Strophen auf ihre quellenmässige Gestalt und einen Beitrag zur Verbesserung von wenigen anderen.

8. 10, 21. Ṣp. 71, 43, von Vidyāpati.

वन्द्यस्त्वनं न खलु विमलं वर्धनीयो न वर्धो

दूरे पुंसो वपुषि रचना पङ्कशङ्का करोति ।

यद्यप्येवं सकलसुरभिद्रव्यगर्वापहारी

को जानीते परिमलगुणः को ऽस्ति कसूरिकायाः ।

„Seine Geburtsstätte ist allerdings nicht rein, seine Farbe nicht lobenswerth; wird er auf den Leib von Männern gethan, so erregt er von fern den Anschein von Schmutz. Sei dem auch so, wer ermisst des Moschus bedeutenden Duft, welcher den Stolz aller wohlriechenden Stoffe demüthigt?“

S. 14, 5. Āṅgārātilaka von Rudraṭa 1, 71.

यच्च स्वेदलवैरलं विलुलितैर्विलुप्यते चन्दनं

सङ्केदमैषितैश्च यच्च रणितं निद्रूयते नूपुरम् ।

यच्चायान्धचिरेण सर्वविषयाः कामं तदेकाग्रतां

सख्यस्तसुरते भणामि धृतये श्रेया तु लोकस्थितिः ॥

„Wenn durch die zahlreich niederfallenden Schweißstropfen die Sandelsalbe aufgelöst wird, wenn vor dem ab und auf ertönen- den Liebesgemurmeln das Rasseln der Fussglocken nicht mehr gehört wird, wenn mit einem Schlage alle Dinge in deur Taumel der Liebe zerfließen: diese Wollust, o Freundinnen, nenne ich wahrhaft befriedigend: alle andere ist pöbelhaft.“ Vgl. Māgha 10, 76.

S. 30, 6. Mahānātaka 6, 16. Rāma spricht zu Hanumat.

शाखामृगश्च शाखायाः शाखां गन्तुं पराक्रमः ।

यत्पुनर्लङ्घितो ऽश्वोधिः प्रभावो ऽयं तव प्रभो ॥

„Von Zweig zu Zweig zu klettern ist eines Affen Bravur; dass du das Meer übersprungen, zeigt, o Herr, deine herrliche Kraft.“

S. 161. Mahānātaka 2, 46. Rāma spricht.

अरलं सारङ्गैरिगिरिकुहरगर्भाच्च हरिभि-

दिशो दिङ्मातङ्गैः श्रितमपि जलं पङ्कजवनेः ।

प्रियाचक्षुर्मध्यस्तनवदनसौन्दर्यविव्रितैः

सतां माने ज्ञाने मरणमद्यवारस्यगमनम् ॥

„Besiegt von der Schönheit der Augen, der Leibeshälfte, des Busens, des Gesichtes meiner Geliebten, haben die Rehe in den Wald, die Löwen in das Innere der Berghöhlen, die Elephanten der Weltgegenden nach den Kardinalpunkten, die Lotusgruppen in das Wasser sich begeben. Wird die Ehre der Edlen geschmälert, so bleibt für sie nichts übrig als zu sterben oder in den Büsserwald sich zurückzuziehen.“

S. 170. Cp. 54. 17. Çridharadāsa 4. 214 theilt diese Strophe dem Dichter Pāmpaka zu.

नो मन्ये वृद्धवन्धनात्त्वतमिदं निवाङ्मुग्धोद्भूतं
 स्तब्धारोहणताडनात्परिभवो निवान्देशागमः ।
 चिन्ता मे व्रजयन्ति चेतसि यथा स्मृत्वा स्वयूषं वने
 सिंहवासितभीतभीतकलभा यास्यन्ति कस्याययम् ॥

„Nicht fürwahr, glaube ich, die Wunden, die ich von strenger Fesselung erhalten, die Schläge mit dem Stachel, die Schmach, die ich erdulde, indem man auf meinen Schultern sitzt und mich mißhandelt, die Wanderschaft in ein fremdes Land verursachen mir im Herzen so vielen Kummer, als wenn ich an meine Heerde im Walde mich erinnere. Bei wem werden die Elephantenkälber Schutz finden, wenn sie vom Löwen erschreckt in Todesfurcht gerathen?“

S. 185. Mahābhārata XIII. 115, 20.

सर्वभूतेषु यो विद्वान्दात्मभयदचिन्तम् ।
 दाता भवति लोके स प्राणानां नात्र संशयः ॥

„Der Verständige, welcher allen Wesen die Gabe der Sicherheit verleiht, ist, ohne Zweifel, in der Welt ein Geber des Lebens.“

S. 200. Die Strophe Kalyāṇānāṃ nidhānam findet sich mehrfach. Mit Ausnahme der orthographischen Eigenthümlichkeiten der betreffenden Handschrift ist die richtige Form derselben bereits im Catal. Oxon. S. 142 gegeben.

S. 202. Cp. 4. 15.

स धूर्जटिवटाजूटो जायतां विजयाय वः ।
 यवैकपलितधानिं करोत्यद्यापि ज्ञाह्वी ॥

Alliteration mit च. „Der Haarwulst des Çiva verheisse euch zum Siege, an dem noch heute die Gangā den irrthümlichen Schein eines einzigen grauen Haares hervorruft.“

S. 206. Anargharāghava I. 4.

यानि न्यायप्रवृत्तस्य तिर्यङ्गो ऽपि सहायताम् ।
 ऋषन्वानं तु गच्छन् मोदरो ऽपि विमुञ्चति ॥

„Dem Rechtschaffenen schliessen selbst die Thiere sich gesellig an (wie die Affen dem Rāma); aber einen, der üble Wege wandelt, verlässt selbst sein leiblicher Bruder (wie Vibhishana den Rāvaṇa).“

S. 1. 7. Prāṇjalam. 29, Z. 15 lies gṛīhanta. Z. 30. nīśataram. 39. 27. kālavarsā. 54. 38. Ueberall trat statt tat. 59. 28. mṛtyoh, nicht mṛtyau im Sanskrit. 94. yathānalā. 108. ittham narāgām va vipatī. Im Anfang musste yathā stehen. 119. In γ lässt sich alles mögliche rathen, nur nicht das Angegebene. In δ trat für vāk. 121. mukullikṛita. 171. vastrāvṛitā. 172. kaṣau (die Elephantenschläfen) statt khagau. 177. antahpuddhi. 193. paṇḍitah für paṭhitaḥ. 194. jīvitena purnashaya. 198. 9. pāpe patite und vihitam. 203. yau-tau und pāpau vo haratām.

Einige moralische Sentenzen aus dem Śaṅkṛtikar-pāṇḍita.

4, 156. Vyāḍi.

कवलयति न चेतसस्य दारिद्र्यदुःखं

न च पिशुनजनोक्तिः कर्णकण्डूं करोति ।

वरकविकृतगोष्ठीबन्धगन्धोपभोगे

य रह मधु वमन्ती काव्यचिन्तां करोति ॥

„Wer hienieden im Genuss der fesselnden ¹⁾ Theilnahme an der Unterhaltung mit guten Dichtern der honigtriefenden Dichtkunst sich widmet, dessen Seele verschlingt weder das Elend der Armuth, noch verursacht das Geschwätz verläumderischer Menschen ihm Ohrenjucken.“

5, 175. Gobhāṭa.

एते क्षेष्टमया इति मा मा बुद्धेयु यात विश्वासम् ।

सिद्धार्थानामेषां क्षेष्टो ऽप्ययूनि पातयति ॥

„Hütet euch zu gemeinen Menschen Vertrauen zu fassen im Glauben sie seien weichen Herzens: auch der weich geschlagene Senf entlockt Thränen.“ anha. Oel und Liebe, siddhārtha, erfolgreich und Senf. Das ist frostig.

5, 180. Māṅkaḍa.

जीवन्तु साधुतरवः सुकृतान्सुसिक्ता

नश्यन्तु पङ्कपतिताः खलपांसवो ऽपि ।

ये धारयन्त्युपगतोपकृतिव्रतानि

येः संनिधौ परनुणा मजिनीक्रियन्ते ॥

„Leben mögen die mit dem Wasser guter Thaten begossenen Räume edler Menschen, und untergehn die in den Morast gefallenen

¹⁾ Bandhugandha ist das Reimes willen gewählt. Wir sprechen von keinem Duft der Verbindung.

Staubwolken der Bösen. Die einen halten ihren Entschluss denen zu helfen, die sich in ihren Schutz begeben; in der Nähe der anderen werden fremde Tugenden mit Schmutz überzogen.*

5, 183. Jiyoka¹⁾.

शिमुत्वमोहात्कलयमि न चेत्तत्त्वमनयो-
 लदा लोकं ब्रूमः परिचिनु वचस्त्वं सदसतोः ।
 सतां स्वान्तं यत्तन्मधुमधुरमनः कटु बहि-
 बंहिः स्वादु खड्गं विषविषममललदसताम् ॥

Wenn aus kindlicher Verblendung du die Natur der Guten und Bösen nicht verstehst, dann sprechen wir ein bündiges Wort und prüfe es du: das Wesen der Guten ist süß wie Honig innerhalb und nach aussen schreift; bei den Bösen ist es nach aussen lieb und lauter, aber innerhalb schädlich wie Gift.*

5, 193. Medhârûdra²⁾.

यदालोकं कुर्वन्धमति रविरत्रान्तुरनः
 सदा लोकान्धत्ते यदनशितवाधा वसुमती ।
 न संवन्धः किं तु प्रकृतिरियमेव हि महतां
 यदेते लोकानां परहितसुखीकालरसिकाः ॥

„Dass Licht schaffend der Sonnengott mit unerfahdeten Rossen umherzieht, dass die Erde ohne ihre Beschwerden zu besorgen beständig die Menschen erhält, rührt nicht von einem nothwendigen Zusammenhang, sondern von der Natur der Edlen her: diese hegen den einzigen Wunsch anderen Gutes und Liebes zu erweisen.“ Wenn richtig überliefert, ist lokânâm in *5* fehlerhaft.

5, 194. Bhagîratha.

धात्री धातुं वहति फणिनामयणीः कस्य शिष्यो
 को वा हूते तिमिरपटलप्रोषमद्भुः प्रणेतुः ।
 अद्रिश्णीमवति जलधिः केन दत्ताभ्यनुजः
 कर्म प्रायो भवति महतां स्वानुरूपं महिषः ॥

Von wem ist der Hüpfling der Schlangen gelehrt worden die Erde zu tragen? Wer heisst den Bringer des Tages die Hülle der Finsterniss zu verbrennen? Wer hat dem Ocean den Befehl

1) 2, 115 findet sich eine Strophe von Jayoka.

2) Nach dem Trikāṇḍageṣṭa ein Synonym von Kālīdāsa; wie Medhârûdra von Kātyāyana.

ertheilt die umgehenden Bergketten zu schonen? Die Handlungsweise der Grossen ist zumeist ihrer Grösse angemessen.*

5, 197. Bhartṛihari.

शतं वा जघं वा नियुतमथवा कोटिमथवा
तृणाद्याहं मन्ये समथविपरीतं यदि भवेत् ।
शतं तद्वच्चं तन्नियुतमपि कोटिरपि त-
द्यदाप्तं समानादपि तृणमनघेण शिरसा ॥

„Hundert oder hunderttausend oder eine Million oder zehn Millionen (von Rupien) schätze ich einem Grashalm gleich, wenn sie unrechtmässig ¹⁾ erworben sind. Hundert und hunderttausend und eine Million und zehn Millionen ist der Grashalm werth, den man in Ehren erlangt hat, ohne den Kopf demüthig zu bücken.“

5, 210. Dharmapāla.

सोढं द्वाः स्थितदुर्वचः कटुं ततो दृष्टो दुरीशश्चिरा-
दुदीर्घाः स्वमुणाच्च याचितमथ श्रोत्रे कृता नेति गीः ।
अस्मिन्पातकपक्षके सति महत्यात्रमहत्यादिकं
यत्पापं महद्विचरे मनुमुखाः को न्येय तेषां भ्रमः ॥

„Erst liessen wir die argen Gräulichkeiten des Thirsteiners über uns ergehen, nach langem Harren bekamen wir den gemeinen Herren zu sehn, wir erhoben unsere Verdienste, brachten unser Gesuch vor, und mussten zuletzt ein kaltes nein vernehmen. Welch ein Irrthum ist es doch von Mann, dass er, im Vergleich mit diesen fünf grossen Todesföheln, den Mord eines Brahmanen und vier andere Thaten ²⁾ als Hauptfrevel bezeichnet hat!“

5, 214. Bhartṛihari.

वचमनिपुणाः कर्णप्रान्ते निवेशयितुं मुखे
कृतकमधुरं भर्तुर्भावं न भावयितुं क्षमाः ।
प्रियमपि वचो मिथ्या वक्तुं जनेन च शिञ्चिताः
क इह स गुणो येन स्वाम् शितीश्वरवक्त्रभाः ॥

„Wir sind nicht gewandt genug unseren Mund an den Ohrzipfel des Herren zu legen, nicht befähigt ihn in seinem in Verstellung angenommenen freundlichen Wesen zu bestärken, wir haben von den Leuten nicht gelernt ein falsches obwohl an-

1) samayaviprita ist vertragswidrig, der Pflicht entgegengesetzt. Jede andere Bedeutung von samaya schien unpassend.

2) M. 11, 54.

genehmes Wort zu reden: welche Gabe besitzen wir demnach ein Liebling des Fürsten zu werden?"

5, 215. Çankhadhara.

प्राप्तिद्यादपि शीतलो वृतवहः पीयूषगर्भादपि
स्वादीयो मरणं भवेदपि दम्भोनिरम्भोजतः ।
व्याहारादपि मुमुक्षां खलवचः कर्णद्वयीदोहदं
न त्विता दुरधीश्वरस्य कुटिलकूराः कटाघोमयः ॥

„Eher Feuer kälter als Reif, Gift süßer als Ambrosia, ein Donnerkeil angenehmer als ein Lotus, zur Labet der Ohren die Reden boshafter Menschen süßer als die Unterhaltung mit schönen Mädchen — alles dieses eher, nur nicht die gebogenen furchterregenden Seitenblickwogen eines schlechten Herrschers.“

5, 216. Paṇḍitaçācin.

ज्ञातं मारवरोचिरम्भसि कृतः ज्ञेहग्रहः सिकते
पापाणि जनितो ऽङ्कुरः खकुमुसैः सृष्टः शिरःशेखरः ।
बन्ध्याया विहितः सुतेन सुखिता कूर्माङ्गनायाः पयः
पीतं येन निषेव्य सुग्धधनिनः संपादिताः संपदः ॥

„Gehadet hat im Wasser einer Wüstenspiegelang, von einer Sandbank Oel geholt, auf einem Stein eine Knospe keimen lassen, aus Luftblumen sich einen Kranz für das Haupt gewunden, eine unfruchtbare Frau mit einem Sohn beglückt, die Milch eines Schildkrötenweibchens getrunken, wer je im Verkehr mit albernen Reichen Vermögen erworben.“

5, 219. Vallana.

सन्ध्यास्तिस्रसि पञ्चदन्धपुरतः किं दर्शनाकाङ्क्षया
अन्यस्मूकमुखादितः प्रतिवचः किं श्रोतुमाकाङ्क्षसि ।
यः शृण्वद्दधिरः शृणोति स कथं विज्ञप्तिर्को तावकी
प्राणिप्रेतमुपासमान न पठस्मूर्खस्त्वदन्यो जनः ॥

„Weshalb stehst du starr vor einem sehendblindem aus Verlangen von ihm gesehen zu werden? Welche Entgegnung erwartest du aus dem Munde dieses redendstummen zu hören? Wie soll dieser hörendtaube deine Bitte vernehmen? Wisse, der du einen lebendtodten verehrt, kein anderer ist so belesendumm wie du selbst.“ Akāṅkalmvā — Akāṅkshasi, çrotum — çṛiṇoshī und upāsa-māna sind schwach.

5, 220. Anonym.

मुखं जीवन्ति ज्ञाताम्हाः पर्वताः सरितो ऽपि च ।

बुद्राभ्युदयसाधिभ्यामचिभ्यां हा हता वयम् ॥

„In Wonne leben die blindgeborenen Berge und Flüsse; wir aber sind zum Tode verurtheilt durch unsere Augen, welche Zeugen des Einkommens von gemeinen Menschen gewesen.“

5, 223. Vāṅkoka.

हे लोचनद्वय चलञ्चलबुद्धदाम

किं न प्रयासि करकामणिवद्विनीय ।

यद्देवतव्यवसुमुखं मुखवलेप-

मुद्रामुदीचि तु मयं तव जन्मलाभः ॥

„Mein Augenpaar, du das zwei beweglichen Wasserblasen ähnlich scheinst, warum zerfließest du nicht wie ein Hagelstein, da du nur dazu geboren bist um auf dem Gesicht der durch Zufall reich gewordenen Narren das Gepräge des Hochmuths zu erblicken?“

5, 224. Anonym.

विद्यावानपि जन्मवानपि तथा युक्तो ऽपि तैर्नृणै-

र्यन्नाप्नोति मनःसमोदितफलं देवस्य सा वाच्यता ।

एतावन्तु इदि यथा वितनुते यत्प्राक्तनैः कर्मभि-

र्त्तव्यी प्राप्य जडो ऽप्यसाधुरपि च स्वा योग्यतां मन्यते ॥

„Wenn ein Mann von Kenntnissen oder guter Geburt oder einer, der diese und jene Gaben besitzt, den erwünschten Erfolg nicht erreicht, so ist lediglich das Schicksal anzuklagen. Aber das eine verursacht mir innere Pein, dass, wenn in Folge der Handlungen in einer früheren Geburt ein Schwachkopf oder Schelm Glück gemacht hat, er sofort sich selbst Befähigung dafür zuspricht.“

5, 220. Maṅgala.

निष्किञ्चनत्वाद्विधुरस्य साधोरभ्यर्चितस्वार्थिजनस्य किञ्चित् ।

नास्तीति वर्णा मनसि भ्रमनो निर्गन्तुमिच्छन्त्वमुनिः सहिव ॥

„Wenn ein guter Mann in unglücklichen Verhältnissen von einem Bedürftigen angesprochen aus Armut sagen soll: „Ich habe nichts“, so möchten gern diese in seinem Herzen schwabenden Worte zugleich mit seinem Leben herauskommen.“

5, 294. Devahodha.

मुदा यत्र प्राणांशुगमिव परार्थव्यसनिन-
 मत्यजन्तो लज्जन्ते कियदिति धिया तद्युगमयात् ।
 तुणं प्राणप्रायं त्यजति न जनो यत्र समये
 वयं ज्ञातास्तवेत्यहह कृपणं जीवितमिदम् ॥

„Das Zeitalter ist geschwunden, wo auf das Wohl anderer bedacht Männer ihr Leben wie einen Grashalm freudig opferten und einer solchen Kleinigkeit sich schämten. Wir aber sind in einer Zeit geboren, wo die Leute nicht einen Grashalm fortgeben, als kostete das ihr eigenes Leben. Wehe, dieses Dasein ist elend.“

Berichtigung.

Pag. 359, lin. 6 lat zu lesen: vom Saß und Glicht des Kramen.

Zur Nachricht.

Auf mehrfache Anfragen, welche in Veranlassung der im Jahresbericht für 1879 S. 159 No. 176 gegebenen Notiz an mich gerichtet worden sind, kann ich jetzt mittheilen, dass die „As'aru-l-Hudalijina. Die Lieder der Dichter vom Stamme Hudail aus dem arabischen übersetzt von *Rudolf Abicht* in den Verlag der Buchhandlung *O. Opitz* in Namslau (Schlesien) übergegangen und von derselben zum Preise von 4 Mark zu beziehen sind.

A. Müller.

Des 'Abd al-ghānī al-nābulusī Reise von Damascus nach Jerusalem.

Von

J. Gildemeister.

Schon früher hat sich diese Zeitschrift mit den Reisen des 'Abd al-ghānī beschäftigt. Nachdem bereits 1850 v. KREMER in den Wiener Sitzungsberichten V. 316 ff. über die s. g. grosse 1105 (1693) nach Syrien, Aegypten und Mekka unternommene Reise ausführlich berichtet, gab FLÜGEL ZDMG. 1862 XVI, 651 ff. einen umfassenden Auszug nicht bloss aus dieser, sondern auch aus der s. g. kleinen, 1100 (1689) nach dem bika¹ gerichteten. Von der s. g. mittleren, von Damascus nach Jerusalem 1101 (1690) wusste keiner von beiden ein Exemplar nachzuweisen; doch war eines in Gotha vorhanden und in MÖLLERS Catalog n. 309 verzeichnet, über das jetzt PERTSCH n. 1547 Genaueres giebt. Neuestens ist noch bekannt geworden, dass auch Hr. SCHEFER in Paris (Nassiri Khosrau Sefer nameh 1881 p. 58 Not.) ein solches besitzt. Ausser den dreien giebt es ferner eine vierte, in dem Schriftenverzeichniss bei FLÜGEL p. 669 unter n. 139 erwähnte Reise الرحلة الحرابلسية, aus dem Jahr 1112 (1700/1), die im Britischen Museum n. 978 vorhanden ist.

Zur Ergänzung und Fortführung jenes FLÜGEL'schen Artikels wird ein kurzer Anzug aus der mittleren Reise الحيرة الانسية die freundliche Unterhaltung über die Reise nach Jerusalem* am Platze sein. Der Gothaer Codex, der dabei zu Grunde liegt, ist ein Quartband von 261 Bl. zu 17—18, auch mehr oder weniger Zeilen, in der Nacht zum Sonnabend am Ende des Sha'hān 1148 (22. Jan. 1735) von الحاج محمد ابن حاج vollendet. Obschon die von mehreren Händen herführende Schrift sehr grob und unschön ist, so ist sie doch, ausser wo Correcturen u. dgl. stören, gut leserlich, namentlich sind die

Bd. XXXVI. 20

diakritischen Punkte correct und vollständig gesetzt, ohne dass es deshalb an Schreiberversehen fehlte. Namen und Genealogie des Verfassers, wie sie das Schreiberexordium aufführt, giebt PERTSCH a. a. O.; über ihn selbst ist auf v. KREMER und FLÜGEL zu verweisen.

Die Reise trägt ganz dasselbe Gepräge, wie die früher bekannt gemachten. Der Verfasser hatte keine in unserem Sinne wissenschaftlichen Zwecke, er reiste als islamischer Frommer und islamischer Gelehrter. Sein nächster Zweck war die Gräber und Wallfahrtsorte von Heiligen in Jerusalem und an der dahin führenden Strasse aufzusuchen, und auch da, wo er sich der Ueberzeugung nicht verschliessen kann, an einem unsechten Grabe zu stehen, in stumpfer Gläubigkeit sein Gebet zu verrichten. Daneben reist er als angesehenem Gelehrter und Ordensbruder, von einer Anzahl seiner Schüler begleitet, überall von den Gelehrten des Landes eingeholt und mit Ehren aufgenommen und sie aufsuchend, mit ihnen Discurse über Materien der traditionellen Theologie haltend. Die Darstellung ist vielfach mit Gedichten, nicht eben bester Qualität, durchwoben, meist eigenen, aber auch solchen seiner Schüler oder anderer Personen.

Ueber die geschichtlichen Verhältnisse der Heiligthümer, die er besucht, namentlich der in Jerusalem, Hebron und Nábulus bringt er die einschlagenden Stellen Aelterer bei. Seine Hauptquelle ist 'Ulaini, den er vorzugsweise Al-ghanball nennt und aus dem er lange Auszüge giebt; ausserdem gebraucht er den Haravi, von dem Hr. SCHEFER neuestens in den Archives de l'Orient Latin I, 593—609 Auszüge mitgetheilt hat; seltener führt er Ibn Surûr's مقيم الغرام und das اتحاف an, dessen Verfasser bei ihm Ibrahim al-Suyûti heisst (vgl. jetzt WESTENFELD Die Geschichtsschreiber der Araber p. 224), und einmal das sonst nicht erwähnte

Buch تلح الدين احمد بن العسجد في مصف الاقصى والمسجد
الصاحب امين الدين ابي عبد الله الحنفى.

Bei dem folgenden Auszuge aus dem sicken Buche glaubte ich mich möglicher Kürze und noch grösserer, als FLÜGEL, befehligen zu müssen; es ist daher auf die grosse Zahl der Gelehrten und Sâfi, die der Reisende traf und von denen er spricht, keine Rücksicht genommen; es sind wenigstens bis jetzt für uns leere Namen und ein literarisch irgendwie bekannter oder bedeutender scheint nicht darunter zu sein. Ebenso sind von den Grabheiligen in Städten und Dörfern nur die erwähnt, die zu topographischer Identification dienen können, also besonders die älteren und die alttestamentlichen, wogegen die vielen ephemeren und wechselnden, z. Th. sehr modernen unerwähnt bleiben konnten. Was aus dem jetzt ganz zugänglichen 'Ulaini genommen ist,

brauchte nicht wiederholt zu werden. So ist nur das herangezogen, was für uns ein geographisches oder sonstiges Interesse hat.

Der Verfasser beginnt mit einer Aufzählung der Namen Jerusalems, nicht bloss der im gewöhnlichen Gebrauch befindlichen, wie 'Ulaiml p. 7, sondern aller ihm irgend auf gelehrten Weigen, man sieht nicht auf welchen bekannt gewordenen. Es sind folgende:

- 1) اَلْمَقْدِسُ, nach dem Mishāb aus قُدْس erleichtert, und wie gewöhnlich durch „Reinheit“ erklärt. — 2) بَيْتُ الْقُدْسِ. — 3) بَيْتُ الْمَكَانِ الْمُبَلِّغِ مِنَ الْمَقْدِسِ, des von Sünden gereinigten Ortes*, اَلْمَنْخَبِ, im Sinne von „Ort, wo man sich von Sünden reinigt“, nach anderen im Sinne: „erhabener, von Polytheismus weit entfernter Ort“. Es ist offenbar Uebernahme von בית המקדש und demnach zuerst den Tempel bezeichnend, wie bei Ibn Hishām 97, 2. Mas'ūdī I, 112, IV, 56; die den arabischen Grammatikern unanalogisch erscheinende Vokalisation ist vielleicht so zu erklären, dass man mit Bewusstsein den Gegensatz der Formen مَقْدِس und بَيْتُ الْمَقْدِس hierher übertrag. — 4) بَيْتُ الْمَقْدِسِ, das von Götzenbildern entleerte Haus*. So schreiben auch Ibn Khallikān 84, 17 Slane, I, 101, I Wüst., eine Variante Tabari I, 595 und der Kāmis. Ob es so sicher sei, dass diese haben بَيْتُ الْمَقْدِسِ wohlberechtigte Form erst aus بَيْتُ الْمَقْدِس entstanden ist, lässt sich fragen. — 5) بَيْتُ الْمَقْدِسِ, Haus des von dem, was zu seiner Erhabenheit nicht passt, weit Entfernten* Haus بَيْتُ الْمَقْدِسِ. — 6) بَيْتُ الْمَقْدِسِ, (بَيْتُ الْمَقْدِسِ عَمَّا لَا يَلِيْقُ بِجَلَالِهِ

1) So auch bei LANK 2457; بَيْتُ الْمَقْدِسِ 'Ulaiml S. 7; andere Erklärungen s. bei SACY I, p. 416, EWALD § 558, CASPARI § 460 u. vgl. überhaupt FLEISCHER zu den Markäjd IV, 425, V, 924, VI 115. Die Form *ba'it al-maqdis* ist seit Herbelot, besonders in der Nisba Makaddas, bei europäischen Gelehrten bezeugt. In Syrien kennt man sie, wie ich höre, nicht mehr und in Beirut wird ihre Möglichkeit und grammatische Zulässigkeit bestritten, womit wohl zusammenhängt, dass HİSTĀNİ sie im Muhit nicht mit anführt. Ihr klassischer Gebrauch ist jedoch durch Gauduri, den Kāmis und die andern bei LANK angeführten Autoritäten vollkommen sicher. Ibn Sids († 468) bei LANK leitet sogar die Form *maqdis* aus ihr her und wenn Yāqūt IV, 590 von der *Maqdis* Erklärung der Form *maqdis* sagt: كَلِمَةٌ جَدِيدَةٌ, so ist klar, dass er auch die andere Form kennt; ja da nun auch مَنْزِلَةٌ durch das *maqdis* erklärt, keine Nominalform (wenigstens in der alten

Gottes, der andere von Sünden reinigt. — 7) Hebräisch: ^{אֵלֵינוּ}, nach anderen ^{אֵלֵינוּ}, ^{אֵלֵינוּ}. — 8) Hebräisch: ^{שָׁלֵם} (p 76, 3?), das so viel als ^{بَيْتُ السَّلَام} heisst. — 9) ^{أَسْلَمَ} oder ^{أَسْلَمَ} (ob Fehler für ^{أَرشَلَم}, da wenigstens das ^ر kaum entbehrt werden kann?), — 10) ^{كُورَةُ أَيْيَا}. — 11) ^{بَيْتُ إِيْل}, natürlich ^{בֵּית עֵל}. — 12) ^{صَبِيَّوْن}. — 13) ^{صَبِيَّوْن}, so buchstabirt. — 14) ^{بَابُوش}, so buchstabirt, also entsteht aus ^{בֵּית שֶׁשׁ}. — 15) ^{كُور سِيْلَا} (Mas'ūdī hat 1, 109 ^{كُور سِلَام} und 2, 298 ^{كُورَةُ سَلَم}, an welcher letzteren Stelle die Büläker Ausgabe dies durch ^{أورشليم} ersetzt), — 16) ^{يشليم}. — 17) ^{إِيْل} offenbar ^{إِيْل} zu lesen und = Ariel Jes. 29, 1. — 18) ^{صَلَوْن}. — Der Tempel heisst ^{الْمَسْجِدُ الْبَيْتُون} (Baidh. zu 95, 1) und ^{المسجد الأقصى}, wozu verschiedene Erklärungen gegeben worden, aber nicht ^{الحرم} (doch gebraucht der Verf. selbst nachher ^{الحرم الشريف}).

'Abd al-ghānī macht sich in Damaskus auf am Montag, 17. des zweiten Gumādā 1101 d. i. am 28. März 1690 Græg., welcher Tag nach der Rechnung vom 15. Juli an ein Montag war. Wie bei den früheren Reisen unternimmt er zuvörderst einen Rundgang zu verschiedenen Heiligengräbern (an Localitäten werden ^{السوربة} und ^{محللة الساغور} erwähnt) und den Grabstätten seines Vaters, Grossvaters und Urgrossvaters und reist über den Kāsiyūn und al-mizza zu dem ersten Nachtquartier Dūrayyā. Der zweite Tag führt über den ^{خان الشيخ} und die Brücke des ^{أعرج}

Sprache und in dieser Bedeutung) ist, scheint er das an der Spitze des Artikels stehende ^{مقدس} nicht ^{maqdis}, sondern ^{مقدس} ausgesprochen zu haben. Allerdings aber finden wir ausdrücklich ^{maqdis} buchstabirt bei Ibn Khālī, 456, 12 Sl. V, 19, 13 Wilat., bei Abulfidā, im Laibb al-Ibāb, bei Baidh. im Mashtabih p. 498, vgl. den Vers Marryūn bei Yāqūt u. a. O., so dass diese Form als die gebräuchlichste an gelten hat. Aus unseren Ausgaben ist keine Folgerung zu ziehen, so lange ungewiss bleibt, ob die Herausgeber das Tashdid angesetzt haben.

1) Nicht erwähnt ist ^{بِلَاف}, das bei Mukaddasī 30, 6 11 als Name Jerusalems vorkommt.

durch blumiges Land zu dem Dorfe **سبع**, in dessen Kloster **تكية** er eine kalte Nacht zubringt, gequält von Flöhen, die ihn zu einem Gedicht begeistern. Der **جبل الثلج** ist weiss von Schnee. Am Mittwoch kommt die Gesellschaft zu einem Stamm Turkomanen, die ihr den Weg weisen, und gelangt über Berg und Thal und Umwege nach **الكنيسة**, in dessen Kloster sie nach einigen Pourparlers aufgenommen wird und die wegen der Nähe des **جبل الشيخ** kalte Nacht zubringt. Der nächste Tag führt sie durch Weiden- gründe Mittags zu der hochgelegenen Kūba des Shaikh **ابو الندى**, wo sie zur Mittagszeit eine ihnen merkwürdig erscheinende Luft- spiegelnng sich aus der dortigen Flur erheben sehen, sechs rothe Stäben (wörtlich: Rippen) abwechselnd lang und kurz, dazwischen sechs schwarze Streifen (es bildete etwa eine schwarze Wolke den Hintergrund), von einer safrangelben Linie umgeben, in der Mitte eine dreieckige Figur wie ein (weisses) Minaret mit sechs gelblich- grünen Ausläufern oder Zinnen. Sie wird dann in einem Verse mit einem Cornalinbecher mit langen und kurzen Seitenwänden verglichen, der mit Moschus gefüllt ist und den eine grüne (im Bild: amakelfarbige) Hand mit Fingern wie goldne Nägel (die blumige Flur?) trägt (darreicht) ¹⁾.

1) Die Beschreibung kann der Controle wegen nicht ohne Text gegeben werden:

وصلينا الظلم بالجماعة على حسب المعتاد، وإينا ونحن جالسون في ذلك الماحل بقرب من جسم يعقوب نعلنا احمر نابنا في تلك الصحراء بقدره الله عز وجل كل نعلنا من ذلك ذات احمرار، لها ستة اضلاع ثلثة طوال وثلاثة قصير، وبين كل طويلتين قصيرة، وإلى يمين قدره الله مشيرة، وفي داخله ست لثا تحت سود، مرملة بخط اصفر بلون الزعفران يسود (؟)، وفي وسطه على شكل المنارة مثلث الاضلاع، وحوله ستة فروع ختم قريب إلى الصغرة لناع، وقد نظمنا في ذلك ما تتلوه به الاسماع، فقلنا

ونعلنا ككأس من عقيق
وداخله فتيت المسد يعلو
سواد اصابع ضمن اصفرار
وقبه منارة بيضاء حفت
بست مشرق ذات اختصار
وتحمل يد خضراد تحكي
اصابعها مساهم التنصير

Eine gepflasterte mit Stufen erbaute Strasse, die eine astronomische Stunde bei mittlerer Geschwindigkeit lang ist, führt zuletzt zur Brücke *جسر يعقوب* oder *بنات يعقوب*¹⁾, welche von Stein errichtet und von Grün umgeben ist; vor ihr liegt ein Khân. Dem Flusse, der vom „Dorfe“ *الحولي* herkommt, giebt der Schreiber hier keinen Namen, er falle in den See von Munya *المنية*, heisse im Ghor *الشربعة* und sei dort vom *جسر المتجمع* überbrückt. Jenseits der Jakobsbrücke lagert die Gesellschaft auf einer Wiese, wo drei Arten Anemonen *شقيب*, eine weisse, eine feuerfarbene *نارجي* und eine rothe, blühen. Am 31. März ist sie Mittags am Josephsbrunnen; an der einen Seite des Wegs liegt ein heiliger Ort mit schöner Kuppel, der *الشيخ عبد الله* heisst, an der andern ein Khân an einem grossen Teich mit einer Moschee; die gutes Wasser haltende Cisterne ist mit einer Kuppel überdeckt. Abends erreicht sie den *المنية* und bringt die Nacht, von Hitze und Mücken gequält, unter dem Zelt zu. Auffällig erscheinen dem Verfasser die Blüthen des *كلنج*, einer fernia, die natürlich nicht ohne Gedicht abkommen. Den Namen sprechen einige mit spielender Verdrehung *mānigya* aus; die Schreibung ist dieselbe, aber dies heisst *Tod*, jenes *Wunsch* *واسمها المنية ويعتبرهم يصحفيها المنية والرسم واحد في عدة القصيدة*, *فإن المنية بالتشديد هي الموت وبالتخفيف بمعنى الامنية*, woraus sich die Aussprache *munya* oder allenfalls *mānyn* ergibt. Vgl. Zeitschr. des d. Pal. Ver. IV, 197.

Am 1. April ziehen sie an dem vegetationsreichen Ufer des Sees hin, in dessen Mitte sie das *حجر النملة* (auf der Map of western Palestine etwas südlich von Magdal. Ob Yāqūt I. 515, 199) erblicken. Vom See abbiegend bringen sie den Mittag an einem Brunnen mit Regenwasser zu und kommen Abends zur *تكية* *خارن التاجر*; *tijār* ist Dialectform für *tugjār*; hier war ein

1) Dient zur Erklärung der sonderbaren Benennung, die TUGH zu Khijāri S. 16 aus *بيت يعقوب* entstanden glaubt, die Note bei THOMSON The Land and the Book (Lond. 1863 p. 242, dass in dieser Gegend die die Baume bewohnenden bösen Geister *بنات يعقوب*, Töchter Jakobs, genannt werden.)

schöner Garten und eine Moschee, die jedoch ausgeplündert und verschlossen war, und der Khān war wüst *حش* (zwanzig Jahr vorher hatte ihn Khayāl noch in gutem Zustand gefunden). An diesem Platz scheiden sich die Wege nach Aegypten und nach Jerusalem. Auf letzterem kommen sie am Abend zum Dorf النعورة, am Sonntag 2. April über Ebenen und das Dorf جَانَمَة nach جِينِين, wo sie von dem Stellvertreter des hākim der Stadt, dem Sherif Yahya ibn Barakāt al-hāshimī in der Burg wohl aufgenommen und ebenso von den dortigen Gelehrten, deren eine Menge aufgezählt wird, gut empfangen werden. Der nächste Tag ward zum Besuch der Gräber, auch deren der früheren Herren von Gīnīn aus dem Hause طراباى verwendet. Am 4. gehen sie an dem مقام الاربعين vorbei nach يَعْبُد (so, die Map of western Pal. hat *Yerbūd*, Robinson *Yarbūd*), das früher مَعْبُد hieß, weil Abraham hier angebetet hatte. Der Verfasser besucht einen in einer Höhle hausenden heiligen Neger. Am Mittwoch 5. April geht die Reise an عِيَابَة, wo auch ein heiliger Neger ist und der Makām des Propheten اُتْرَابِيل, der zu den Söhnen Jakobs gehörte (die Map of w. P. hat *Nebv 'Arābīn*), dann an دَحْمَة, dann an عَجَا, dann an الرامة, wo der Prophet Hezekiel ist (die Map: *Hackin*), dann an سِيلَان, wo der Prophet Sallān, einer der Söhne Jakobs ist (nicht auf der Map, denn Silah kann es der Lage nach nicht sein), dann an السلاوية, wo sie zum Propheten دَوِيلَسِي wallfahrten (die Map: *Nebv Lāwīn*) vorbei; darauf wallfahrten sie am Wege zu den رجال الشهرة, bekannten Märtyrern, deren Kuppeln oben auf einem Berg gebaut sind (wohl dem *Kabeibet edh-dhahār* der Map, dem *Chémet ed-Dehār* SOCIN'S Baed. 2 236; damit vermischt sich ein in dieser Gegend angeführtes شهر حمير Yāqūt III, 582, wo Benjamin begraben sein soll, und das Dorf سِلَة edh-dhahr der Map), und sind Mittags in بُرْقَة. Als sie an حِيسْتَلِي oder حِيسْتَلِين, das Haravī sonderbarer Weise für das bekannte فلسطين erklärt, vorbeiziehen, besucht 'Abd al-ghānī die Moschee, die ein altes Kloster gewesen sei, wunderbar gebaut,

aber fast ganz zerstört. In ihr soll das Grab des Johannes sein, das ihm im Grund einer Höhlung gezeigt wird. Ueber diese und andere Reliquien bringt er die Discussionen Haravī's und 'Ulaimī's bei; aus letzterem hat er die Notiz, die ich in dem Drucke nicht finde, dass der Sultan (Lāğā (696—8 = 1296—8) die Moschee in eine Kirche verwandelt gefunden und wieder zur Moschee gemacht habe. Am Abend wird er in Nābulus von dem Mutasallim Emir Jūsuf gastlich aufgenommen und bleibt fünf Tage dort. Er rühmt den Wasserreichthum, die Vegetation und die Mühlen und besucht viele Gelehrte und Gräber, darunter in einer Moschee das der zwölf Söhne Jakobs, deren Namen auf einer Inschrift aufgezählt stehen.

Am Sonntag 9. April wieder aufbrechend kommt man zuerst zum Grabe des العزير (so auch die Map: *al-'Ozair* und so schon Yāqūt III, 745, also Esra. Es leidet indess keinen Zweifel, dass dieser Name aus Eleazar, den auch 'Ulaimī 423 hier kennt und den nach dem Jichūs ed. Hottinger Clippi p. 30 die Juden hier verehren, verderbt ist. Ursprünglich geht das auf die Samariter zurück, die in 'Avartā ihre Hohenpriester Eleazar und Pinchās begraben glauben Chron. Samar. im Journ. As. 1869 XIV, 411, 450. Liber Josuae ed. Juxonell v. 39, wo عورية statt عورتا zu lesen ist) auf einer Höhe, ein altes zerstörtes Gebäude mit dem steinernen Grab in einer Höhle darunter; die Juden besuchen es und es finden sich hebräische Inschriften. Dann zu dem Dorf عورتا, wo 40 Propheten begraben sind, deren Namen die Einwohner nicht wissen (70 sagt Yāqūt; die 70 Aeltesten des Jichūs). Haravī sagt, dass das Grab Josua's hier sei (so die Samariter Lib. Jos. a. a. O. und Abulfatch p. 34). 'Ulaimī, dass dies in كفر حارس sich befinde. Ebenso sind hier die Propheten الفضل (besser wohl Yāqūt übereinstimmend mit Guérin Samar. I, 461) in einem steinernen Grab und المنصور (Guérin a. a. O.) in einer alten zerstörten Moschee bestattet. Es findet sich ein grosser mit Steinen erbauter Teich. Man übernachtet in جَمَاعِينَ; in der Nähe ist ein weit sichtharcs Grab der Kinder Jakobs. An diesem Orte hatten des Verfassers Vorfahren, die بنو قدام, gewohnt, waren aber nach der fränkischen Eroberung mit den Gelehrten und Fremden Jerusalems nach Damaskus ausgewandert und hatten sich in النملحية am Kāsiyōn angesiedelt. Einer derselben, Abu 'Umar ibn Kudāma, hatte dort eine bekannte Moschee und Madrasa erbaut.

Am Montag 10. April kommen sie über das Dorf مَرْتَى, die عقبة الثبني, wo unterhalb ein Khān mit Teich und gutem Wasser ist, vorbei am Grabe des Abdabrahmān ibn 'Aus (die Map of w. P. hat hier *Abu el-'Auf* auf hohem Berge, offenbar dasselbe), dann über das Dorf سنجل nach يبرود, wo sie in einem Gemeindegasthaus منزل übernachten. Der nächste Tag führt über البيرة, die Höhe dahinter, von der aus man Jerusalem erblickt, an der Madrasa الجراحية vorbei in die Stadt, wo Abdalghāni sein Quartier in der von Kātibāy gegründeten, unmittelbar an das Haram austossenden und über der Hanbaliten-Moschee gelegenen Madrasa السلطانية nimmt. (Ueber diese vgl. 'Ulaimi 659, den des Verfassers Beschreibung ergänzt und modifiziert.)

Der Vorfasser bringt 17 Tage in Jerusalem zu, täglich beschäftigt, alle dem Muslim interessanten Localitäten (von christlichen nimmt er keine Notiz) und Klöster und eine grosse Anzahl frommer und gelehrter Leute aufzusuchen oder ihren Einladungen zu folgen und mit ihnen Unterhaltungen theils gelehrten, theils zufälligen Inhalts zu pflegen. Ein mehrfach berührtes Thema, das den erleuchteten Köpfen grosse Schwierigkeit macht, ist die Geschichte Pharaon's. Bei allen einzelnen Oertlichkeiten und deren Geschichte bezieht er sich namentlich auf 'Ulaimi und theilt lange Stellen aus ihm mit. Desshalb ist hier nicht viel Neues enthalten, etwa Kleinigkeiten in Beziehung auf die augenblicklichen Zustände einzelner Heiligthümer, und ein blosser Auszug des Tagebuchs (Jerusalem nimmt allein 200 Blätter der Handschrift ein) würde ermüdend sein. Es sollen daher nur ein paar Notizen, die bemerkenswerth erscheinen, ausgezogen werden.

Das ganze Haram mit Schuhen zu betreten ist verboten. Man legte daher im Winter eine Bretterreihe تحت طويل من von der Treppe im Westen bis zum Thor der Sakhrakappel. — Für die Aechtheit der Fussspur Muhammad's hat er das auch anderswo übliche Argument: „Was denkst du bei der Menge der Gelehrten und Frommen, der Grossen und der Kleinen, der Männer und der Frauen, wenn sie alle dir sagen, dass dies die Fussspur des Propheten ist, und wenn du jeden einzelnen von ihnen fragen würdest, so würde er dir das antworten, bis auf die kleinen Kinder.“ (Aehnlich Ibn Batūta I, 117). — Der Platz des Haram ist mit Feigen- und Zürgelbäumen (ميسر) vgl. M. J. MÜLLER Beitr. z. Gesch. der westlichen Araber S. 63) und mit uralten Oelbäumen aus byzantinischer Zeit besetzt. — Die

Sulvân-Quelle, zu der man auf ungefähr zwanzig Stufen hinabsteigt, hat süsses wohlgeschmeckendes Wasser; darüber (oder: oberhalb *فوق*) ist eine kleine Moschee, umher schöne Gärten der Sulvân. Das Wasser soll, des gleichen Geschmacks wegen, von einem Bad im *sûk al-kaffânî* oder, wie dies anderswo heisst, von dem *حمام الشفاء*, zu dem es unter dem Haram her kommt, herabfliessen. — Auf dem Oelberg in einer *زاوية*, in die Stufen hinabführen, ist das Grab der *ربيعة العدوية* (so falsch für *رابعة*), + 135 oder 185. So 'Ulaimi 208, der Ibn Khall. n. 230 p. 263 St. ausschreibt. Haravi aber sage, es sei in Bagda. Dies ist das Pelagia-Grab. — Den grossen Johannishrotbaum, von dem 'Ulaimi 411 spricht, fand der Reisende vom Wind umgestürzt noch liegen: er war auf einer Estrade *مختلطة* gepflanzt, und um ihn als Umgebung ein Gebäude. — Eine besondere Beschreibung, die einzige dieser Art, wird der Einrichtung des Manlavi-Klosters *التكية المنوية* gewidmet. Man steigt auf Treppen in das erste Stockwerk, das eine weite und hohe Terrasse (so mag hier *ساحة* übersetzt werden; gemeint sind die flachen Dächer, welche nach Jerusalemer Braut neben einander, aber auf ungleicher Höhe über den verschiedenen Partien eines Bauwerks liegen), auf einer zweiten Treppe zu einer kleineren Terrasse und dann auf einer dritten, fast waren wir zum Himmel hinaufgestiegen*, in eine noch kleinere, alles von gewaltigen Steinen gebaut und gewölbt. Sie treten ein in einen weiten, mit schönen Steinplatten *دفين* getäfelten, mit Arcaden *رواق* und Sopha *سدة* versehenen Divân (wohl Kuppelzimmer nach dortiger Weise) mit einem kleinen Teich, in dem fortwährend Wasser sprudelt, mit Steingewölben und Fenstern *شبابيك*, die eine weite Aussicht über das Land bieten (vgl. TOBLER Topogr. I. 608), und werden hier vom Shaikh und den Brüdern empfangen. — Besondere Erwähnung findet das Rosenwasser von Jerusalem.

Zwei Ausflüge machte der Verfasser von der Stadt aus. Am 17. und 18. April pilgerte er mit vielen Freunden und einer Schaar Spahi *سباحية* auf anstrengendem Wege zum Mosesgrab *الكثيب الاحمر*, dem „rothen Hügel“. Das Heiligtum ist von einem aus Kalk und grauem Stein errichteten Bauwerk umgeben und der vorausende Khâdim hatte es ihnen aufgeschlossen. Innerhalb der Grab-kubba zeigen sich wunderbare Erscheinungen.

man sieht Figuren sich bewegen, die die auf- und absteigenden Engel sein sollen. Diese Erscheinungen zeigten sich erst seit der Zeit des Bibars nach 660 (der nämlich die Kuppel hatte erbauen lassen). Sie erblickt nur, wer keine grossen Sünden hat; andere werden durch Sturm und Staub bekehrt. Auch schon 'Ulaimi 93 spricht davon. Dass etwas Thatächliches zu Grund liegt, ist unzweifelhaft. VANSLEB (auf den schon SAUVAIRE zu 'Ulaimi p. 26 verwiesen hat) Nony. Relat. p. 158 und SICARD in Paulus Sammlung V, 47, 50 berichten als Augenzeugen ganz Aehnliches über etwa durch Lichtreflexe hervorgerufene Schattenbilder in einer oder vielmehr zwei koptischen Kirchen in Aegypten und wir wissen ja aus neueren und neuesten Vorkommnissen in unserer Nähe, dass, wenn einer einmal die Mutter Gottes auf dem Pflaumenbaum gesehen hat, sofort auch alle Uebrigen sie sehen. Ueber die Bewahrheitung des Wunders hat يوسف بن محمد ابن ابى العباس eine risāla geschrieben. Unser gelehrter und gläubiger Muslim kommt nun in die Verlegenheit, dass dieser auf einem Ausspruch Muhammonds beruhende الحبيب الاحم (Bakhārī II, 359, f. Krehl, Ta'labi Prophetengesch. p. 266 Käh. 1) auch bei dem مسجد القدم etwas südlich von Damaskus (Ibn Bat. I, 227) gelegen habe (dafür wird u. A. Ibn Gubair p. 284 angeführt; die von diesem genannten غولية und غليلة seien zwei Dörfer, die مبينة und سبيفات heissen) und die Aechtheit dieses andern Mosagrabes in zwei Schriften: تحفة الحبيب فيما ورد في الحبيب von Muhammed ibn Taldn (WÜSTENFELD Geschichtsch. n. 522) und برهان تبيين الامر القديم المروى في تعيين في قبر الحبيب الندين ابراهيم بن عبد الرحمن ابن (sic) ابراهيم بن عينا بن سباع الفخراني, ferner von Ibn 'Asākir und anderen aus Traditionen vertheidigt sei, denen er sich nicht entziehen kann. Er hilft sich, indem er meint, auch sonst seien ja Leichname in andere Gräber übertragen worden, wie der Josephs, und die Engelserscheinungen bewiesen für die Aechtheit auch dieses Grabes. — Es finden sich hier Steine, die, wie er selbst gesehen, wie trocknes Holz brennen. Abends ersteigt er die Höhen, von denen das todtte Meer sichtbar ist, über das er Stellen aus verschiedenen Büchern.

1) Da hiernach das Grab zur Seite des Weges unter oder bei dem rothen Hügel gelegen haben soll, so kann daher nicht die jüdische Gertlichkeit gemeint gewesen sein.

namentlich aus Mas'ūdī (I, 96, wo er كقولی وشرعون und die Bulaker Ausgabe كقولی وقرعون liest¹⁾) und meint, dies möchten in alter Zeit wohl zwei Dörfer von Bānūs und der Hūla, die jetzt بحيرة قدس heisse, gewesen sein) und aus dem ما لا يبع über den Asphalt excerptirt.

Nachdem sie dort übernachtet, kehren sie zurück über das قبر الراعي (die Map: *hasan al-rā'ī*), ein grosses und verehrtes Grab, das aber kein Gebäude hat, sondern einen Umkreis von Steinen (jetzt ist eine Capelle dort GUÉRIN Sam. I, 20), und von einigen für das Grab Moses' gehalten wird, und über العيزارية, wo der Prophet العيزار Eleazar (vgl. 'Ulaimi, den der Verf. auch citirt, 423) in einer Moschee verehrt wird, zu der fünf Stufen hinabführen.

Sehr ausführlich beschreibt der Verf. den zweiten Ausflug vom 20. bis 22. April nach Hebron und giebt viele Auszüge aus 'Ulaimi und Haravi, z. B. die Stelle des letzteren über das Eindringen in die Grabhöhle, die schon SCHEFER Nassiri Khosrau 102 und Archives de l'Or. Lat. I, 607 übersetzt hat und die aus Yāqūt II, 468 und Kazvīnī II, 125 bekannt war. Der Weg führt am Grab des ابو ثور vorbei; das in Ruinen liegende Dorf heisst دير مار قوس (so 'Ulaimi 410 und 488, bei SAUVAIRE قيسوس; TOBLER denkt richtig an Procopius); dann am Grab der Rabel und dem makām des العباسي vorüber. Die Quelle von حاحول, an der früher ein Gebäude gewesen zu sein scheint, bleibt zur Linken, die Quelle der Sars عین سارة zur Rechten, ehe man حبرون erreicht. Von dem Minaret und dem Kloster Ali das Plätters النكاء an gut gebauten Häusern anporsteigend findet man rechts einen Wasserteich, links eine Treppe von mehr als zwanzig Stufen. Oben zu deren Rechten ist der Eingang zu der Küche, in welcher das für die bei der Moschee zu geistlichen Zwecken sich Aufhaltenden المجاورون bestimmte Mahl Abrahams

1) Sein Text stimmt näher zu der Bulaker Ausgabe, z. B. I, 98, 3, wo beide عینها gegen علقها der Pariser haben. Die Stelle der Reise über das todtte Meer hat Hr. SCHEFER Nassiri Khosrau p. 57 vollständig übersetzt, aber wenn er den Abdalghānī von seinem Werke اخبار الزمان sprechen lässt, übersieht, dass nicht jener, sondern Mas'ūdī hier redet.

سميط الحليل, in einem Weizenbrei دشيشت bestehend, bereitet und nach dem Abendgebet unter Rührung einer Trommelmusik vertheilt wird.

Die Beschreibungen muslimischer Augenzeugen über das von Wenigen und flüchtig betretene Haram haben noch immer ein Interesse. Zu der von QUATREMIERE veröffentlichten 'Ulaim's (dieser ist der Ungenannte bei ROSEN) sind noch die kurzen Ibn Batûta's I, 115 und Nâsiri Khusrau's p. 100 hinzugekommen, und ROSEN's Plan und Beschreibung Ztschr. f. Erdkunde 1863. N. F. XIV, 369 ff., sowie PIEROTTI's Plan (der neuestens in seinem La Bible et la Palestine au XIX. siècle. Nîmes 1882 wiederholt ist) haben diese wenig anschaulichen Schilderungen erst verständlich gemacht. So mag auch die 'Abdalghâni's mitgetheilt werden.

Gerade von der Treppe aus ist die Eingangsthür, welche in eine gewölbte und mit Platten belegte Galerie (ساحة; so etwa hier in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks zu geben) führt; rechts von dieser ist ein Gitter شعيرة (cod. شعيرة) ganz von Kupfer, hinter dem sich eine dem Publicum nicht zugängliche, weite, gewölbte und auf Säulen ruhende Galerie حجة befindet, die الحجولية, eine von (âvali 720 (1320) gebaute Moschee (vgl. auch Maqr. Khif. II, 398, 35). Zur Linken des in das grosse Thor Eingetretenen ist ein Thor, das zu der Hauptmoschee جمع führt, in deren Mitte Abrahams Kenotaph تربة in einem eignen Raume بيت مستقل und die Kenotaphe seiner Kinder sind. Sie selbst liegen in einer Höhle unter diesen Verehrungsstätten مقامات begraben. Die Reisenden beginnen die Pilgerrunde nach der Verbeugungszeremonie vor dem Mihrâb mit dem Grabe Abrahams, dessen verschlossenes Thor sich ihnen öffnet, und sehen vor dem Gitter stehend die Grabstätte, dann die der Sara, dann die des Isaak, wo sie auf der Schwelle der Thür stehen bleiben, ebenso wie bei der der Rebecca. Dann gehen sie über den offenen Hof المشكوف zum Grabe Jakobs und dem ihm gegenüberliegenden seiner Frau, wieder auf den Hof und zu der westlichen (d. h. südwestlichen, der Mihrâb wird als Süden betrachtet) Halle رواق, durch eine Thür zum Grab Josephs des Sohns Jakobs, zurück in die Moschee und zum Mundloch der Höhle فم الغار, das an die Wallfahrtsstätte مزار Abrahams anstößt, zwischen dieser und der Isaaks¹⁾. Ueber ihm ist eine gewölbte Kuppel mit vier Säulen

1) Bei den Berichten über das Innere der Höhle wird namentlich durch den bestimmtesten, den des Ibn Batûta, klar, dass eine zu seiner Zeit schon

und Tag und Nacht sind Lampen قناديل angezündet. Nachdem sie im Hof aus der Küche bewirthet sind, gehen sie zum Eintrittsthor hinaus, ziehen ihre bei dem Pfortner zurückgelassenen Schuhe an und steigen die Treppe hinab zum Wallfahrtsort Josephs des Zimmermanns النجبر, sodann zur Wallfahrtsstätte Josephs an ihrem ursprünglichen Ort في مزاره الاصلی, unterhalb des oben erwähnten. Es verhält sich damit wie mit den beiden Gräbern خريج des Ibn al'arabi in der Moschee von Šalīhiyya bei Damaskus, über die der Verf. eine risāla الحر المختبى في خريج ابن العربي geschrieben (u. 29 bei FLÜGEL, a. a. O.).

Von der bekannten Urkunde Muḥammad's zu Gunsten des Taim al-dārī ('Ulaimi 429) bringt der Verf. zwei andere, etwas abweichende Recensionen bei, eine mit den Unterschriften 'Abbās ibn Abdalmuttalib, Gahm ibn Kaīs und Šharabhl ibn Ḥasana, die andere mit denen des Abubekr, 'Umar, 'Othmān, Ali, Mu'āviya, so wie eine von Abubekr an Abū 'Uḥaida gerichtete.

Am 21. April wallfahrtet die Gesellschaft mit vieler Begleitung über Wüsten und hohe Berge zum مسجد اليقين, genannt weil Lot beim Anblick der Zerstörung gesagt habe ايقنت ان وعد الله حق, und sieht die Fussspur Abrahams in einer Moschee. Dort war (früher?) das Dorf بعتين (sic; so schreibe auch Harav). Dann kommt sie zur Höhle der Töchter Lots und über كفر البريك, welches Harav قرية بنى نعيم schreibe und das jetzt نعيم heisse, wo das Grab Lots ist. Es war Absicht in سيعير das Grab Esau's العيس aufzusuchen, aber um das Freitagsgrab in Hebron nicht zu versäumen, war Umkehr im Angesicht des Ortes geboten.

In Hebron reiten sie noch zur مغارة الاربعين hinauf, vorbei an einem sehr grossen Baum (wohl SCHUBERT's Pistacie bei RITTER XVI, 213), um die eine Steinbank und unter der eine Quelle ist, zu welcher man auf Stufen hinabsteigt. Die Höhle öffnet sich in eine Moschee und soll mit der Höhle Abrahams zusammenhängen. (Vgl. ROSEN ZDMG. 1858 XII, 479, 480, der vom دير الاربعين spricht.)

vermauerte Thür bei dem Minbar in der Nähe der Kibla oben in der Moschee zu einer Treppe führte, durch die man in die Höhle hinabstieg. Diese meinten die Tempeldiener (nicht notwendig Eunuchen) bei 'Ulaimi, sie hätten nicht etwa, wie ROSEN erklärt, die Treppe für einen Minbar.

Am Sonnabend 22. April kehren sie von Hebron zurück. Sie besuchen die Grabstätte des Jonas bei dem Dorfe *حلدور*, das sie leer finden; die Bewohner leben im Sommer unter härenen Zelten und im Winter gehen sie in das Ghor. An den drei Teichen der Wasserleitung (die Stelle ist übersetzt von SCHEFER zu Nassiri Khosrau p. 83) vorbei kommen sie nach Bethlehem und verehren die Geburtstätte Jesu und die Moschee, die 'Umar gehaut haben soll. Die Einwohner, zur Hälfte Moslimen, zur Hälfte Christen machen Rosenkränze aus Oelbaumholz, die sie am Weg anbieten und von denen auch der Verf. kauft. In dem Wallfahrtsort *مزار* des Abn Taur ist Niemand. In Jerusalem steigen sie in ihrem früheren Quartier ab.

Vom 22. bis 28. April nehmen sie weitere geistliche Sehenswürdigkeiten in Augenschein und machen Abschiedsbesuche. Der Verf. schreibt, was unsern ehemaligen Stammbüchern entspricht, den Bekannten Igāzen oder auf ihre Igāzen Verse und anderes, zum Theil jüdischen Inhalts (*في طريق الملوكة, في طريق الشاذلية, في طريق القديرة*). Am Sonnabend 29. April treten sie ihre Rückreise an auf demselben Wege, auf dem sie gekommen, über *سدجل, البيرة*, wo im Zelt übernachtet wird, nach Nābulus. Hier bleiben sie vom 31. April bis zum 2. Mai.

An Moscheen werden erwähnt *جامع النصر* (ROSEN Nābulus ZDMG. 1860 XIV, 635), worin unter einer steinernen Estrade *مصطبة* die Gräber der Märtyrer sein sollen; *مسجد الخصراء* (nicht, wie bei ROSEN 623 durch *الشجرة*, sondern durch *الروضة* erklärt), eine alte steinerne Moschee mit reich bewässertem Garten, mit einer Höhle, darin die Söhne Jakobs sind; die Moschee, die früher Jakobs Haus war, alt, mit zerstörten Mauern und Stützen *أركان*, in einem Garten südlich von einem grossen viereckigen Teich, mit Hausteinen gewölbt, worin angeblich die Mutter der Söhne Jakobs gewohnt sei: *الجامع الصغير* und *الجامع الصغير* (die letzten nicht bei ROSEN). Von Andachtsorten wird die *زاوية القدم* erwähnt, in der dieser begraben sein soll; hier sind Canäle zur Gartenbewässerung, die von *راس العين*, das auch *عين الرصاص* heisst (wohl derselbe Name, der bei ROSEN 637 *am el-muragga* lautet), herkommen. Die schönen, Privatpersonen gehörigen Paläste werden erwähnt.

Am 3. Mai werden sie bis zu der Quelle بِئر الحِمْيم begleitet und übernachten in قِبَاطِيَّة; der nächste Tag bringt sie nach Gîzin, wo sie zwei Tage verweilen und ein nahegelegenes (sonst nicht erwähntes) Dorf مَغْرَا السَّعْدَةِ besuchen. Am 6. Mai reisen sie bis عَيْن التِّجَار, wo sie diesmal innerhalb des Khâns Quartier nehmen; umher herrschte Unsicherheit, die Stiftung war verwüstet und wenig zu haben. Am 7. kommen sie über العِنِيَّة, wo diesmal rothblühende Oleander am See sind, und über die Josephscistern* zur Jakobsbrücke, wo sie in dem von Menschen leeren, von Thieren vollen Khân eine Flohnacht لَيْلَةٌ بِرَعْرَقِيَّة in unerschrockenstem Schlaf zubringen. Der Missmuth des Verfassers äussert sich in einem Gedicht, in welchem er die zehn Leiden dieses Aufenthaltes beschreibt. Am 8. Mai ersteigen sie die lange Chaussee جَسْر bald gehend, bald reitend, um über die auf dem Weg aufgeschichteten Steine zu kommen, dann passiren sie den langen und breiten Wald, der voll von Räubern ist. Sie kommen zu einem Araberstamm, der unter härenen Zelten wohnt, dann nach Kunaifira, am 9. Mai nach سَمْع und am 10. Mai, dem letzten der Reise, nach Damaskus. Der Verf. feiert seine Rückkehr mit einem Gedicht von 125 Distichen, in denen er die Reise recapitulirt. Die Beschreibung der Reise ward am Mittwoch 5. Dulhigga 1101 (8. Sept. 1690) vollendet.

Von Orten, die gelegentlich z. B. als Heimath gewisser Personen erwähnt werden, kommen vor: الرِّينَت nahe bei dem Gebiet von Safad (wohl *reïnch*, eine halbe Stunde nördlich von Nazaret GUÉRIN Galil. I. 165), قَلْبَجَة bei Ghazza (näher bei Baltzibrin) und بَيْتْلِيد nördlich von Sabastiya; auch ein Dorf دَاقُورَة, woher einer من بني كَلْبَة ist, ohne dass über die Lage dieses Ortes etwas gesagt wäre.

Abulwalid Ibn Ganāh und die neuhebräische Poesie.

Von

Prof. Dr. W. Bacher.

Abulwalid giebt im 28. Capitel seiner Grammatik¹⁾ einen interessanten Bericht über sein Verhältniss zur Dichtkunst. Nachdem er mit gewinnender Offenheit gestanden, dass diese durchaus nicht seine Sache sei und er nicht darauf halte, als Dichter gepriesen zu werden — ebenso offen gesteht er ein anderes Mal seine Incompetenz in talmudischen Dingen²⁾ —, kann er doch nicht umhin, seiner poetischen Versuche in der Jugendzeit zu gedenken. Er erzählt, dass gegnerische Eifersucht seine Verse dem Dichter Ibn Chalfon zugeschrieben habe³⁾, so dass einer seiner Schüler, als er vor mehreren Toledanern auf den wahren Ursprung jener Verse hinwies, keinen Glauben fand. Doch wandte sich auch Abulwalid in seinen reiferen Jahren von der Uebung der Dichtkunst ab, so bewahrte er ihr dennoch ein lebhaftes Interesse und citirt an mehreren Stellen seines zweitheiligen Hauptwerkes Verse aus neuhebräischen Dichtungen, theils als Zeugen des Sprachgebrauches, theils zur Erörterung von auffallenden in ihnen gebrauchten Ausdrücken und Bildungen. — Von besonderem Interesse sind zunächst die Citate aus der liturgischen Poesie, die er zur Bezeugung von Wortbedeutungen in einigen Artikeln seines Wörterbuches beibringt.

Im Artikel **דָּרַךְ** bespricht er Hiob 41, 4 und bemerkt über **דָּרַךְ**, es sei ein Hapax legomenon und bedeute dem Inhalte angemessen „Stärke“ oder dergl.; die Dichter aber hätten das Wort in der Bedeutung „Rede“ (**הַלָּלָה**) angewendet, wonach **דָּרַךְ דָּרַךְ** soviel

1) *Hikma*, ed. Goldberg, p. 185 f.

2) S. Derenbourg, *Opuscules et traités d'Aboulwalid*, p. IX.

3) **וְהַיְתִיבָהּ הַקְּטָאָה בְּקֶצֶה אֲנִשִּׁים שֶׁכָּתַב נִסְתִּי תְּחִלָּה זֶה**. . . . **בְּסֵפֶר וְהָיָה אוֹתָהּ אֶל אֲבֵן כִּלְפֵי הַשּׁוֹרֵר**. *For* **אֲבֵן כִּלְפֵי** ist zu lesen **ר' יצחק בן כִּלְפֵי הַשּׁוֹרֵר** und dieser ist identisch mit **כִּלְפֵי הַשּׁוֹרֵר**, der *Hikma*, p. 122 erwähnt ist. Vgl. Grätz, *Geschichte der Juden*, V, 396 und Derenbourg, a. a. O., p. VII.

sei als **דבר דבר** ¹⁾. Unter den Dichtern sind hier in erster Reihe die Psittimim zu verstehen, bei denen **דבר** — mit **דברקן**, *sehen*, in Zusammenhang gesetzt — „Gebet“, also auch Rede bedeutet ²⁾.

Im Art. **פזמון** führt er für **פזמון** Gen. 41, 45, das er als Perfectum nach dem Muster von **פָּרַשׁ**, Hiob 26, 9 erklärt, die Uebersetzung des Targum an (**גלך ליה**) und knüpft daran die Bemerkung, dass alle Pindichter (**جميع ال شاعرين**) diese Bedeutung „offenbaren“ mit dem Worte verbunden hätten, besonders der Ausgezeichnetste unter ihnen **José b. José**, der in einer bekannten und berühmten Dichtung (**في كلام مشهور معروف له**) folgenden Vers habe:

סודך טרכבך חוזה בתצטנות
פזמנה (הטענה V.) צפנות וסתות ³⁾.

Eine andere Stelle aus einem liturgischen Stücke dieses ältesten der synagogalen Dichter citirt Abulwalid im Artikel **דבר** ⁴⁾; er bemerkt, dass auf Zephania 1, 8 (**הלוכשים מלבוש וכדי**) angespielt habe **José b. José** in seinen Worten:

ברוך לוכד ליבשי מלבוש לא יאות למלם
ברוך מלך מלכך מלבוש וסודך צנו וטעבר מלם
ברוך שאמר יהיה הטלם.

Das zweite Wort in diesem Citate ist wohl **לִכְבֵּד** zu lesen ⁵⁾.

Von den liturgischen Dichtern gilt endlich auch das, was im Art. **שואן** gesagt ist ⁶⁾, dass dieses Wort (aus Psalm 68, 18) bei

1) Kitāb-ul-ʿaṣāl, ed. Neubauer, p. 82, Z. 19—22. Im Art. **דבר**, 323, 22 giebt Abulw. nur die erste Erklärung: **وَشَدَّ مَقَامَتَهُ**, die Kraft seines Widerstandes. Im Esra, Kimchi und die Neuren identifiziren **דבר** mit **דבר**.

2) S. Zuns, Die synagogale Poesie des Mittelalters, p. 302. Zuns zählt daarbij **דבר** zu den Neubildungen des poetischen Hebraismus, während es, wie aus Abulwalid ersichtlich, Herübernahme des biblischen Wortes in der angegebenen Bedeutung ist.

3) Kitāb-ul-ʿaṣāl, 595 f. — Hiernach ist zu ergänzen, was Zuns, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 28 (vgl. Die syn. Poesie des Mitt., S. 429) nach einer späteren Quelle von diesem Verse anführt, **חוזה בתצטנות**, **הטענה צפנות**. — David Kimchi in Wurzelwörterbuche, s. v. **פזמנה**, citirt auch Abulwalid die Worte des **פזמון**; **פזמנה** **פזמנה** **פזמנה**. Ueber die Verwendung und die Conjugation dieses Wortes bei dem liturgischen Dichtern s. Zuns an der zuletzt angeführten Stelle.

4) K. ul-ʿaṣāl 436, 1—6; die Stelle fehlt in der Oxfelder Handschrift, sowie in der hebr. Uebersetzung.

5) Ueber **ל**, **ב** und **ב** vgl. dem Verbum **לכבד** s. Zuns, Die syn. P. d. M., 380 f.

6) K. ul-ʿaṣāl 734, 4 f: **قد كثر استعمال الشعراء لهذه اللفظة في**
تدعى بمثلها **تدعى** **الملائكة فيستعملونها** **سماويين**. Vgl. Kimchi s. v. **הוא**.

den Dichtern sehr oft auf die Engel angewendet werde, welche sie שַׂאֲנִים nennen. — Von einem andern, in der h. Schrift ebenfalls nur im Singular gebrauchten Worte, von שָׂל, Thau, bemerkt er ¹⁾, dass die Dichter dazu die Mehrzahl שַׂלִּים gebrauchten, ohne darauf hinzuweisen, dass diese Pluralform im talmudischen Neuhebräisch bezeugt ist ²⁾.

Häufiger sind die Citate Abulwalid's aus der nicht-liturgischen Poesie. — Im Art. זָז rechtfertigt er Hajjāg, der unter dieser Wurzel dem Niphāl זָז (Nabum 1, 12) nicht die gewöhnliche Bedeutung von זָז scheeren, abschneiden zugeschrieben hatte, mit der Annahme, dass er jenes Wort in der Bedeutung vorübergehen (جَز) genommen, wie der Dichter (السَّاجِع) es anwendet, wenn er sagt (ז) gleichbedeutend mit דָּבַר gebrauchend):

אֶחָד בָּלֵב רָזוּ כָל אִמֶּר עָלֵי זֹ

Im Art. בָּלֵב citirt er einen Vers, in dem ein Dichter gewisse Leute verspottet hatte (قَالَ الشَّاعِرُ يَبْجُو قِيَمًا) und dabei das Verbum zu dem in der h. Schrift (Ezech. 5, 1) nur als Nomen vorkommenden בָּלֵב anwendete:

וּבְשִׁמְחָתָם בְּדָחַץ הָאֵנוּ צְבוּשָׁתָם וּבְזָמִים טָלְחוּתָם נִלְבוּתָם

Im Art. חָזַן erwähnt er, dass nach dem biblischen חָזַן, an Schmucke gereichte Edelsteine (Hoh. 1, 10), die Reime von den Dichtern חָזִיזִים genannt wurden, weil sich die Reimzeilen nach bestimmten Buchstaben aneinanderreiben ³⁾.

Den Art. נָחַץ leitet er mit der Bemerkung ein, dass die Dichter dies Wort, nach 1 Sam. 21, 9, in allen Formen der Verbal-flexion anwenden und : als ersten Radical betrachten ⁴⁾.

Die drei Anfangsverse eines Gedichtes citirt er im Art. נָגַה, zu welcher Wurzel תִּנְגַּנָה Ruth 1, 13 gehöre, wie auch Hajjāg an-

לְקָרְאָה הַמְלָאכִים בְּזֶה הַלְשׁוֹן שַׂאֲנִים; nach נָגַה ist wohl zu ergänzen הַצִּיּוּרִים oder הַמְשׁוּרָרִים. Abulwalid hätte das Targum an 68, 18 citiren können, welches שַׂאֲן אֲנִיָּא Engel übersetzt; indessen citirt er das Targum zu den Hagiographen niemals. Auch Saadja erklärt das Wort mit der Bed. Engel, s. Beiträge von Ewald und Dukes I. 51.

1) K. abuhl. 263, 21.

2) S. Levy, Nom. und Chald. Wörterbuch, II, 158 f.

3) Kltah-abuhl. 130, 31 ff.

4) Ib. 130, 9 ff.

وَمِنْ عِلَالِ سَبْتِ الشُّعْرَاءِ الْقَوَائِي حَزִיזִים لَا تَنْتָظِمُهَا: 247, 19 f. וְזֶה קָרָא לְקַצֵּת: חָזַן am Schluss des Art. عَلَى حَرْفِ مَا בְּחֵי הַשִּׁירִים שָׂאֵם דּוּמִים זֶה לִזֶּה כְּחִמְלִית בְּשִׁלּוֹשׁ אֲחֻזּוֹת אוּ בְּשָׂחִים חָזִיזִים. Vgl. Steinschneider, Jewish Literature, S. 330.

5) Ib. 420, 6 ff.

genommen hatte. Der citirte Dichter hatte das Verbum in der Bedeutung „warten“ verwendet:

פָּאָה צפון נגם חִמָּן אֲצוּהָ שְׁלוֹשִׁי לָךְ נֶאֱחֹזִי הַחֹהֶה
אֲצוּהָ (אֲצוּ אוֹחַם V.) נגם אֲבִיבָה אֶלֶיָּהּ נֶאֱצָנָה וְקִדְיָהּ אֶקְוֶה
וְשִׁיבוֹנִי שְׁלוֹשׁ אֲחִי נְדָבִי וּמְרִיחוֹ כְּחֹךְ לִבִּי (בְּחֹכֶן לִי V.) יִשׁוּהָ
Dazu bemerkt er, dass unter 'ח' נגם 'א' die Winde dieser Himmelsgegenenden zu verstehen sind¹⁾.

Zum Verbum מצל (Gen. 30, 37 f.) citirt er die Verse zweier Dichter²⁾, zuerst die spottende Beschreibung eines spärlichen Bartes:

וְאִם תִּרְצֶה רְאֵהוּ דְמִיּוֹן זָקֵנוּ רְאֵה עֵנַן אֲשֶׁר רָעוּ כְּשִׁבִים
רְאֵה עֵנַן אֲשֶׁר הוּא קְטוֹמָה כְּרֹב עֲלֵים פְּצִלֹתוֹ הַנְּבִים

Und dann:

אֵל הַשָּׁקוֹט לִלְקוֹט חֲבַצְלָה טַפְזֹלָה
וְעַרְיָ וּבְעַר הַחַיִּי וְטַלְחִי וּפְרַחְחִי

Das Wort מִרְחָחִי in dem letzteren Verse gehört zu מִרְחָח (Hiob 30, 12), welches Sandja mit „Dorn“ übersetzt³⁾, und welches, wie Kimchi mittheilt, nach Manchen aus מִרְחָח und מִרְחָח (מִרְחָח) zusammengesetzt sei⁴⁾. Nach Abulwalid jedoch gehört מִרְחָחִי zu מִרְחָחִים und bedeutet die Leute, die ohne Stamm und ohne Vergangenheit sind und die eben erst anfangen, genannt zu werden. Zu dieser Bedeutung citirt er die spottenden Worte des Dichters (الساجع حيث يقول يهجو قوما):

מִה לְבִנֵּי מִרְחָח לַעֲדָה זֶה וְזֶה וְלֵנוּ לֹא יֵאָדָה⁵⁾

Dieser Dichter ist kein Anderer als Menachem b. Sarûk, in dessen Namen diesen Vers Salomon Parchon citirt⁶⁾, sowie

1) Ib. 302, 12 ff.

2) Ib. 370, 9 ff.

3) S. Beiträge von Ewald und Dukes, S. 107. Das nach Ewald „unbekannte“ Wort عِبْرَش von Saadja selbst als الشوك erklärt, ist durch Verschreibung aus عِبْرَش entstanden (עברש aus עברש). Abulwalid (Art. מִרְחָח 586, 13 f.) citirt auch die Erklärung Saadja's, folgendermaßen: وَقَدْ

فُتِّرَ فَيْدُ الْعَبْرَشِ وَهُوَ نَيْلٌ يَشْبِهُ التَّيْلَ.

4) Wörterbuch, Art. מִרְחָח שם מורכב וטעמו: מִרְחָח חָה וְהָא רָעוּ בִּי לְבִנֵּי אֶרֶץ הַנְּקִלִּים וְהַנְּבִים, וְדָמָה אוֹתָם לְפֶרֶחַ הַחֹהֶה וְהַקִּץ טָאֵן בִּי טַפֵּשׁ.

5) K. al-ugul 586, 10 f. Neuhäuser druckt anrichtig לַעֲדָה לַעֲדָה.

6) Machbereth, ed. Stern, Art. מִרְחָח שם לְבִנֵּי מִרְחָח לַעֲדָה בִּי וְזֶה.

noch vor Abulwalid, aber ohne Menachem zu nennen, Hajjag den Vers anführt ¹⁾, um die Form לעור statt לערות zu rügen ²⁾.

Am Schluss des Artikels צרה rügt Abulwalid den Dichter, der fehlerhaft diese Wurzel in der Bedeutung von צר: fangen, gebraucht hatte, in dem Verso ³⁾:

בְּאֵמֶרֶךְ כִּי רָדָה בְּיוֹסֵף הָא הָדָה יִצְחָאֵר צָרָה חָסֵם הַשְׁמֵרִים

Der Verfasser dieses Verses ist Dänasch b. Labraï und der Vers ist der 100. in dem der Kritik gegen Menachem zu Grunde liegenden Gedichte ⁴⁾.

Im Capitel von den Nominalformen ⁵⁾ zählt Abulwalid zum Muster קַלְעִיל auch das in zwei Wörtern geschriebene, aber nur ein Wort bildende קָהָ קָהָ, Jes. 61, 1. Daher ist es ein Fehler, bemerkt er hinzu, wenn ein Dichter folgendes sagt:

יֵבֶן לְכָל דּוֹרֵשׁ הָיָה נִרְ וְנִבְרַשׁ בְּאֵר יִשְׂרָאֵל וַיִּקְרָא קִיחָי ⁶⁾

Wo Abulwalid nur einigermassen den Dichter, der einen ungewöhnlichen oder unrichtig scheinenden Ausdruck gebraucht, rechtfertigen kann, thut er es, mit Hinweis auf den Zwang des Metrums. Er bemerkt im 4. Capitel seiner Grammatik ⁷⁾, dass die Dichter von כְּעֹבֵר das ב wegzulassen pflegen, wie dies ein Dichter im folgenden Verse gethan habe ⁸⁾:

1) In der Einleitung zur Schrift über die schwachlantigen Verba.

2) Auch Abulwalid rügt: ³⁾ ⁴⁾ ⁵⁾ ⁶⁾ ⁷⁾ ⁸⁾

Auch hier steht irrtümlich לעור für לערות.

3) K. ul-wah 600, 1 ff.

4) S. חֲסוֹמֶת דּוֹנָשׁ (Criticae vocum recentiores), ed. Filipowski, S. 3 und 22 f. Für רָדָה steht dort יָדָה, für בְּיוֹסֵף. Die Lesung bei Abulwalid ist die richtige, da בְּיוֹסֵף nicht ins Metrum passt, auch רָדָה einen belehrenden Sinn giebt. Dänasch sagt: dass Menachem behauptete, er (Sudja) hätte — unrichtig — רָדָה (Jes. 11, 8) in die Abtheilung דָּ (יָדָה) eine Form wie לוֹנֵר — seines Wörterbuches — gezwängt, und so wie einen Vogel zu fangen meinte den Weisen der Babylonier. — Vielleicht ist Abulwalid's Rüge ungerecht, da צָרָה auch in der Bedeutung nachstellen hier einen guten Sinn giebt.

5) Hikma, S. 66.

6) Menachem b. Saruk, Machb. 154 b, spricht schon die Ansicht aus, dass קָהָ קָהָ möglicherweise ein Wort sei; doch giebt er in erster Reihe קָהָ als besonderes Wort, ähnlich an Bedeutung wie לָקַח. Dieselbe Ansicht, die auch Bacher z. St. adoptirt, citirt David Kimchi z. St. and im Wh. z. v. קָהָ im Namen seines Vaters.

7) Hikma, S. 9.

8) Es ist Dänasch, und der Vers ist der zweite des Entgegnungsgedichtes gegen Menachem; v. ed. Filipowski, S. 1, wo das dritte Glied des Verses fehlerhaft gegeben ist: עֹבֵר וְלֹא תִקַּשׁ. Jedoch muss für תִּקַּשׁ wirklich תִּקַּשׁ

וְהַצִּדֵק בָּקֵשׁ וְאֵל חֲדָרָה עָקַשׁ עָבֹר לֹא תִקַּשׁ בְּלִבּוֹת הַמִּצְוִים

Einige Grammatiker hätten den Dichter ob dieser Lizenz gerügt, jedoch mit Unrecht. „Es ist nicht tadelnswerth, wenn man durch die Nothigung des Verses ein Wort auf seine ursprüngliche Form zurückführt; dies thun auch die Dichter einer anderen Sprache“. Genuas spricht er sich hierüber im Art. עָבֹר des Wörterbuches aus¹⁾: „Die Dichter erlauben sich den Gebrauch von עָבֹר ohne ב, was ihnen von den mir vorangegangenen Grammatikern verübelt wurde; ich aber tadele sie nicht dafür, da der Vers Zwang auferlegt²⁾, da ferner das ב in עָבֹר nur ein hinzugefügter Bestandtheil des Wortes ist. Das Hinweglassen des ב ist analog

dem des מן vor אָגַל bei den Arabern, die ebensowohl أَجَل als كَلًا sagen³⁾).

Denselben Dichter — Dünasch b. Labrat — nimmt Abulw. gegen dieselben Grammatiker — die Schüler Menachem's — in Schutz hinsichtlich des Verses⁴⁾:

וְאֵל תִּתְּנוּ חֶקֶד וְטָן אֶרֶץ נִשְׁטָר וְרִיחוֹ לֹא נִטָּר כְּשִׁקָּם בְּסִטָּרִים

Zu der Verbindung des טָן mit dem Verbum finitum habe den Dichter der Verszwang gebracht; jedoch fand er in der heiligen Schrift die ähnlichen Verbindungen: לָכֵרֶם Koh. 3, 18 und בִּהְיוֹתִי II Chr. 1, 4. Man muss zwischen Partikel und Zeitwort אשר hinzudenken⁵⁾.

Aus einem anderen, sonst unbekannten, Gedichte Dünasch's ist der Vers:

קָדִי נָעַל רִנְלִי וְנִבְכָּסִי שָׂרָדִי

gesetzt worden; auch die Schüler Menachems (s. Anm. 3) citiren לֹא עָבֹר כְּלִבּוֹת. In Literaturblatt des Orients, Jahrg. 1843, S. 226 steht für כְּלִבּוֹת אֵל בֵּית מֵיִרָא gegen Sin und Meirum.

1) Kitab ul-usul, 500, 20 ff.

2) لَا يَنْبَغِي الشَّعْرَ مَوْجَعًا صَرُورًا.

3) Die Grammatiker, gegen welche Abulw. sich wendet, sind die Schüler Menachems in ihrer Antwort auf die Angriffe Dünasch's gegen M. S. Liber Responsionum, ed. Stern, p. 49. — Vgl. auch mein Abr. Ibn Ezra als Grammatiker, S. 22, Anm. 93.

4) Es ist der 5. Vers des Gedichtes gegen Menachem. In beiden in Anm. 3 vor S. citirten Ausgaben ist für das gerügte נִשְׁטָר wahrscheinlich in Folge der Nähe, durch einen Späteren נִשְׁטָרִים gesetzt. Ebenso hat man in Menachems Machbereth, Art. אָחַד (21a), anstatt des von Haffäg getadelten נִשְׁטָרִים, das richtige יִצְרָתִי.

5) Rikma, p. 11; kürzer dasselbe p. 31, bei Gelegenheit von בְּהִשְׁטָרָה Lev. 26, 43. Die Kritik der Schüler M.'s s. a. a. O. p. 42. Vgl. Abraham Ibn Ezra als Grammatiker, S. 142 und oben, S. 402, Anm. 5.

Denselben hatten die Schüler Menacheims in ihrer Schrift gegen D. wegen des St. constructus קָלַל, statt קָלַל, beanstandet¹⁾. Abulwalid vertheidigt an zwei Stellen seiner Grammatik²⁾ diese Form: an der ersteren kurz mit der Bemerkung, dass der Dichter, vom Metrum gedrängt, auch anomale Formen der h. Schrift, die sonst nicht als Muster gelten dürfen, nachahmen dürfe. Für קָלַל könne er קָלַל, Prov. 21, 4 von קָלַל Hiob 36, 16, und קָלַל II Kön. 12, 9 von קָלַל anführen. An der andern Stelle führt er dieselben Argumente eingehender aus und weist auch darauf hin, dass sich Dānāsch mit קָלַל Jes. 28, 3 nicht vertheidigen könne³⁾, da auch dessen st. abs. קָלַל laute. Er schliesst: „Wenn nun Jemand einwendet, warum diese Art der Bildung des St. constr. nicht überhaupt, sondern nur den Dichtern beim Verszwange gestattet sei, so antworten wir ihm, dass die erwähnten Beispiele nur Anomalien seien und nicht den Sprachgebrauch bezeugen können“.

Mit dem Verszwang entschuldigt Abulwalid, ohne auf ein biblisches Beispiel verwiesen zu können, dass ein Dichter gegen die ausnahmslose Regel für נִצְרִים sagte נִצְרִים, in den Versen⁴⁾:

בְּאַחֲזָתָם הַדְּרִיתָם חֲבֵרִי קָטַר רֹגַל נְסֻחֹת חוֹךְ פְּנִים
וְבִיטוֹן לְרִשְׁתֹּן אֲרָנוֹת וְעַד־בִּרְתָּ נֶצֶחַ וְנִצְרִים

Noch einen andern Vers desselben Verses erwähnt Abulwalid, aber ohne ihn zu entschuldigen: וְבִיטוֹן לְרִשְׁתֹּן וְנִצְרִים stehe unrichtig für וְבִיטוֹן וְבִין רִשְׁתֹּן. Hätte der Dichter das Unrichtige des Ausdrucks gekannt, so würde er, ohne das Metrum zu schädigen, für וְנִצְרִים gesetzt haben: וְנִצְרִים⁵⁾.

Mit dem Reimzwang entschuldigt Abulwalid die Bezeichnung Mose's, des Propheten, als מֹשֶׁה הַקָּרֵחַ in den Versen:

נָא סֵפֶה יִקְרָה וְכֹרַח נָטִי פָרַח הַשְּׁבַעֲתוֹךְ בְּחֹרַח מֹשֶׁה הַקָּרֵחַ
שֶׁאֲחֹזִי חֲחֹשֶׁב וְאֶזֶן לִי הַקָּשׁוֹב וְחִשְׁבֹּתָ הַשֵּׁב מְשִׁיבַת מַדּוּחִי

Der von den Zeitgenossen des Dichters beanstandete Ausdruck bedeute soviel als „der Mose, der zur Zeit Korachs lebte“, ähnlich wie die Araber den Pharo, den Zeitgenossen Mose's als فِرْعَوْن kennzeichnen. Auch kann man sagen, dass der Dichter mit jenem Epitheton die Verwandtschaft M.'s mit K. bezeichnen wollte: „der Mose, welcher mit Korach denselben Grossvater (Kahath) hatte“⁶⁾.

1) Liber Responsionum p. 56 f., die Vertheidigung von Jehōdī b. Sche-schoth, dem Schüler Dānāsch's, lb. (besondere Pagination), p. 24 f.

2) Rikma p. 106 und 126 f.

3) Hier thut nämlich Jehōdī b. Sche-schoth a. u. O.

4) Rikma, p. 119: וְנִצְרִים אֶךְ אֵין . . . בְּהִרְאוֹתָו יוֹד יִצְרִים אֶךְ אֵין . . . אֲחֲזָנוּ מֵאֲשִׁישִׁים אֲחִינוּ בְּכַבֵּד דָּחַק הַמִּשְׁקָל.

5) Rikma, p. 175 f.

6) Rikma, p. 140. S. Abraham Ibn Ezra als Grammatiker, S. 74, Anm. 17.

Der Reimzwang bewog einen Dichter, wie Abulwalid zur Bekräftigung seiner berühmten Annahme von Wortverwechselungen in der heiligen Schrift anführt¹⁾, statt des „Haars Absaloms“ (s. II Sam. 14, 26) „das Haar Adonija's“ zu nennen:

קָמוּ יוֹסֵף בְּצוּרָתוֹ יִבְשֶׁתֶּר אֲדֹנִיָּה

Doch lasse sich hierfür auch der Gebrauch der Araber anführen. Man hatte diesen auffallenden Namentausch durch Annahme eines Schreiberversehens beseitigen wollen, indem es ursprünglich geheißen hätte: **יוֹשֶׁתֶר אֵת אֲדֹנִיָּה**. Doch hat er, so bezeugt Abulwalid, selbst in seiner Jugend den Vers in der ersteren Gestalt vom Dichter gelernt²⁾. — Aus dieser letzteren Angabe geht hervor, dass dieser Dichter kein Anderer ist als der Lehrer Abulwalid's, Isak b. Saul, von dem er noch andere Verse citirt. — Bei Besprechung der Nominalform **קָמַל**³⁾ erklärt Abulw., dass man es dem Dichter nicht wehren könne, den Stat. constructus dieser Gattung der Nennwörter auch nach dem Muster **קָמַל** zu bilden, weil sich hierfür Beispiele in der heiligen Schrift finden. Dieser Ansicht sei Isak b. Saul gefolgt, als er von **קָרַב** den St. constr. **קָרַב** bildete, in dem Verse:

קָרַב לִבִּי וְכִלְיוֹתַי⁴⁾ מְהֵי־יָמַי לְשִׁעְשׁוּעֵי יָרֵדֵי הַקְּדוּשִׁים

Als ich dieses Gedicht — erzählt nun Abulwalid — in meiner Jugendzeit vor dem Verfasser las und — wie in den Exemplaren seiner Gedichte allgemein zu lesen war — statt **קָרַב** vorlas: **כָּנַר**, berichtigte er dies und belehrte mich auch darüber, wie so es kam, dass sich jene Aenderung in alle Abschriften einschlich. Ihre Urheber wären Isak b. Chalfon der Dichter und Jehādā b. Hanigā gewesen, welche gerade bei Jakob Ibn Gau, dem in jenem Gedichte Gepriesenen, anwesend waren, als ihm das Gedicht zukam, und aus Missbilligung der Form **קָרַב** das Wort **כָּנַר** dafür setzten. Mit dieser Variante hätte sich das Gedicht dann von Cordova aus verbreitet. Abulwalid erzählt weiter, ihn habe Isak b. Sahal aus Telemsān bezeugt, dass Grammatiker in Aegypten den Dichter ob dieses Wortes tadelten und annahmen, er habe **יָקָרַב** im Psalm 55, 22 für gleichbedeutend mit **קָרַב** genommen und daraus **קָרַב** gebildet.

Eine andere, aber nicht entschuldigte, grammatische Lizenz

1) Rikma, p. 179: **וְזָכַרְתִּי לְךָ רַבְרֵי הַמְשׁוּרָר הַזֶּה כִּי שִׁחַתְמָסָךְ אֵצֶלךָ**. Rikma erklärt unmittelbar vorher, dass in I Kön. 2, 28 **אֲכַשְׁלֹם** für **שִׁלְמָה** steht.

2) **וְכֵן לְמִדְוֹתָיו לִפְנֵי בִיטֵי הַבְּחֻרֹת וְזֶה קָבְלָנוּ מִטֹּטוֹ בִּי**.

3) Rikma, p. 122, vgl. Deraubourg, Opuscules, p. VII.

4) So muss für **וְכִלְיוֹתַי** gelesen werden.

faßt Abulwalid, als er bei dem genannten Meister dessen Gedichte las, in dem Verse ¹⁾:

הַדִּירוֹת נְחֻשֶׁת אֲהָבִים נְחֻלְתָּהּ נְחֻשָּׁה קִרְבִּים

Das *ה* in *הַדִּירוֹת* müsse mit Pathach gelesen werden, wie in *הַדִּירוֹתֵינוּ* Jes. 45, 13, *הַדִּירוֹת*, ib. 9, 4.

Ebenso ist es Isak b. Saul, dessen eigene Rechtfertigung eines seiner Verse Abulwalid als von ihm selbst empfangen tradirt ²⁾. In dem Verse:

כָּמוֹת צִיּוֹן הָרִיבוּנִי כְּנֶאֱמַתָּה הָרִיבוּנִי

ist das erste Wort Plur. zu *כָּת* = *כַּת* (Echa 2, 18), und zwar so gebildet, als ob es von *כַּת* Tochter käme, wegen des äussern Gleichlautes beider Wörter; die Araber erlauben sich dasselbe. Diese Licenz, meint Abulwalid, sei noch eher zu entschuldigen, als die von einem andern Dichter für dasselbe Wort angewandete, in dem Verse:

הַלֹּאֲמָה אֲהִי רוֹמָה לְחַצִּי כְּבוֹדִיךָ נָתַם אִירָה מִיָּמִינִי

Hier ist unrichtig *כְּבוֹדִיךָ* für *כְּבוֹדִיךָ* gesagt (vgl. *כְּבוֹדִיךָ* II Sam. 1, 19).

Mit Namen erwähnt Abulwalid den Lehrer seiner Jugend bei Gelegenheit der Form *יָדִי* für *יָדֵי*, welche die Dichter, und vor Allem Isak b. Saul, wegen häufigen Vorkommens dieses Wortes, zur Erleichterung angewendet hätten ³⁾.

Es scheint, dass die aus den angeführten Beispielen ersichtliche Tendenz Abulwalid's, poetische Licenzen, wo es nur irgendwie angeht, zu rechtfertigen und zu entschuldigen, auf das Beispiel und die Lehre seines Meisters Isak b. Saul zurückzuführen ist. Es ist übrigens dieselbe Tendenz, mit welcher er — in der Vorrede zum *Rikma* — gewisse Eigenthümlichkeiten des Mischna-Hebraismus in Schutz nimmt. Einmal nimmt er sich auch der Synagogenvorbeter an, denen hervorragende Grammatiker es verargten, dass sie im Gebete für *הַדִּירוֹת* sagten: *הַדִּירוֹת*; Abulwalid verweist besonders auf das analoge *מִצִּיאָה* für *מִצִּיאָה* (Psalm 135, 7) ⁴⁾.

1) *Rikma*, p. 102: וְכַתּוּב הַדִּירוֹתֵינוּ עָלֵינוּ . . . וְכַתּוּב הַדִּירוֹתֵינוּ עָלֵינוּ . . .
וְכַתּוּב הַדִּירוֹתֵינוּ עָלֵינוּ . . .

2) *Rikma*, p. 156 f.

3) *Rikma*, p. 158.

4) *Rikma*, p. 68.

Askara oder Schem haunmephorash, das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton.

Von

Rabbiner Dr. Fürst.

In dem Versuche, meine Erklärung von אֱלֹהִים und ה' zu widerlegen, hat Herr Dr. Sager die Hauptsache übergangen. Der Nachweis, dass ה' in Mischna Sanhedr. 7, 5 und Tharg. Onkelos und Jernschalni I zu 3. B. M. 24, 11 u. 16, sowie Sifre zu dieser Stelle nur die ausschliessliche Bedeutung haben kann: ausdrücklich das Tetragrammaton aussprechen, ist nicht zu widerlegen versucht worden. Wer die betreffende Mischna liest: ה' אֱלֹהִים ה' אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים kann gar nicht anders übersetzen, als: er ist erst dieser Strafe schuldig, wenn er diesen Namen ausdrücklich ausspricht. Ebenso Tharg. Onkelos zu 3. B. M. 24, 16: וְהַיּוֹד הַזֶּה שֶׁהוּא ה', 'Wer aber ausdrücklich den Namen Jhvh nennt beim Lästern' (im Gegensatz zu V. 15). Aus diesen Stellen ist unbestreitbar, dass ה' den ausdrücklich gesprochenen oder geschriebenen Gottesnamen Jhvh bezeichnet, wie schon Geiger nachgewiesen. Diesem ה' gegenüber sind alle anderen Gottesnamen, wie auch אֱלֹהִים, als כְּנוֹיִן zu betrachten. Zwar erklärt Raschi Sanh. 7, 8 בְּשֵׁם הַמְּבוֹרָךְ דַּרְיָא יְקַלֵּל בְּשֵׁם הַמְּבוֹרָךְ mit den Worten: שְׁדֵי צְבֹאֵת הָיָה דְּהוּם, wornach אֱלֹהִים und אֱלֹהִים also nicht zu den כְּנוֹיִם gehörten. Allein er widerspricht damit dem klaren Wortsinne der Mischna, und deren Erklärung durch die Gemara 66a כֹּל בֹּקֵעַ בְּשֵׁם יִתְחַל לְעַד כֹּל Aus dem Worte כֹּל, טַקֵּל אָבִי וְאִמִּי שָׂאוּ הָיִב דַּרְיָא יְקַלֵּל בְּשֵׁם הַמְּבוֹרָךְ ist zu ersehen, dass wer Vater oder Mutter flucht, nur dann des Todes schuldig ist, wenn er sie unter dem Namen (Jhvh) flucht* (vgl. Sanh. 7, 5 und die oben citirten Uebersetzungen von דָּקָה). Aber Raschi widerspricht mit seiner Erklärung auch sich selbst, da er Sanh. 56a erklärt: הָיִב כְּנוֹיִן אֱלֹהִים שְׁדֵי צְבֹאֵת, wo er also אֱלֹהִים im Widerspruch mit seiner oben citirten Erklärung כְּנוֹיִן nennt, und sie in dieselbe Kategorie, wie שְׁדֵי צְבֹאֵת setzt, denn er oben אֱלֹהִים gegenübergestellt hatte. Und das, zu אֱלֹהִים בִּי יְקַלֵּל אֱלֹהִים erklärt Raschi ebenfalls: דְּהָיִיב כְּנוֹיִן דְּלֹא, 'Das ist, wenn er andere Benennung dabei ausspricht, als den ה'.'*

Die Berufung auf Rab Joseph, welcher in B. Berachoth 28b sagt, die achtzehn Benedictionen entsprechen den 18 אֱלֹהִים in

den Bibelabschnitten: 5. B. M. 6, 4—9, das 11, 13—21 und 4. B. M. 15, 37—41 kann nur beweisen, dass R. Joseph die Bedeutung von אֲזִכָּרָה, welches meist durch זָכוֹר verdrängt war, nicht mehr verstanden hat, dass überhaupt nach einigen Jahrhunderten im persischen Reiche die genaue Begriffserklärung von אֲזִכָּרָה abhanden gekommen war; darum rechnet R. Joseph den Namen אֱלֹדִים ebenfalls zu den אֲזִכָּרָה. Nach R. Hillel entsprechen diese 18 Benedictionen den 18 אֲזִכָּרָה in Psalm 29, nach R. Tanchum im Namen des Josua ben Levi, den 18 Knorpeln in der Wirbelsäule, welche man alle bei den 18 Benedictionen beugen müsse. Auf den Einwand, es seien ja 19 Benedictionen, wird erwidert, die בִּרְכַּת הַיָּיִן sei später erst in Jahu verfasst worden, und entspreche nach R. Hillel dem Worte חֲבוּר in Ps. 29, nach R. Joseph dem Worte אָדָר in 5. B. M. 8, 4, nach R. Tanchum, dem kleinen Knorpel in der Wirbelsäule. Es erhält hieraus, dass, wie R. Tanchum den kleinen Knorpel nur uneigentlich zu den Knorpeln zählt, wie Rab Joseph das Wort אָדָר nur uneigentlich zu den אֲזִכָּרָה rechnet, ebenso R. Hillel den Namen אֱלֹדִים ebenfalls nur uneigentlich zu den אֲזִכָּרָה gerechnet; ursprünglich waren 18 Benedictionen angeordnet, entsprechend (nach R. Hillel) den 18 אֲזִכָּרָה in Ps. 29. Als man später die בִּרְכַּת הַיָּיִן hinzufügte, berief man sich dafür auf den Namen אֱלֹדִים, mit welchem 19 אֲזִכָּרָה in Ps. 29 heranskamen, obwohl eigentlich אֱלֹדִים keine אֲזִכָּרָה ist, sondern nur der אֲזִכָּרָה אֱלֹדִים mit dem Namen אֲזִכָּרָה bezeichnet wird.

Das Nämliche beweist ein Blick auf Jer. Bernchoth IV, 3 und Taanith II, 2. R. Samuel ben Nachman im Namen des R. Jochanan sagt: die 18 Benedictionen entsprechen dem 18mal vorkommenden Ausdruck אָדָר in 2. B. M. 39 u. 40 („wie der Ewige [Jhvh] geboten hatte“). Die sieben Benedictionen des Sabbathgebotes entsprechen nach R. Judan Anthuria den sieben אֲזִכָּרָה in Ps. 92; die neun Benedictionen im Gebet des Neujahrsfestes entsprechen nach R. Aba aus Karthago den neun אֲזִכָּרָה im Gebete der Hanna (1. Sam. 2)*. — Würden אֱלֹדִים und אֱלֹדִים auch אֲזִכָּרָה genannt, so wären ja in Ps. 92 nicht sieben, sondern mit אֱלֹדִים (in V. 7) acht אֲזִכָּרָה, und im Gebete der Hanna wären nicht neun, sondern (mit אֱלֹדִים in V. 2 und אֱלֹדִים in V. 3) elf אֲזִכָּרָה. Nothwendig folgt hieraus, dass (spätere Unkenntniss und missbräuchliche Benennung abgerechnet) אֲזִכָּרָה nur den אֲזִכָּרָה אֱלֹדִים bedeutet, und nicht die andern biblischen Gottesnamen: so in der Mischna und bei den älteren Amora's.

Ich muss mich übrigens verwundern, dass Herr Dr. N. sich auch auf eine so frühe Quelle beruft, als welche sich die Stelle Wajikra rabba § 1 bei aufmerksamer Lesung erweist, dass er einer solchen Compilation und Zusammenwerfung verschiedener sich widersprechender Talmudstellen die geringste Beweiskraft beilegen kann. Die Stelle lautet vollständig: „R. Samuel b. Nach-

man sagt im Namen des R. Nathan: achtzehnmal steht im Abschnitt über die Stiftshütte כָּאֶסְרֵי צִדֵּה (wie der Ewige geboten hatte) entsprechend den achtzehn Knorpeln in der Wirbelsäule; und dem entsprechend ordneten die Weisen achtzehn Benedictionen im Gebete an, entsprechend den achtzehn אֲזִכְרִית im Sch'ma, und entsprechend den achtzehn אֲזִכְרִית in Ps. 29^a. Welche Verworrenheit! Das Wort R. Samuel's b. Nachmani im Namen des R. Johanan in Jernschalmi Berachoth und Tannith, 18 Benedictionen seien angeordnet, weil achtzehnmal der Gottesname (Jhvh) in 2. B. M. 39 und 40 steht (כָּאֶסְרֵי צִדֵּה), wird hier zusammengeworfen mit dem Worte des R. Tanchum in Babli Berachoth 28 b, die 18 Benedictionen entsprechen den 18 Knorpeln in der Wirbelsäule, und wird daraus ein ganz unverständliches Compositum gemacht. Wir verstehen es, wenn die 18 Benedictionen den 18 Knorpeln der Wirbelsäule entsprechen sollen, die man sämtlich bei den 18 Benedictionen beugen müsse; wir verstehen es auch, wenn ein Anderer die Zahl der 18 Benedictionen durch die Zahl der 18 Gottesnamen in כָּאֶסְרֵי צִדֵּה bestimmt sein lässt; wir verstehen es ferner, wenn Rab Joseph meint, es sei diese Zahl nach den 18 אֲזִכְרִית (worunter er auch אֱלֹהִים versteht) im Sch'ma gewählt. Aber in welchem Zusammenhang stehen denn die achtzehn Knorpel mit den 18mal genannten Gottesnamen in den Worten כָּאֶסְרֵי צִדֵּה bei der Stiftshütte? Und welche Sprache! יִכְנֹנֵן קִבֵּץ הַמַּיִם יֵאָה בְּרִכּוֹת בְּהַפְלֵה בּוֹנֵה יֵאָה אֲזִכְרִית שֶׁבִּלָּט יִכְנֹנֵן קִבֵּץ הַמַּיִם יֵאָה בְּרִכּוֹת בְּהַפְלֵה בּוֹנֵה יֵאָה אֲזִכְרִית שֶׁבִּלָּט לֵי בְּנֵי אֱלֹהִים. Es hätte doch jedenfalls heissen müssen יֵאָה בְּרִכּוֹת בְּהַפְלֵה לְבּוֹנֵה יֵאָה אֲזִכְרִית שֶׁבִּלָּט. Auch hat der Compiler gar kein Arg dabei, alle die im Talmud von verschiedenen Autoren berichteten Aussprüche hierüber, so verschieden diese sind, sämtlich dem einen Samuel b. Nachmani im Namen des R. Nathan zuzueignen; fällt es ihm gar nicht auf, dass das eine Mal derselbe Autor (Samuel b. Nachman im Namen des R. Nathan) nur den הַמַּיִם (in Ps. 29) zu den אֲזִכְרִית rechnet, das andre Mal (beim Sch'ma) auch die anderen Gottesnamen. Eine solche Stelle soll uns Aufschluss geben über אֲזִכְרִית? Hätte Herr Dr. N. die Stelle vollständig hingesetzt, er hätte sie sicher als Beweisgrund wieder gestrichen. — Schon wenn in Ber. 26 b Rab Joseph drei verschiedene Bibelabschnitte zusammenstellt, um aus diesen mit Einschluss von אֱלֹהִים die 18 אֲזִכְרִית zusammenzubringen, so ist auch dies schon ein Beweis, dass ihm die naive Erklärung abhanden gekommen, dass er eine künstliche sucht, und so verstand er auch nicht mehr die Bedeutung von אֲזִכְרִית.

Dieselbe unhistorische Vermengung verschiedener Begriffe liegt vor in Babli Sanh. 60 a: R. Chija sagt: „Wer die Askara (lüstern) hört in jetziger Zeit, braucht sein Gewand nicht zu zerreißen; denn, wolltest du nicht so augen, so würde das ganze Kleid zu lauter Fetzen werden“. Meint R. Chija; wenn man die אֲזִכְרִית von einem Israeliten lüstern hört, braucht man heutzutage

Er beschränkt sich auf die Schlussfolgerung, dass sich אֱלֹהִים nicht mit שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ decke.

Wenn es von אֱלֹהִים abgeleitet ist, und dies die Umschreibung des Tetragrammaton durch אֱלֹהִים bedeutet; so müsste doch wohl אֱלֹהִים ebenfalls nur diese Umschreibung bedeuten? — Wenn Herr Dr. N. eingesehen, dass diese Folgerung, obwohl logisch richtig, doch thatsächlich falsch wäre, so müsste er einsehen, dass sein ganzer Beweis falsch ist, weil er zu viel beweist.

Und der Beweis ist falsch, weil אֱלֹהִים von dem Hiphil אֱלֹהִים abzuleiten ist (wie אֱלֹהִים von אֱלֹהִים, und אֱלֹהִים nicht von אֱלֹהִים, sondern von אֱלֹהִים, und אֱלֹהִים nicht von אֱלֹהִים, sondern אֱלֹהִים).

Nach meinem verehrten Herrn Gegner musste die Midraschstelle in Schemoth י. אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים bedeuten: „R. Abjathar sagte: er tödtete ihn, indem er die Umschreibung des Gottesnamens durch Adonai über ihm nannte“.

Das kann aber mein verehrter Herr Gegner nicht behaupten wollen; denn nur dieser ausdrücklichen Nennung des Tetragrammaton ward jene mystische Wirkung zugeschrieben, den Aegypter zu tödten.

Geht nun aus unsrer Stelle hervor, dass אֱלֹהִים der terminus geworden für die ausdrückliche Nennung des Tetragrammaton, sieht man ferner aus Mischna und Thargumen, wie aus dem Syrer, dass אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים das Nämliche bedeutet, wie אֱלֹהִים אֱלֹהִים; sieht man ferner, dass die אֱלֹהִים אֱלֹהִים in Ps. 92, die אֱלֹהִים אֱלֹהִים in 1. Sam. 2 nur das Tetragrammaton bezeichnen: so ist der Schluss nicht abzuweisen, dass שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ die gram. Uebersetzung von אֱלֹהִים ist.

Ich weiss ferner nicht, wie Herr Dr. N. zu der Vermuthung kommen kann, in den von mir citirten Thargum- und Midraschstellen scheine אֱלֹהִים in engstem Zusammenhange zu stehen mit Tharg. Schir II, 17, wo אֱלֹהִים bedeute: in 70 Namen erklärt; ich verstehe es nicht recht. Aus dieser späten Uebersetzung des R. Simon b. Jochai in Mysticismus soll wahrscheinlich werden, dass Th. Onkelos und Jer. meinen, der Gotteslästerer sei nur dann strafällig, wenn er erst alle 70 Namen Gottes gelästert? Auch die Stelle in Midrasch Koheleth kann nicht auf die 70 Gottesnamen bezogen werden, sondern nur auf das Tetragrammaton.

Es bleibt also die These bewiesen und unwiderlegt, dass שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ den ausdrücklich genannten Gottesnamen bedeutet, und eine Uebersetzung von אֱלֹהִים ist.

Nur insoweit muss ich meine anfängliche Behauptung begrenzen — und ich bin meinem Herrn Collegen zum Danke verpflichtet, dass er mich dazu veranlasst hat —, dass in späteren Jahrhunderten, nachdem die Uebersetzung שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ das Wort אֱלֹהִים verdrängt hatte im gewöhnlichen Leben, und insbesondere im persischen Reiche, man nun das alterthümlich gewordene אֱלֹהִים nicht mehr genau verstand, und es bald für das Tetragrammaton nahm, bald für die übrigen Gottesnamen.

Nachtrag.

Herr Dr. Nager hatte für seine Behauptung auch noch Ber. r. § 2 zu 1. B. M. 3, 14 und Jerusch. Chagiga Ende anführen können; aber auch diese Stellen beweisen nur so viel, dass in späterer Zeit die Bedeutung von אִזְכָּרָה nicht mehr allgemein bekannt war.

Erstere Stelle lautet: אֲדָ וְהוֹרָה בֶּר סִימָן בָּסֵם ר' הוֹשַׁעְיָה נִחְיִילֵת הַסֵּפֶר וְכָךְ כָּאֵן טַבְעִים וְאַחַר אִזְכָּרוֹת טָגִיד סִימָן בְּמִשְׁחָדִין בְּלִשְׁתָּה R. Juda ben Simon sagte im Namen des R. Hoschaja: vom Anfange der Bibel bis hierher (c. 3 v. 14) sind einundsiebzig אִזְכָּרוֹת; das zeigt an, dass sie (die Schlange) durch ein vollzähliges Sanhedrin (von einundsiebzig Richtern) verurtheilt worden*. Diese 71 אִזְכָּרוֹת erhält man nur, wenn auch אֱלֹהִים jedesmal mitgezählt wird.

Aber die Hypostasirung der Schlange weist auf eine späte Zeit hin, wo man über die Bedeutung von אִזְכָּרָה nicht mehr im Klaren gewesen.

Die andre Stelle lautet: „Die dreieundneunzig silbernen und goldenen Tempelgefäße, welche (nach Tamid III, 4) von den diensthühenden Priestern täglich aus der Geräthekammer geholt wurden, entsprechen den dreieundneunzig אִזְכָּרוֹת, welche in den Propheten Haggai und Malachi vorkommen (Secharia ist nämlich nach der richtigen Bemerkung des R. Lippmann Heller zu Tamid III, 4 zu streichen); so R. Samuel b. Nachman im Namen des R. Jomshan. Hierauf bemerkt R. Chona, er habe die betreffenden אִזְכָּרוֹת gezählt, und es seien deren nur dreieundachtzig; und diese 83 אִזְכָּרוֹת entsprechen den 83 Unterzeichnern (in Nehem. 10, 2—28), von welchen jeder Einzelne den Namen des einzigen Gottes bekannt und es mit Namensunterschrift bezeugt habe*.

In der That kommt das Tetragrammaton in Haggai und Malachi nur dreieundachtzigmal vor; wenn R. Samuel b. Nachman dreieundneunzig אִזְכָּרוֹת zählt, so ist dies ziemlich willkürlich. R. Lippmann Heller zwar meint צְבָאוֹת sei nicht mitgezählt, obwohl er zu den Gottesnamen zähle, die nach Schebuoth 35a nicht ausgelöscht werden dürfen, und zwar deshalb nicht mitgezählt, weil er hier immer nur in Verbindung mit dem Tetragrammaton vorkomme, also mit demselben Eins bilde.

Aber die übrigen Gottesnamen, die nicht ausgelöscht werden dürfen, seien von Samuel b. Nachman mitgezählt. Das ist aber unrichtig; denn der Name אֱלֹהִים, אֱלֹהֵי, אֱלֹהִים im Sinne des einzigen Gottes kommt dort schon zehnmal vor (Haggai Cap. 1 V. 12 zweimal; und V. 16; Malachi Cap. 2 V. 15, 16, 17; Cap. 3 V. 8, 14, 15, 18); so ist also אֵל (Mal. 1, 9 und 2, 10) und אֱלֹהֵי (Mal. 1, 14) nicht mitgezählt.

So ist also diese Stelle bezeichnend für die Willkür, welche man sich in der späteren Zeit mit dem Wort אִזְכָּרָה erlaubte; bald wird אֵל mit darunter verstanden, bald nicht.

Aber das Wort des Samuel ben Nachman kennzeichnet sich auch als eine verfehlte Nachahmung von Jer. Berach, IV, 8, Jer. Taanith IV, 4. Dort ist der Grund einleuchtend: man wählte 18 Benediktionen, jede schliessend . . . ברוך אתה ה', weil in Ps. 29 oben dieser Gottesname (יהוה) achtzehnmal gebraucht ist mit der Aufforderung, Gott zu preisen. Man wählte sieben Benediktionen am Sabbath, jede mit . . . ברוך אתה ה' schliessend, weil im Psalmlied für den Sabbathtag dieser Name siebenmal genannt ist mit der Aufforderung, Gott zu preisen. Für das Neujahrsfest oder den hohen Gerichtstag (יום הדין) wählte man neun Benediktionen, weil in dem Gebete der Hama (1. Sam. 2), welches mit den Worten schliesst: „Gott richtet die Enden der Erde“, dieser Gottesname neunmal vorkommt, und Gott so oft darin gepriesen wird. — In diesen Begründungen ist ein innerer Zusammenhang; hier sehen wir Ursprünglichkeit und Geist; hier auch das richtige Verständniss von אזכרה.

Aber welchen inneren Zusammenhang haben die 93 Tempelgefässe mit dem 93mal vorkommenden Gottesnamen in jenen zwei Propheten? Hier ist offenbar nur eine zufällige, äusserer Ähnlichkeit; aber keine Spur einer Begründung. Und das ist das Kennzeichen der geistlosen Nachahmung, dass nur auf das Zufällige und Aeusserliche gesehen wird, der innere Zusammenhang aber unberücksichtigt bleibt. Daher muss hier auch das zehnmal vorkommende אלהים auch gegen die richtige Bedeutung als אזכרה zählen, während doch אלהי und אל (man weiss nicht, warum nicht ebenso gut, wie אלהים) nicht als אזכרה zählen.

R. Choma rügt auch dieses; er urgirt die Bedeutung von אזכרה als nur dem Tetragrammaton geltend; er rügt ferner den Mangel eines inneren Zusammenhanges der 93 Geräthe mit jenen 93 Gottesnamen. Wohl aber, sagt er, ist ein innerer Zusammenhang dieser 83 אזכרות in diesen zwei nachexilischen Propheten mit den 83 Unterzeichnern, weil jeder Einzelne derselben die Einheit Gottes bekannt und mit seiner Unterschrift besiegelt hat, סודיה כל אחד מהם סידר בטו כל הקלף ותחת.

Aus Allem geht hervor: weil der Ausdruck אזכרה durch die Uebersetzung עם הנסרים verdrängt worden und man dann אזכרה nur im Plural noch gebrauchte (für die vorkommenden Tetragramme), war die Bedeutung von אזכרה bei Vielen in's Schwanken gekommen; die ursprüngliche Bedeutung war bei Vielen vergessen worden, und man begriff dann ausser dem Tetragrammaton bald auch אל und אלהים darunter, bald bloss אלהים mit Ausschluss von אל.

Ueber das Mānava-Gṛhya-Sūtra.

Von

P. v. Bradke.

Die vorliegende Abhandlung beruht im Wesentlichen auf den einleitenden Arbeiten zu einer Edition des Mānava-Gṛhya-Sūtra.

Sie wird in erster Linie festzustellen suchen, ob in der That die Sūtra-Ṣaḥā der Mānavas, wie die indische Ueberlieferung lehrt, zur Saṃhitā-Ṣaḥā der Māitrāyaṇīyās gehöre; ob insbesondere innere Beziehungen der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā die behauptete Zugehörigkeit bestätigen.

Es wird manchem vielleicht nicht unwillkommen sein, wenn ich dieser Untersuchung einige Mittheilungen über das von mir benutzte handschriftliche Material, sowie über den Inhalt von Goldstücker's Mānava-Kalpa-Sūtra, vorausschicke.

Auch glaube ich das Verhältniss des Mānava-Dharma-Śāstra zu den Mānava-Sūtra nicht unberücksichtigt lassen zu dürfen, da gerade dieses Verhältniss den letzteren eine Bedeutung für die indische Geschichtsforschung verleiht, welche die rituellen Sūtra im Allgemeinen nicht werden beanspruchen können.

Dass ich im Verlaufe dieser Abhandlung das Mānava-Gṛhya-Sūtra vorangestellt habe, findet seine Erklärung einerseits in der intimeren Aufmerksamkeit, die ich diesem Werke von Anfang an habe widmen müssen, andrerseits in dem Umstande, dass mir das Ṛgveda-Sūtra in weit mangelhafterer handschriftlicher Ueberlieferung vorlag.

Wir betrachten zuvörderst:

1. Die Beziehungen des Mānava-Dharma-Śāstra zu den Mānava-Sūtra.

Bereits im ersten Bande der Indischen Studien¹⁾ sprach Weber die Vermuthung aus, „dass das Mānavam dharmasūtram in einem engen Zusammenhange mit dem Mānavam sūtram, etwa mit seinem gṛhya-Theil stünde“.

1) S. 69 Ann. et Weber, Indische Literaturgeschichte² S. 21. 112. 295 L. Bd. XXXVI.

Derselben Ansicht ist seither, in mehr oder weniger modificirter Form, und mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit, wiederholt Ausdruck gegeben worden.

Im citirten Bande der Indischen Studien¹⁾ bespricht Stenler die von Weber angeregte Frage und kommt zu dem Resultate: „die Vermuthung liege nahe, dass die einzelnen Dharma-Śāstra in engem Zusammenhange mit den gleichnamigen Sūtra stehen“.

Max Müller, *History of Ancient Sanskrit Literature*, S. 133 f. (cf. 200), stellt zunächst fest, dass die Dharma-Sūtra in weit höherem Grade, als die Gṛhya-Sūtra, die Quelle der Dharma-Śāstra seien; und führt dann fort (S. 134): „There can be no doubt that all the genuine metrical Dharmaśāstras which we possess now, are, without any exception, nothing but more modern texts of earlier Sūtra-works or Kuladharmas belonging originally to certain Vedic Carakas“²⁾.

Mit derselben Bestimmtheit tritt uns diese Anschauung bei Johantgen. Ueber das Gesetzbuch des Manu, S. 100, entgegen, wenn er sagt: „Das Gesetzbuch heisst nicht ‚Mānava-Gesetzbuch‘, weil es von Manu abgeleitet wird, sondern weil das ursprüngliche Werk einer Schule angehörte, welche den Namen der Mānava führt“³⁾.

Suchen wir die in den angeführten Aussprüchen enthaltene Ansicht zu formulieren; so erhalten wir die folgende These: Als Quelle des Mānava-Dharma-Śāstra und der übrigen metrischen Dharma-Śāstra sind die gleichnamigen Dharma- und Gṛhya-Sūtra zu betrachten.

Die indische Ueberlieferung weist von einem Zusammenhange der metrischen Dharma-Śāstra mit gleichnamigen Sūtra-Schulen nichts zu berichten; sie schreibt das Mānava-Dharma-Śāstra dem Manu, das Yājñavalkya-Dharma-Śāstra dem Yājñavalkya zu.

Die späteren Inder hätten demnach, die Richtigkeit unserer These vorausgesetzt, den Ausgangspunkt ihrer Gesetzbücher aus den Augen verloren.

Ein derartiger Riss in der Ueberlieferung wäre, besonders bei der Art der indischen Tradition, allerdings nicht undenkbar; auch fiel es nicht schwer, mehr oder weniger glaubwürdige Hypothesen zu ersinnen, welche die Lösung der Gesetzbücher von den vedischen Schulen, denen sie ihre Entstehung verdanken, erklären sollen.

1) S. 244. cf. *Zschr. d. D. M. G.* 7, 528, 530.

2) cf. S. 61; zu vgl. Johantgen, *Ueber das Gesetzbuch des Manu*, S. 108; West and Bühler, *Digest of Hindu Law* I, S. XVIII ff.; Bühler, *Introduction au Āpastamba and Goutama*.

3) cf. S. 113. Aehnlich L. v. Schröder, *Monatsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1879, S. 700; *Maṇvyaṇi Saṃhitā* I, S. XVIII f.

Recht und Gesetz eines Stammes oder einer Schule werden sich, wie ich glaube, da sie ja die Aufgabe haben, den Verkehr der Menschen unter einander zu regeln, leichter über Gebiete ausbreiten, die ihnen ursprünglich fremd waren, als liturgische Formeln, welche, speciell bei den Indern, einen mehr privaten, intimen Character zu haben scheinen. Das Gesetzbuch der Mānavas z. B. mochte in weitem Umkreise gebräuchlich werden, ohne dass deren Ritualbücher neue Anhänger gewannen. Trat nun durch irgend welche Ereignisse diese Schule in den Hintergrund, so konnte der Zusammenhang des Gesetzbuches, das sich inzwischen eingebürgert hatte, mit den Mānavas in Vergessenheit gerathen; und das Gesetzbuch der Mānavas wurde zum Gesetzbuche Manu's.

Oder die Mānavas mochten den Anspruch auf die Autorschaft ihres Gesetzbuches opfern, weil sie nur so denselben den Nimbus verleihen konnten, als stamme es vom Urvater der Menschheit her; weil sie ferner nur mit diesem Nimbus ihrem Gesetz zwingende Gewalt auch über alle anderen Schulen und Stämme Indiens verschaffen konnten* (L. v. Schröder, Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 702; cf. Johantgen, a. a. O. S. 119. 100).

Bevor wir aber der Erörterung dieser oder ähnlicher Hypothesen näher treten, erscheint es nothwendig, die Grundlage zu prüfen, auf welcher die oben formulirte These ruht.

Sowelt ich sehen kann, stützt sich dieselbe vornehmlich auf drei Gründe:

Erstens auf den Gleichklang der Namen: der Name eines Dharma-Śāstra ist häufig mit dem einer Sūtra-Schule identisch¹⁾.

Zweitens auf die Gleichartigkeit des Inhaltes: in den metrischen Dharma-Śāstra werden im Allgemeinen dieselben Gegenstände, wie in den Dharma- und Gṛhya-Sūtra, behandelt²⁾.

Drittens auf den Umstand, dass die metrischen Dharma-Śāstra moderner als die Sūtra zu sein scheinen; insonderheit dürfte die metrische Form derselben jünger als die Form des Sūtra sein³⁾.

Fragen wir zunächst nach der Tragweite des ersten dieser drei Punkte, welcher für die Begründung unserer These der bedeutsamste ist, so dürfte es nicht unnöthig erscheinen, uns die

1) Ind. Stud. 1, 244; Johantgen, a. a. O. S. 108, Anm. 105; cf. West and Bühler, a. a. O. XXXV.

2) Max Müller, History S. 132 f.; dazu Johantgen a. a. O.; cf. West and Bühler, a. a. O. XXVIII.

3) Müller, a. a. O. S. 68 B. 152 ff.; West and Bühler, a. a. O. XXVI; — die Sprache der metrischen Dharma-Śāstra ist der Sprache der Dharma-Sūtra sehr ähnlich; wir finden in den erstern eine Reihe von Glosas und Gathas aus dem Dharma-Sūtra wieder, und zwar zum Theil in modificirter Form S. XXVIII ff.; — einige Stellen der metrischen Dharma-Śāstra sind augenscheinlich verdichtete Sūtra S. XXX.

Art und Weise in's Gedächtniss zurückzurufen, wie sich der Inder den Rechten und Pflichten des Autors gegenüber zu verhalten pflegt.

Es ist eine allgemein anerkannte Thatsache, dass dem sonst so hoch begabten indischen Volke der Sinn für geschichtliche Zusammenhänge in einem Grade fehlte, der dem Europäer oft kaum glaublich erscheint. Dem entsprechend ist auch der Begriff des literarischen Eigenthums in Indien nicht zur Ausbildung gelangt. Der einzelne verfügte mit naiver Souveränität über die literarischen Schätze seines Volkes; und hielt sich wiederum für berechtigt, seine eigenen Geisteskinder mit den Namen von berühmten Männern und Heiligen der Vorzeit, ja selbst von Göttern, zu schmücken.

In gewissem Sinne machen davon die vedischen Schriften eine Ausnahme. Hier widersetzt sich die in Dingen des kirchlichen Ceremoniels pedantische Genauigkeit des brahmanischen Inders bis zu einem gewissen Grade der willkürlichen Auflösung des Zusammenhanges zwischen dem Verfasser und seinem Werke. Das Einzelindividuum tritt zwar auch hier meist in den Hintergrund; aber die geistige Gesamtarbeit der Schule concentrirt sich in den Schriften dieser Schule, und wird mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit innerhalb derselben weiter überliefert. Was hier denselben Namen trägt, kann man also im Allgemeinen als zusammengehörig betrachten; ja selbst die Tradition über die nähere oder fernere Verwandtschaft der einzelnen Schulen unter einander scheint, wie wir weiter unten sehen werden, einigen Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu haben.

Die metrischen Dharma-Śāstra gehören aber nicht mehr der vedischen Literatur an¹⁾.

Wir werden zwar die Regelmässigkeit, mit der die Namen der Gesetzbücher denen vedischer Schulen entsprechen, nicht dem Zufalle zuschreiben dürfen. Die Möglichkeit ist aber nicht abzuweisen, dass das eine oder andere der metrischen Gesetzbücher von seinem Verfasser einem berühmten Heiligen in den Mund gelegt ist, in der Absicht, jenem dadurch zu grösserem Ansehen zu verhelfen, ohne dass es zu der vedischen Schule, welche sich von demselben Heiligen (oder einem Heiligen gleichen Namens) herleitet, in Beziehung zu stehen brauchte. Diese Möglichkeit wird naturgemäss um so mehr in den Vordergrund treten müssen, je allgemeiner die Verehrung des Heiligen ist, dem ein Gesetzbuch zugeschrieben wird.

Zu den ältesten und weitgeehrtesten Heiligen der Inder gehört der angebliche Verfasser des Mānava-Dharma-Śāstra. Schon im Rg-Veda wird „Vater Manu“ (mānuṣh pitā), der Sonnensohn (vāvasvata), genannt und gepriesen; unser Gesetzbuch feiert ihn als

1) Müller, a. a. O. S. 67 ff.

den Erzeugten des, der durch sich selbst ward (svāyambhuva); das Menschengeschlecht verdankt ihm Ursprung und Namen.

Der Gedanke musste nahe liegen, ein Gesetzbuch, das für Alle verbindlich sein sollte, dem zuzuschreiben, des Stammes alle Menschen sind, auch wenn es zu der Schule des schwarzen Yajus, die den Namen „Mānavās“ trug, keinerlei Beziehung hatte.

Aber selbst da, wo der Name eines metrischen Gesetzbuches mit grösserer Deutlichkeit auf den Zusammenhang desselben mit einer bestimmten vedischen Schule hinzuweisen scheint, dürfte es kaum zulässig sein, aus diesem Umstande ohne Weiteres den Schluss zu ziehen, dass die Quelle des in Rede stehenden Gesetzbuches in den Dharma- und Grhya-Sūtra jener Schule zu erkennen sei.

Ausser denjenigen Gesetzbüchern, welche durchgängig die Form des Ṣloka zeigen, und die wir daher κατ' ἐξοχην die „metrischen“ nennen, ist uns eine Reihe juristischer Werke erhalten, welche in Sūtra, zum Theil mit grösserer oder geringerer Beimischung metrischer Elemente, abgefasst sind.

Da nun das Sūtra — dessen Anwendung in wissenschaftlichen und religiösen Werken aller Wahrscheinlichkeit nach älter ist, als der durchgängige Gebrauch des Ṣloka — zugleich die obligatorische Form der ältesten rituellen Compendien, der Āraṇa- und Grhya-Sūtra, ist, mithin die, wahrscheinlich älteste, Form der juristischen Compendien mit derjenigen identisch ist, in welcher die ältesten rituellen Compendien verfasst sind; — da ferner die indischen Gesetzbücher in der Regel einen Namen tragen, welcher auch als Name einer Ritualschule überliefert ist, oder wenigstens zu einer solchen in naher Beziehung steht: so werden wir allerdings einen gewissen Parallelismus in der ersten Entwicklung der juristischen und rituellen Literatur vermuthen dürfen.

Andererseits aber nehmen, soweit die Ueberlieferung zurückreicht, nicht nur alle diejenigen Gesetzbücher, welche in Ṣloken verfasst sind, sondern auch ein bedeutender Theil derjenigen, welche ganz oder partiell die Form des Sūtra bewahrt haben, eine von den vedischen Schulen unabhängige Stellung ein.

Wenngleich demnach die juristischen und rituellen Systeme sich in ihrer Kindheit parallel entwickelt haben mögen, so scheint, wenigstens in der Mehrzahl der Fälle, die weitere Entwicklung derselben frühe divergirt zu haben.

Einige im Sūtra-Stile abgefasste Gesetzbücher sind uns als integrirender Bestandtheil des Kalpa-Sūtra vedischer Schulen überliefert ¹⁾. Ob hier eine Bewahrung des ursprünglichen Zustandes, und nicht vielmehr eine secundäre Entwicklung vorliegt, dürfte zweifelhaft erscheinen. Es ist jedenfalls bemerkenswerth, dass

1) West and Bühler, a. a. O. XXI; Bühler, Introduction to Āpastamba (and Gautama) XVI. XXII Anm. 1.

diese Gesetzbücher sämtlich einem einzigen grösseren Complexe der vedischen Literatur, den Tāittirīyā, angehören.

Indem die Gesetzbücher sich von den Fesseln der Schultradition befreiten und Anspruch auf allgemeinere Geltung erhoben, gingen sie der minutiösen Conservirung ihres Bestandes, wie sie die Schule ihren heiligen Schriften angedeihen zu lassen pflegt, verlustig. Sprache, Stil und Inhalt sind jetzt in weit höherem Grade Aenderungen ausgesetzt: nicht nur Entlehnungen einzelner Capitel aus Werken verwandten Inhaltes, sondern auch vollständige Bearbeitungen sind wesentlich erleichtert. Und indem die Stellung der Rechtsliteratur sich mit der Zeit immer freier gestaltete, konnten, wenn die Umstände es begünstigten, neue Formulirungen des Rechtes entstehen, die sich, wenn auch vielleicht aus einer bestimmten Schule hervorgegangen, doch nicht so sehr an die Rechtsüberlieferungen dieser Schule, als an diejenigen älteren Gesetzbücher anlehnten, welche bis dahin den grössten Einfluss gewonnen hatten, oder den Absichten der neuen Gesetzgeber am meisten entsprachen.

In der That können wir bereits an diejenigen Gesetzbüchern, welche den älteren Sūtra-Stil zeigen, Aenderungen betrachten.

So stimmt, nach Bühler's Untersuchungen¹⁾, die Sprache des Gautama-Dharma-Śāstra mit Pāṇini's Regeln genauer überein, als die Dharma-Sūtra des Āpastamba und Baudhāyana, obgleich die beiden letzteren wahrscheinlich jünger sind, als das erstere²⁾. Der Grund dieser Erscheinung mag, wie auch Bühler andeutet³⁾, darin liegen, dass die Dharma-Sūtra des Āpastamba und Baudhāyana als Theile des Kalpa-Sūtra einer vedischen Schule dem conservirenden Einflusse der Schultradition unterworfen waren, während Gautama's Gesetzbuch eine von derselben unabhängige Stellung einnahm.

Ferner hat Bühler wahrscheinlich gemacht, dass Vāsisṭha ein ganzes Capitel dem Baudhāyana entnommen hat, welches letzterer zuvor dem Gautama entlehnt hatte⁴⁾.

Sind nun die durchgängig in Clöken verfassten Gesetzbücher nur stilistischen Veränderungen und gelegentlichen Einschaltungen unterworfen gewesen? in ähnlicher Art, wenn auch in höherem Grade, wie wir solche soeben an den Gesetzbüchern des Gautama, Baudhāyana und Vāsisṭha beobachteten; haben wir in ihnen nichts weiter als metrische Bearbeitungen älterer Sūtra-Werke des gleichen Namens zu erkennen? Oder dürfen wir vermuthen, dass wenigstens in einigen derselben moderna Formulirungen vorliegen, wie wir sie oben als möglich hingestellt haben?

1) Bühler, Introduction to Āpastamba and Gautama S. I.V.

2) *a. a. O.* S. XLIX ff.

3) *a. a. O.* S. LV.

4) *a. a. O.* S. XLIX, L f. LIV.

Das Aufkommen des Glōka-Stiles in Werken religiösen und wissenschaftlichen Inhaltes kennzeichnet den Beginn einer neuen Periode der indischen Literatur. Während sich der Sūtra-Stil allem Anschein nach innerhalb der vedischen Schulen ausgebildet hat, während sein Verständnis eine gelehrte Erziehung voraussetzt, sein Gebrauch sich demnach auf Werke, die von Gelehrten für Gelehrte verfasst waren, beschränken musste, scheint der Glōka-Stil seine Entstehung einer popularisirenden Richtung zu verdanken, die sich an alle Gebildeten wandte.

Wenn dem so ist, und wenn wir der oben dargelegten Ansicht über die Entwicklung der indischen Rechtsliteratur einige Wahrscheinlichkeit zugestehen dürfen, so liegt die Vermuthung nahe, dass unter den Verfassern der metrischen Gesetzbücher wenigstens einige bei der rein formalen Redaction eines bestehenden Gesetzbuches nicht stehen geblieben sind, sondern es vielmehr versucht haben, durch Zusammenfassung derjenigen Rechtsanschauungen, welche damals die grösste Verbreitung hatten und das meiste Ansehen genossen, und durch Anschluss an die bewegenden Ideen ihrer Zeit, ein Werk zu schaffen, das nicht nur allgemeine Geltung unter allen brahmanischen Indern beanspruchte, sondern auch Aussicht hatte, diesen Anspruch zu verwirklichen.

Auch in einem solchen Falle konnte sich allerdings das neue Gesetzbuch enger an eine bestimmte Ritualschule, der es dann auch den Namen entlehnte, anschliessen, ohne dass darum die Sūtra jener Schule seine alleinige, oder auch nur hauptsächlichliche Quelle gewesen zu sein brauchten.

Die Namensgleichheit eines metrischen Gesetzbuches und einer vedischen Schule könnte aber ebensowohl auf einem Acte der Courtoisie seitens des Verfassers des Gesetzbuches beruhen, welcher sein Werk damit dieser Schule gleichsam dedicirte; wozu ihn ein derzeitiges Ueberwiegen derselben, oder der Umstand, dass er selbst dieser Schule angehörte — vielleicht eine Combination beider Motive ganz wohl hätte veranlassen können.

Betrachten wir beispielsweise aus dem soeben beschriebenen Gesichtspunkte das Yājñavalkya-Dharma-Śāstra.

Es giebt wohl kein metrisches Gesetzbuch, dessen Name deutlicher auf eine bestimmte Gruppe vedischer Ritualschulen hinweist, wie das des Yājñavalkya. Innerhalb der vedischen Literatur ist Name und Wirksamkeit dieses Heiligen durchaus auf den weissen Yajus beschränkt. Ausserdem identificirt sich der Yājñavalkya dieses Gesetzbuches ausdrücklich mit demjenigen Yājñavalkya, welchem die Sonne das Āraṇyaka offenbart habe (Y. 3, 110); und in diesem Āraṇyaka ist wohl mit dem Commentar das Bhāḍarānyaka des weissen Yajus zu erkennen (Müller, History, S. 330, Anm. 1; West und Bühler, Digest XXXII).

Gleichwohl scheint Yājñavalkya's Gesetzbuch in erster Linie von Gesetzbüchern abhängig zu sein, in denen sich Beziehungen

zum weissen Yajus bisher nicht haben nachweisen lassen, während eine Reihe von Beobachtungen auf den Zusammenhang derselben mit Schulen des schwarzen Yajus hindeutet: ich meine die Gesetzbücher Manu's ¹⁾ und Vishnu's ²⁾.

Ueber das Verhältniss des Yājñavalkya-Dharma-Śāstra zu Manu sagt Stenzler in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Yājñavalkya (S. VIII f.): „Die vielfache Uebereinstimmung beider Gesetzbücher in Sachen wie in Ausdrücken führt zu der Annahme, dass Manu's Gesetzbuch dem Gesetzbuche des Yājñavalkya als Grundlage gedient habe“; ferner: „Wer das eigentliche Recht und das gerichtliche Verfahren bei beiden Gesetzgebern vergleicht, wird nicht nur im Allgemeinen bei Yājñavalkya einen Fortschritt zu grösserer Schärfe und Bestimmtheit wahrnehmen, sondern auch in vielen einzelnen Punkten, in welchen beide wesentliche Verschiedenheiten zeigen. Yājñavalkya's Standpunkt als einen späteren erkennen“.

In Betreff des Stoffes, welchen Yājñavalkya dem Vishnu-Sūtra entlehnt zu haben scheint, verweise ich auf Müller, *History*, S. 331 Anm.; Jolly, *Institutes of Vishnu*, S. XX f.

Dieses Verhältniss kann, wie ich glaube, ganz wohl dadurch zu Stande gekommen sein, dass der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Śāstra zwar Beziehungen zum weissen Yajus hatte, sich aber inhaltlich nicht so sehr an die Sūtra dieser Schule, als vielmehr an ältere, dem Anscheine nach aus Schulen des schwarzen Yajus hervorgegangene Gesetzbücher anschloss.

Wenn es sich allerdings wahrscheinlich machen liesse, dass Yājñavalkya's Gesetzbuch die Bearbeitung eines dem weissen Yajus angehörigen Sūtra sei; so müssten wir annehmen, dass bereits dieses Dharma-Sūtra im Verhältniss eines jüngeren Bruders zu der oder den Quellen unseres Manu und zum Vishnu-Sūtra gestanden habe; wie ja Saphitā und Brāhmana des weissen Yajus die jüngeren Geschwister der entsprechenden heiligen Bücher des schwarzen Yajus zu sein scheinen.

Es fragt sich nun, ob wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln in der That eine derartige Abhängigkeit Yājñavalkya's von einem Dharma-Sūtra des weissen Yajus wahrscheinlich machen können.

Das vorzüglichste dieser Mittel scheint mir, bei der Abwesenheit eines zum weissen Yajus gehörigen Dharma-Sūtra, die Vergleichung der im Yājñavalkya-Dharma-Śāstra vorkommenden Mantra mit denen der Vājasaneyi-Saṃhitā zu sein.

Wenn wir nachzuweisen vermöchten, dass Yājñavalkya die in der Vājasaneyi-Saṃhitā vorkommenden Mantra, und nur diese, als bekannt voraussetzt, indem er die Mantra der Vājasaneyi-Saṃhitā

1) S. unten.

2) Jolly, *Dharmasūtra des Vishnu etc.*, in den Sitzungsber. d. philol.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München 1879 II. S. 22 ff.

mit den Anfangsbuchstaben, alle übrigen aber vollständig citirt, so dürften wir daraus schliessen, dass entweder unser Gesetzbuch oder seine Quelle für die Anhänger dieser Saṃhitā verfasst sei. Da nun das Gesetzbuch selbst allem Anscheine nach für weitere Kreise bestimmt war, so hätten wir in demselben die populäre Bearbeitung eines älteren, für die Vājasaneyiānas verfassten Gesetzbuches zu erkennen, für welches wir, wenn die Folgerung aus analogen Fällen gestattet ist, die Form des Sūtra voraussetzen dürften.

Ueerblicken wir die im Yajñavalkya-Dharma-Śāstra vorkommenden Mantra¹⁾, so ist zunächst zu bemerken, dass ich keines der in diesem Gesetzbuche vollständig citirten Mantra²⁾ in irgend einer der bisher veröffentlichten Saṃhitās habe nachweisen können.

Unter den mit den Anfangsworten citirten Sprüchen finden wir vierzehn³⁾ ebenso wohl in den heiligen Büchern der Taittiriyās, wie in der Vājasaneyi-Saṃhitā; vier⁴⁾ scheinen nur der Vājasaneyi-Saṃhitā, und nicht den Taittiriyās; und ebenso viele⁵⁾ nur den Taittiriyās, nicht aber der Vājasaneyi-Saṃhitā eigen zu sein.

Ich darf hier nicht unterstehen lassen, dass unter den neun, in den beiden Clöken Y. 1, 299, 300 mit den Anfangsbuchstaben citirten Sprüchen einer (der zweite in 1, 299: *inam devāb*) sich nur in der Vājasaneyi-Saṃhitā nachweisen liess; ferner, dass unter

1) Von den drei Versen, die West and Bühler a. a. O. XXXII Anm. beibringen, kommen zwei, Y. 1, 232 (so zu lesen statt 231) und 233 nicht nur VS., sondern auch TS. vor; 1, 229 nur VS. (und RV.).

2) cf. Y. 1, 280, 281, 282, 290 (diese 4 auch Mān. Gr. 2, 34; s. unten), 245 (= Manu 3, 259), 2, 101, 102, 104, 110.

3) Y. 1, 232 = VS. 19, 70, TS. 2, 6, 12, TB. 2, 6, 16, RV. AV.; Y. 1, 237: *idam viśvab* = VS. 5, 15, TS. 1, 2, 13, 1, TB. 3, 1, 5, 3, RV. SV. AV.; Y. 1, 238: *madhu vāṣā* = VS. 13, 27, TS. 4, 2, 9, 3, 5, 2, 8, 5, TA. 10, 39, 2, RV.; Y. 1, 246 = VS. 9, 18, 21, 11, TS. 1, 7, 8, 2, 4, 1, 11, 4, 2, 13, 3, 7, 12, 1, RV.; Y. 1, 253 = VS. 19, 45, 46, TB. 2, 6, 3, 4; Y. 1, 299: *s krahmā* = VS. 33, 43, 54, 51, TS. 3, 4, 11, 2, RV.; *agadr mādha dīvā* kakat = VS. 3, 12, 13, 14, 15, 20, TS. 1, 5, 5, 1, 4, 4, 4, 1, TB. 5, 5, 7, 1, RV. SV.; *ad budyasava* = VS. 15, 54, 18, 61, TS. 4, 7, 13, 5; Y. 1, 300: *brhaspati atiyad arya* = VS. 26, 2, TS. 1, 8, 27, 2, RV.; *annāt paristatā* = VS. 19, 75, TB. 2, 6, 2, 2; *cam nā devāb* = VS. 36, 12, TB. 1, 2, 1, 1, 2, 5, 8, 5, TA. 4, 42, 4, RV. SV. AV. (cf. Y. 1, 239); *kapāḥ* = VS. 13, 30, TS. 4, 2, 9, 2, 5, 2, 8, 3, TA. 10, 1, 7; *kṣam krahmā* = VS. 29, 37, TS. 7, 4, 20, 1, TB. 3, 9, 4, 2, RV. SV. AV.; Y. 3, 3 = VS. 35, 6, TA. 6, 10, 1, 11, 1, Pār. Gr. 3, 10, 19, RV. AV.

4) Y. 1, 229 = VS. 7, 34, RV.; Y. 1, 233 = VS. 19, 58; Y. 1, 299: *inam devāb* = VS. 9, 40, 10, 12; Y. 3, 247 (= 302) = VS. 39, 10.

5) Y. 1, 221 = TB. 2, 7, 15, 4; Y. 3, 278 = TA. 1, 30, 1; Y. 3, 281 = TA. 2, 18, Pār. Gr. 3, 12, 9; Y. 3, 289 = TA. 2, 18, Pār. Gr. 3, 12, 10, AV. — Die Sprüche Y. 1, 136; 1, 239: *yava Śā* (*dānyarājī Śā* ex Comm.); 3, 279: *mayi śāb*; habe ich in keiner Saṃhitā nachzuweisen vermocht. — Dass ich Clato, wie *śāb* Y. 3, 279; *yamaśūta* (= RV. 10, 14) Y. 3, 2; *subharaśrūha-jāp* (RV. 10, 96) Y. 3, 295; *abliṅgat* (RV. 10, 9, 1—3) Y. 3, 30; unberücksichtigt gelassen habe; bedarf wohl keiner Erklärung.

den vier Mantra des Yājñavalkya-Dharma-Śāstra, die ich nicht in der Vājasaneyi-Saṃhitā, wohl aber bei den Taittirīyās wieder gefunden habe, zwei (Y. 3, 281. 282 = Pār. Gr. 3, 12, 9. 10) auch im Pāraskara-Gṛhya-Sūtra in extenso citirt sind.

Nehmen wir aber Alles in Allem, so glaube ich, dass sich das Verhältnisse der im Yājñavalkya's Gesetzbuch vorkommenden Mantra zur Vājasaneyi-Saṃhitā zwar nicht als Argument gegen, aber ebensowenig als Argument für die Annahme verwerthen lässt, dass das Yājñavalkya-Dharma-Śāstra die Bearbeitung eines vorausgesetzten Dharma-Sūtra des weissen Yajus sei.

Zwischen Yājñavalkya's Gesetzbuch und dem zum weissen Yajus gehörigen Gṛhya-Sūtra des Pāraskara scheinen in der That verwandtschaftliche Beziehungen zu bestehen; insonderheit zeigt Pār. Gr. 3, 10 eine beachtenswerthe Aehnlichkeit mit Y. 3, 1 ff.¹⁾

Es dürfte aber, wenigstens beim gegenwärtigen Stande der Frage, gewagt sein, aus Berührungen dieser Art eine Abhängigkeit Yājñavalkya's von den Sūtra des weissen Yajus zu folgern, die über die gegebenen Fälle hinausginge. Wir werden sogleich sehen, dass sich ähnliche Beziehungen, vielleicht noch intimeren Characters, zwischen Yājñavalkya und dem Mānava-Gṛhya-Sūtra, welches zweifellos einer Schule des schwarzen Yajus angehört, nachweisen lassen.

Zu den Partien des Yājñavalkya-Dharma-Śāstra, denen weder aus Manu und Vishnu (Stenzler in der Vorrede zu seiner Edition des Yājñavalkya. S. IX; Jolly, Introduction zu den Institutes of Vishnu. S. XXI), noch aus dem Pāraskara-Gṛhya-Sūtra etwas Entsprechendes gegenübergestellt werden kann, gehört die Verehrung des Vināyaka Gaṇeśa (1, 270 ff.). Diese Ceremonie finden wir, zum Theil wörtlich übereinstimmend, im Mānava-Gṛhya-Sūtra 2, 14 wieder; mit dem Unterschiede, dass hier nicht der Vināyaka Gaṇeśa, sondern vier namentlich genannte Vināyakās erscheinen; und dass die Beschreibung der Ceremonie nicht in Clöken, sondern im prosaischen Sūtra-Stile abgefasst ist.

Behufs bequemerer Vergleichung stelle ich dem Texte von Mānava-Gṛhya-Sūtra 2, 14 die entsprechende Stelle des Yājñavalkya (1, 270 ff.), nach Stenzler's Ausgabe, gegenüber.

1) Stenzler in der Ztschr. d. D. M. G. 7, 527 ff., besonders 540) — sehr beachtenswerth ist die vorsichtige Bemerkung Stenzler's S. 530: „Man könnte sich die Uebereinstimmungen zwischen Yājñavalkya's Dharma-Śāstra und Pāraskara's Gṛhya-Sūtra erklären aus der nahen Beziehung, in welcher Yājñavalkya's Name zur Vājasaneyi-Saṃhitā steht, da sich aber auch zwischen einzelnen Gṛhya-Sūtra, welche an verschiedenen Vedas gehören, oft wörtliche Uebereinstimmung findet, so ist es geräthener, ein Urtheil darüber zurückzuhalten, bis es möglich sein wird, diesen Zweig der Literatur in weiterem Umfange zu prüfen.“

Mān. Gṛ. 2. 14 1).

athātō vināyakān vyākhyāsyamaḥ | 1 |
 cālakaṇṭakataṣ ca kuṣṁāṇḍarajaputraṣ cōamitaṣ ca 2) dēva-
 yajamaṣ cēty | 2 |
 etāir adhigatānām 3) imāni rūpāṇi bhavanti | 3 |
 lōṣṭhaṁ nṛdnātī 4) | 4 |
 tṛṣṇāni chinattī | 5 |
 aṅgēṣu lekhaṇa(?) likhatī | 6 |
 apah svapnē 5) paçyati | 7 |
 mṛḍān paçyati | 8 |
 jātīlān paçyati | 9 |
 kākāyavāsasah paçyati | 10 |
 ushṭrān | 11 |
 sukārān | 12 |
 gardabhān | 13 |
 divakīrtiyadin | 14 |
 anyān vā prayutān 6) svapnān paçyati | 15 |
 antarīkṣhaṁ kramati | 16 |
 adhivāṣṣ vrajan manyatē prāṭhātō nā kaçēd anuvrajaty | 17 |
 etāiḥ khalu vināyakaīr avīṣṭhā rājaputrā lakṣhaṇavantō rājyaṁ
 na labhanti | 18 |

Yājñ. 1. 270 ff.

Zu 1. 2: vināyakāḥ karmavighnasiddhyartham viniyōjitāḥ | go-
 paṇam adhipatyē ca rudreṣa brahmanāḥ tathā | 270 |

Zu 3: tēnōpasprṣhṭō yas tasya lakṣhaṇāni nibōdhata |

Zu 7. 8: svapnē Svagāhatō Ṣtyartham jalap mṛḍāṣ ca paç-
 yati | 271 |

Zu 10—14: kākāyavāsasāḥ (kākāya^a B. C.) cāya kravyā-
 dāṣ caḍhīrōḥatī | antyajāīr gardabhāīr naḥṭrāiḥ sahāikatrivatiḥ-
 ṭhatē | 272 |

Zu 17: vrajan api tathātīnānāṁ manyatē Śmṛgataṁ parāiḥ |
 vimanū viphalārambhāt saṁsīdaty animittataḥ | 273 |

Zu 18: tēnōpasprṣhṭō labhātē na rājyaṁ rājanandanaḥ.

1) Ueber die Mān. und ihre Bezeichnung s. unten sub 2. A. u. — Die Nummerierung der einzelnen Sūtra beruht nur theilweise auf dem Commentar; der Bequemlichkeit halber habe ich sie — natürlich zunächst provisorisch — durchgeführt.

2) *cōamitaḥ ca M. 1; Sūtra 25 liest: avāhōmīṭhāya M. 1, vātā^a B. 1. M. 2. avāhā | amīṭhāya B. 5; vatschōmīṭhā ist öm amīṭhāya in der von mir sub 2 beschriebenen Padāḥatī (P. 2).

3) cf. adhīcintāya B. 5, adhīcintāya B. 5.

4) nṛdnātī B. 6 (cf. nṛdhānātī Kāty. Gṛ. 22, 3, 45), nṛdhānātī B. 1. M. 2. 1.

5) Conjectur; — apah svapnāṁ B. 5, apa svapnāṁ B. 1. M. 2. 1.

6) pratyutāḥ B. 1. M. 2; anyāḥ ca prathamān M. 1.

Mān. Gr.

kanyāḥ patikāmā lakṣaṇavatyaḥ bhartṛṇa na labhantē | 19 | ¹⁾
 striyaḥ prajā[pati]kāmā lakṣaṇavatyaḥ prajāṃ na labhan-
 te | 20 | ²⁾
 strigām ācāryatinūm apatyāni mriyantē ³⁾ | 21 |
 cṛōtriya adhyāpaka ⁴⁾ ācāryatvaṃ na prāpnōty | 22 |
 adhyētṛgām ⁵⁾ adhyayaṇa mahāvighnāni bhavanti | 23 |
 vaṇijā ⁶⁾ vaṇikpatho vimaṇyati | 24 |
 kṛṣhikarāṇāṃ kṛṣhir alpaphalā bhavati | 25 |
 tēṣām prāyaścittam | 26 |
 mṛgākharakulāya ⁷⁾ mṛttikārōcanāguggulū ⁸⁾ (ṇ) | 27 |
 caturbhyāḥ prasravaṣṭbhyā catura ⁹⁾ udakumbhaṃ ayaṅgā
 āharē | 28 |
 sarvagandhasarvarasasarvāuśadhīḥ | 29 |
 sarvaratnāni cōpakalpā | 30 |
 pratisarāṃ ¹⁰⁾ dadhī madhu ¹¹⁾ ghṛtam ity | 31 | ¹²⁾
 etān saṃbhārān saṃsṛjya | 32 |
 rṣhabhacarmāny ārōhya | 33 |
 athānāy snāpayanti ¹³⁾ || sahasrakṣheṣ cātadhāraṃ rāhibhīḥ pa-
 vanāṃ kṛtam | tābhish tvābhishūcāmi pāvamānīḥ punantu tvāṃ ||
 agnīnā dattā | indrēṇa dattā | sōmēna dattā | varuṇēna dattā | vā-

Yājñ.

Zu 19. 20: kumārī na ca bhartāraṃ apatyāṃ garbhān ā-
 ganā | 274 |

Zu 22. 23: ācāryatvaṃ cṛōtriyaḥ ca na cīshyō Ṣdhyayanāṃ
 tathā |

Zu 24. 25: vaṇig labhāṃ na cāpnōti kṛṣhīṃ cāpi kṛṣhi-
 valaḥ | 275 |

Zu 26: snāpanāṃ tasya kartavyāṃ punyē Śuni vidhīpūrvakāṃ |
 gāurasarśhapakulkēna sājyēnōtsāditasya ca | 276 |

277—279 zu 27—33: sarvāuśadhīḥ sarvagandhāir vilipta-
 cīrasas tathā | bhadrāsanaṃ pavishṭasya svasti vācya dvijaḥ cūbhāḥ | 277 |
 aṇvsthānād gajsthānād valmikāt saṅgamād dhradāt | mṛtti-
 kāṃ rōcanāṃ gandhān guggulū cāpsu mīkshipēt | 278 |

yā āhṛtā hyēkavarāṇāḥ caturbhiḥ kalaḥcāir hradāt | carmany-
 ānaḍuḥ raktē sthūpyaṃ bhadrāsanaṃ tataḥ | 279 |

1) Sūtra 19 fehlt B1. M2.1. 2) Sūtra 20 lesen B1. M2.1: lakṣaṇa-
 vatyaḥ striyaḥ prajā (prajāṃ B1) na labhantē |. 3) mriyantē B1. M2.1
 4) adhyāpaka M1. 5) adhyābhīṣṭrām B1. M2.1. 6) vāṇijāni M1; fehlt
 B1. M2. 7) P2; Comm. zu B1. M1; kulāpa B5; kulāpa B1. M2.1.
 8) guggulū B1. M2; guggulay B3. 9) Conjectur; die Hs. lesen catur
 10) Conj.; die Hs.: pratissara. 11) cf. Gr. S. 2, 6: sarvagandhasarvarasa-
 sarvāuśadhīḥ sarvaratnāni cōpakalpā pratissaradadhīmadhumōdakavastikatan-
 dyaḥ variatavyāṃ (sc. vedyākrīṭā). 12) Sūtra 27—31 augenscheinlich corrup-
 pt. 13) snāpayati B3.

Mān. Gr.

yunā dattā | viśvānā dattā | bṛhaspatinā dattā | ¹⁾ viśvāir dēvair ²⁾ dattā | sarvāir dēvair ³⁾ dattā | ūśadhaya āpō varuṇasaṃnītib |
tābhish tvābhishīcāmi pāvamānib punantu tvēti sarvatrānusha-
jati || 1 ||

yat tē kēṇēshu dāurbhāgyaṃ śmantē ⁴⁾ yac ca mūrdhani |
lalātē karṇayōr akshyōr āpas tad ⁵⁾ ghnantu tē sadā || 2 ||

bhagaṃ tē varuṇō rājā bhagaṃ sūryō bṛhaspatib | bhagam
indrag ca vāyuḥ ca bhagaṃ saptarshayō daduḥ || 3 || ⁶⁾
ity || 34 ||

adhīnātasya niṣṭyāṃ sadyalpiḍitasarshapatāilam śudumbareṇa
sraveṇa mūrdhani catsara ūhutir juhōti | ōm ⁷⁾ śalakaśāntakāya
svāhā kūśmāṇḍarājaputrāya svāhāśmītāya ⁸⁾ svāhā dēvayajenāya
svāhēty || 35 ||

ata ūrdhvaṃ grāmācatuṣpathē nagarācatuṣpathē nigamā-
catuṣpathē ⁹⁾ vā sarvātōmukhān darbhān āstīrya || 36 ||

navē cūrpē halim upaharati | phaliktāṃs taṇḍulān aṇhaliktāṃs
taṇḍulān āmāṃ māṃsam pakvāṃ māṃsam āmān matsyān pakvān
matsyān āmān apūṣān pakvān apūṣān piśhṭān gandhān apishṭān
gandhān ¹⁰⁾ gandhāpānāṃ madhupānāṃ nīrēyapānāṃ surāpānāṃ mu-
ktaṃ mālyāṃ grathitap ¹¹⁾ mālyāṃ raktaṃ mālyāṃ cūklap mālyāṃ

Yājñ.

Zu 34, 1: sāharākahap qatadhāram rshibhiḥ pāvanam kṛtam |
tēna tvām abhishīcāmi pāvamānyob punantu tē || 280 ||

Zu 34, 2: yat tē kēṇēshu dāurbhāgyam śmantē yac ca
mūrdhani | lalātē karṇayōr akshyōr āpas tad ghnantu sarvadā
(ghnantu tē sadā A.) || 282 ||

Zu 34, 3: bhagaṃ tē varuṇō rājā bhagaṃ sūryō bṛhaspatib |
bhagam indrag ca vāyuḥ ca bhagaṃ saptarshayō daduḥ || 281 ||

Zu 35: suātasya sārshapam tāilam sraveṇāndumbareṇa tu |
juhuyān mūrdhani kuṇān savyēna parigṛhya tu || 283 ||

Zu 35: mitaḥ ca saṃnītaḥ cūira tathā śalakaśāntakāṣṭhān | kū-
śmāṇḍō rājaputrag cēty antē svāhāśamanvitāib || 284 ||

Zu 36, 37: nāmabhīr hallmantrāḥ ca namaskārasamanvitāib |
dadyāc catuṣpathē sūrpē kuṇān āstīrya sarvataḥ || 285 ||

Zu 37: kṛtāḥkṛtāṃs taṇḍulāṃs ca palalāndanam ēva ca |
matsyān pakvāṃs tathāivāmān māṃsam ōtīrvad ēva tu || 286 ||

1) B 5. P 2; āgūnā dattā indrēna dattā vāyūnā dattā (vāyūnā dattā fehl.
B 1. M 2) varuṇēna dattā viśvānā dattā sōmōna dattā bṛhaspatinā dattā B 1.
M 2. 1. 2) viśvādēvair B 1. M 2. 1. 3) sarvādēvair M 1; sarvair fehl. M 2.
4) śmantē B 1. M 2. 5) Corj.; as B 1. M 2. 1. tava B 5. 6) Yea 2
fehl. B 5. 7) ōm fehl. B 1. M 2. 1. 8) S. Ann. 2 zu Sūtra 2. 9) B 5.
P 2; nīrgama B 1. M 2. 1. 10) apishṭān gandhān fehl. B 1. M 2. 1. 11) gra-
thitap B 5. M 1. 2.

Mān. Gṛ. 2, 14, 1. Jetzt wollen wir die Ceremonie zur Be-
sänftigung der Vināyakas besprechen.

2. Die Vināyakas heissen: Ālakaśāṅkaṣa, Kuśmāṇḍarājaputra,
Usmita und Dērayajana.

3. An den von ihnen besessenen zeigen sich folgende Er-
scheinungen:

4. er zerreißt einen Erdkloss,
5. reißt Grashalme ab,
6. ritzt Linien(?) auf seine Glieder(?);
7. er sieht im Traume Wasser;
8. er sieht Männer mit geschorenen Köpfen,
9. mit Flechten,

10. mit rothbraunen Gewändern;

11. er sieht Kameele,

12. Eber,

13. Esel,

14. Capjālas und ähnliches Gelichter,

15. oder andere wirre(?) ¹⁾ Träume;

16. er schreitet (im Traume) durch die Luft;

17. wenn er einen Weg geht, so meint er, jemand komme
hinter ihm drein.

18. Von diesen Vināyakas ergriffen, erlangen Prinzen mit guten
Vorzeichen nicht die Herrschaft;

19. Mädchen mit guten Vorzeichen, die einen Gatten wünschen,
keine Männer;

20. Frauen mit guten Vorzeichen, die Nachkommenschaft
wünschen, keine Nachkommenschaft.

21. Tugendhaften Frauen sterben die Kinder;

22. ein vedakundiger Unterweiser erreicht die Lehrerwürde nicht;

23. Schülern stellen sich beim Studium grosse Hindernisse
entgegen;

24. Kaufleuten geht ihr Geschäft zu Grunde;

25. Ackerbauern wirft der Ackerbau wenig ab. —

26. Die Sühnungszeremonie für sie geschieht folgendermassen:

27. Erde von der Höhle eines wilden Thieres und von einem
Neste (?), Gūrūcanā und Bdellium;

28. aus vier Quellen bringe er vier(?) unbeschädigte Krüge
mit Wasser (d. h. aus je einem Quell je einen Krug Comm.);

29. nachdem er allerlei Wohlgerüche, Leckerbissen und Kräuter,

30. sowie Kleinsodien aller Art beschafft hat,

31. Brezel(?), saure Milch, Honig und Schmelzbutter,

32. All diese Dinge mischen sie untereinander,

33. und legen sie auf ein Stierfell

34. Jetzt baden sie ihn, mit den drei Sprüchen: sahasrākṣam

1) Zu 2 ya + pra?

(cf. Yājñ. 1, 280), yat tē kēśeshu (282) und bhagam tē varuṇaḥ (281) [indem sie ihn bei jedem Verse mit je einem Krüge begiessen; mit dem vierten Krüge tūshṭim Comm.].

35. In der Nacht nach dem Bada giesst er ihm mit einem Löffel von Udumbara-Holz frisch gepresstes Senföl in vier Opfergüssen auf's Haupt, mit den Sprüchen: ōṃ śālakatāṅkatāya svāha! kūshmāṇḍarūjaputrāya svāha! usmitāya svāha! dēvayajamāya svāha!

36. Darauf streut er auf dem Kreuzwege eines Dorfes, einer Stadt oder eines Fleckens nach allen Seiten hin Darbhagras,

37. und bringt in einem neuen Korbe die Gabe dar: enthülste und unenthülste Reiskörner, rohes und gebackenes Fleisch, rohe und gebackene Fische, rohe und gebackene Kuchen, gemahlene und ungemahlene Wohlgerüche, wohlriechendes Getränk, Meth, Airēya und Branntwein, ungeflochtene und geflochtene, rothe und weisse Kränze, rothe, gelbe, weisse, schwarze, dunkelblaue, grüne und bunte Gewänder, Bohnen, die Körnerfrucht mit Namen Kulmāsha, Wurzeln und Früchte.

38. Jetzt folgt die Einladung an die Götter: etc.

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese beiden Formen der Vināyaka-Ceremonie, wie sie uns im Yājñavalkya-Dharma-Śāstra und im Mānava-Gṛhya-Sūtra überliefert sind, in historischem Zusammenhange stehen; und zwar liegt uns im Mānava-Gṛhya-Sūtra augenscheinlich die ältere Gestalt vor.

Sehen wir auch davon ab, dass in zweifelhaften Fällen bei einem Gegenstande, wie dem vorliegenden, die prosaische Form den grösseren Anspruch auf Alterthümlichkeit haben dürfte; dass ferner die Umwandlung der vier Vināyakās in den einen Vināyaka Gaṇḍa die leichtere Annahme zu sein scheint; — so erhellt die höhere Alterthümlichkeit der im Mānava-Gṛhya-Sūtra überlieferten Form der Ceremonie aus einigen stilistischen Verschiedenheiten beider Redactionen: dem selteneren divākṛtyādayaḥ Mān. Gr. 2, 14, 14 entspricht Yājñ. 1, 272 antyajāḥ; dem adhyētar Mān. Gr. 2, 14, 23 entspricht Yājñ. 1, 275 śisṭiya; die beiden Sprüche in Mān. Gr. 2, 16, 34 (1) und 39 hat der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Śāstra (I, 280 u. 290) in correcte Clöken umgewandelt; und im erstern das ältere pāvamānūḥ durch pāvamāṇyaḥ, im letzteren bhagavati durch bhavati ersetzt.

Ob allerdings der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Śāstra in diesem Falle direct aus dem Mānava-Gṛhya-Sūtra geschöpft hat, oder beide Redactionen der Vināyaka-Ceremonie auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen sind; diese Frage wird, wenigstens für jetzt, unentschieden bleiben müssen.

Das zweite Buch des Mānava-Gṛhya-Sūtra ist, wie ich glaube, in seiner gegenwärtigen Zusammenstellung ziemlich jung. Zwar enthält es eine Reihe von Capiteln, die einen verhältnissmässig

alterthümlichen Eindruck machen; aber den einzelnen Capiteln scheint, im Gegensatze zum ersten Buche, hier im Allgemeinen eine nähere Beziehung zu einander zu fehlen; und mitten unter ihnen finden wir solche, wie besonders 2, 6, deren Stil und Habitus auf eine recht späte Zeit hindeuten dürften.

Fassen wir das Resultat der soeben angestellten Untersuchung zusammen; so werden wir zunächst gern zugestehen, dass die Theorie von der Entstehung der metrischen Gesetzbücher aus den gleichnamigen Sūtra eine ausserordentlich fruchtbare Hypothese genannt werden kann.

Sie ist nicht nur der erste Versuch der europäischen Wissenschaft, sich von den Fabeln der einheimischen Ueberlieferung über die Entstehung der indischen Gesetzbücher zu emancipiren und den letzteren die ihnen gebührende Stellung in der Geschichte der brahmanischen Literatur anzuweisen, sondern es wird auch, wie ich glaube, eine jede Untersuchung über die historische Stellung eines bestimmten metrischen Gesetzbuches dieser Theorie einen ihrer Gesichtspunkte entnehmen müssen.

Wir sind aber nicht in der Lage, die Geltung der soeben besprochenen Theorie für das Verhältniss eines bestimmten metrischen Gesetzbuches zu den Sūtra derjenigen Schule, auf welche sein Name hinweist, anzuerkennen, bevor die Abhängigkeit grade dieses Gesetzbuches von diesen Sūtra durch eine Specialuntersuchung nachgewiesen ist.

Neben einer solchen Vergleichung mit den namensverwandten Sūtra und der namensverwandten Saṃhitā darf als ein Gegenstand besonderer Wichtigkeit für die Erkenntniss der Stellung, welche ein Gesetzbuch in der indischen Literaturgeschichte einnimmt, das Verhältniss dieses Gesetzbuches zu den übrigen Gesetzbüchern angesehen werden; wofür die Untersuchungen von Stenzler und Max Müller, und neuerdings von Bühler und Jolly Zeugnis ablegen.

Endlich mag mitunter, wie die soeben dargelegte Uebereinstimmung des Yājñavalkya-Dharma-Śāstra mit dem Mānava-Grhya-Sūtra zeigt, zur Aufhellung der Art, wie ein Gesetzbuch entstanden ist, die Betrachtung auch solcher Ritual-Sātra beitragen, deren Namen keinerlei Anlass zu der Vermuthung geben, dass zwischen ihnen und diesem Gesetzbuche irgend ein schuiltmässiger Zusammenhang bestanden habe.

Wir wenden uns jetzt zu dem Mānava-Dharma-Śāstra.

Bevor wir zu der Untersuchung der Frage übergehen, in welchem Verhältnisse Manu's Gesetzbuch zu den Sūtra der Mānavas steht, wollen wir einen Blick auf die Composition unseres Gesetzbuches werfen, um zu beobachten, ob uns diese vielleicht einigen Aufschluss über die Art seiner Entstehung giebt.

Manu's Gesetzbuch scheint in der uns vorliegenden Gestalt aus einer Reihe mehr oder weniger heterogener Elemente zu bestehen, deren Vereinigung aller Wahrscheinlichkeit nach das Resultat

mehrerer Redactionen ist¹⁾. Wie weit es gelingen wird, diese verschiedenen Redactionen mit einiger Sicherheit von einander zu sondern, erscheint zunächst fraglich: ich werde mich an dieser Stelle darauf beschränken, einige mehr in's Auge fallende Punkte zu berühren.

Gleich im ersten Buche finden wir zwei Berichte über die Schöpfung der Welt und die Abfassung des Gesetzbuches, die nicht unwesentlich von einander abweichen.

Die erste Erzählung (V. 5—59) wird von Manu, die zweite von Bhṛgu vorgetragen.

Es ist bemerkenswerth, dass Manu im ganzen Gesetzbuche nur hier, am Anfange des ersten Buches, redend auftritt; sonst gilt, soweit überhaupt der Erzähler namhaft gemacht wird, Bhṛgu als Verkünder des Mānava-Dharma-Śāstra, das auch am Schlusse ausdrücklich „von Bhṛgu verkündet“ (bhṛguprakṛtaṃ 12, 126) genannt wird.

Schon dieses Verhältniss Manu's zu Bhṛgu legt die Vermuthung nahe, dass von den beiden differirenden Berichten der Manu's einer späteren Redaction angehöre.

Dazu kommt, dass Bhṛgu (I, 102; cf. 118 f.) die Abfassung des Gesetzbuches dem Manu zuschreibt; Manu aber dasselbe von Svayambhū verfasst werden lässt, der es dann ihm gelehrt habe (I, 58). Es erschiene unerklärlich, zu welchem Zwecke ein späterer Redactor in einem Werke, das Mānava-Dharma-Śāstra heisst, nach den einleitenden Worten Manu's die Person Bhṛgu's eingeschoben haben sollte; was ihn dazu hätte veranlassen können, das Gesetzbuch, welches nach Manu's Anspruch dem Ursprung alles Sein's die Entstehung verdankt, gleichsam zu degradiren, indem er bereits bei Manu selbst stehen blieb. Gesetzt dagegen, dass das Mānava-Dharma-Śāstra einst mit Bhṛgu's Verkündigung begann, so lag der Gedanke nahe, dieser Verkündigung dadurch grössere Autorität und höhere Weihe zu verleihen, dass man dem Bhṛgu den Auftrag zur Verkündigung des Gesetzbuches durch Manu selbst ertheilen liess. Auf diese Weise kam Manu an die Spitze des Gesetzbuches, das bereits seinen Namen trug, er eröffnete es gleichsam in eigener Person; und es konnte dem Ansehen des Gesetzbuches nur förderlich sein, wenn Manu bei dieser Gelegenheit erklärte, nicht er, sondern der Schöpfer aller Dinge sei der eigentliche Verfasser des Mānava-Dharma-Śāstra; ihm gebühre nur die Ehre, der erste Schüler seines Vaters gewesen zu sein.

Der philosophische Standpunkt beider Berichte scheint im Ganzen diese Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu bestätigen; Johantgen a. a. O. sagt S. 15: „Wie wir im ersten Buche des Mānava-Gesetzes zwei Erzähler, Manu und Bhṛgu, unter-

1) Johantgen, a. a. O. 97 ff.

scheiden, so auch zwei verschiedene Darstellungen der Weltentwicklung. Die einfachere ist die des Bhṛgu (cf. dazu die folgenden Seiten und S. 23 ff.).

Wir werden demnach der Vermuthung, dass die Verkündung des Gesetzbuches durch Bhṛgu älter sei, als Manu's Prolog, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zusprechen dürfen.

Sind nun Anzeichen vorhanden, die darauf schliessen lassen, dass auch Bhṛgu's Verkündung dem ursprünglichen Werke noch nicht angehört?

Die Thatfache, dass als Verkündiger von Manu's Gesetzbuch Bhṛgu auftritt, ist schon an sich einigermaßen befremdend. Erwägen wir ferner, dass „Mānava-Dharma-Śāstra“ jedenfalls auch „Gesetzbuch der Mānavās“ bedeuten kann, so ist a priori die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass die Person Bhṛgu's ihre Stellung in diesem Gesetzbuche erst einer späteren Redaction verdanke. Wenn also Bhṛgu im ersten Buche unseres Dharma-Śāstra eingeführt wird, um nach einer Auseinandersetzung über die Bedeutung des Manu Svāyambhuva, der übrigen Manu, der Manu-Perioden u. s. f. zu erklären, Manu Svāyambhuva habe das Gesetzbuch verfasst (I, 102. 118) und ihm (Bhṛgu) mitgetheilt (V, 119); so könnte diese Erzählung ganz wohl eine tendenziöse Erfindung späterer Zeit sein, die den Zweck haben mochte, dem Namen „Mānava-Dharma-Śāstra“ eine neue Deutung zu geben.

Betrachten wir jetzt die Stellen unseres Gesetzbuches, an denen Bhṛgu als Verkündiger desselben auftritt. In dieser Eigenschaft finden wir ihn:

Erstens: am Anfange der zweiten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche; mithin, wenn der Bericht Manu's als späterer Zusatz angesehen werden darf, am einstigen Anfange des ganzen Werkes;

Ferner: am Beginne und Schlusse des zwölften (u. letzten);

Endlich: am Anfange des fünften Buches.

Die Stellung Bhṛgu's im Mānava-Dharma-Śāstra beruht also wesentlich auf dem ersten und letzten Buche dieses Werkes.

Gerade diese beiden Bücher weichen inhaltlich bedeutend von den anderen Büchern unseres Dharma-Śāstra ab; während hier vorzugsweise die Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens, Fragen des Rechtes, der gesellschaftlichen Ordnung und des häuslichen Rituals behandelt werden; sind Buch I und II hauptsächlich philosophisch-theologischer Speculation, in Verbindung mit hierarchischen Theorien, gewidmet.

Wenn wir erwägen, dass der Lector bei der Bearbeitung älterer Werke Neuerungen und Zusätze lieber an den Anfang oder Schluss derselben verlegt, als in deren Mitte einschaltet, so dürfte der Zweifel an der Zugehörigkeit des ersten und zwölften Buches zu dem ursprünglichen Dharma-Śāstra nicht unberechtigt erscheinen.

Ausser in diesen beiden Büchern erscheint Bhṛgu in der

Function eines Verkündigers des *Mānava-Dharma-Śāstra* am Anfange des fünften Buches.

Hier richten die Rshi an Bhṛgu die Frage, wie der Tod über Brāhmanen, die ihrer Pflicht nachkommen und die heiligen Schriften kennen, Gewalt erlange (V. 1. 2). Mit einer gewissen Feierlichkeit antwortet Bhṛgu: Der Tod nahe den Brāhmanen, wenn sie das Studium der Vēdas vernachlässigen und das Herkommen verletzen, wenn sie lässig sind und die Speisegesetze übertreten (V. 3. 4). Daran schliesst sich (von V. 5 an) eine trockene Aufzählung von Speise- und Reinheitsregeln. Die vier ersten Verse weichen, wie mir scheint, in Ton und Habitus so schroff von den Versen ab, die unmittelbar auf sie folgen, dass ich geneigt wäre, sie für eine, nicht gerade geschickte Interpolation zu halten¹⁾.

Noch einmal²⁾ wird im *Mānava-Dharma-Śāstra* Bhṛgu's Name genannt. Wir lesen 3, 16: *ṣṍdrāvēdi pataty atrē utathyatana-yasya ca | ṣāunakasya autōipattyā tadapatyatayā bhṛgōḥ ||* „Nach Atri und Gāntama geht ein (Dvijāti) seiner Kaste verlustig, wenn er eine Ṣṍdrā heirathet; nach Ṣāunaka, wenn ihm dieselbe einen Sohn gebiert; nach Bhṛgu, wenn dieser Sohn Kinder hat“.

Der hier gemeinte Bhṛgu kann meiner Meinung nach nicht mit dem Verkündiger unseres Gesetzbuches identisch sein. In ihm haben wir vielleicht den Verfasser einer besonderen Smṛti zu erkennen; wir finden wenigstens neben der Manu-Smṛti eine Bhṛgu-Smṛti citirt (im Padma-Purāṇa, nach Colebrooke's Digest of Hindu Law I. 8. XVIII citirt v. Stenzler, Ind. Stud. I, 233; Anfrecht's Verz. d. Oxf. Skr. Ms. 266 b, 1).

Für eine solche Auffassung scheint mir ebenso sehr der Zusammenhang, in dem der angeführte Vers steht, wie innerhalb des Verses der Parallelismus der vier Namen zu sprechen. Dazu kommt, dass sich unser Gesetzbuch, wenn eine Lehrmeinung in autoritativer Weise als orthodox hingestellt werden soll, sonst nie auf Bhṛgu, sondern ausschliesslich auf Manu beruft (cf. 8, 139; ferner 3, 222. 8, 204. 242. 292. 5, 41. 131 etc. Johantgen a. a. O. S. 82, Anm. 128).

Von den Commentatoren³⁾ scheint keiner auch nur auf den Gedanken gekommen zu sein, den M. 3, 16 citirten Bhṛgu mit dem Verkündiger des *Mānava-Dharma-Śāstra* zu identificiren. Mēdhātīthi führt Bhṛgu's Ansicht ausdrücklich auf eine andere Smṛti zurück: *ṣāunakasya autōipattyā | śāstrāntarān idam | tādā-*

1) M. 5, 3a = 12, 2a.

2) Kavi M. 3, 198 ist wohl nicht, wie Kullūka will, = Bhṛgu, sondern mit dem Petersburger Wörterbuch s. Kavi 3 als besonderer Eigennamen aufzufassen.

3) Die Commentare des Mēdhātīthi, Gōvindarāja, Rāghavānanda und Nārāyaṇa zu M. 3, 16 verdanke ich der gütigen Mittheilung des Herrn Prof. Jolly in Würzburg.

patyataya bhṛgō | idam api smṛtyantaram |. Kullūka¹⁾. Gōvin-
daraja und Raghavānanda stellen die Aussprüche der Weisen (ma-
harshimatatraya Kull.) neben einander, ohne Bhṛgu's Ansicht irgend-
wie zu bevorzugen; Kullūka will die drei in unserem Verse ge-
gebenen Regeln der Reihe nach auf die drei Kasten der Dvija-
bezogen wissen.

Eine ganz abweichende Auffassung unserer Stelle finden wir
bei Nārāyaṇa, welcher, gestützt auf ein Citat aus dem Bhaviṣya-
Parāṇa²⁾, folgendermassen interpretirt: Ein Mann aus dem Ge-
schlechte des Gōtama, der eine Cūdrā zum Weibe genommen hat,
geht durch die Geburt eines Sohnes seiner Kaste verlustig; ein
Mann aus dem Geschlechte des Cānaka oder Bhṛgu durch die
Geburt eines Enkels³⁾.

Diese Erklärung kann, wie ich glaube, für ein wirkliches Ver-
ständniss unseres Cūdrā nicht in Betracht kommen, da sie allem
Anscheine nach von Gesichtspunkten ausgeht, die ausserhalb einer
philologischen Exegese liegen⁴⁾.

Recapituliren wir die soeben besprochenen Momente, so er-
halten wir im Wesentlichen das folgende Resultat: Bhṛgu tritt
im Mānava-Dharma-Śāstra, ausser an einer anscheinend interpolirten
Stelle, nur im ersten und letzten Buche, die auch dem Inhalte
nach von den zwischen ihnen liegenden Büchern abweichen, als
Verkündiger des Gesetzbuches auf; daneben finden wir im Mānava-
Dharma-Śāstra einen Bhṛgu citirt, in dem aller Wahrscheinlich-
keit nach eine vom Verkündiger des Gesetzbuches verschiedene
Person, vielleicht der Verfasser einer unabhängigen Smṛti, zu er-
kennen ist.

Ich halte es für nicht gerade wahrscheinlich, dass diese beiden
Bhṛgu's von Anfang an in unserem Gesetzbuche friedlich neben-
einander existirt haben.

Nun finden wir zwar in Buch 2—11 des Mānava-Dharma-
Śāstra wiederholentlich, bei Uebergängen zu einem neuen Gegen-
stande⁵⁾, Ausdrücke, wie „vernehmet“ (śrībōdhata M. 2, 25. 68.
3, 193. 5, 146. 6, 86. 9, 31. 11, 71. 247) oder „ich werde ver-
künden“ (pravakṣyāmi 3, 266. 5, 57. 8, 266. 278. 9, 56. 11, 98)
angewandt, die auf einen vorausgesetzten Erzähler hinweisen. Dass
aber Bhṛgu dieser Erzähler sei, müssten wir erst aus Buch 1 und

1) atyādigrāhaṇam śāstrārthan Kull.

2) putraya putram śakya cānakah cūdratām gataḥ | bhṛgvaśayā Svam Eva patitvat avaprayuḥ |

3) śāsthyatamāyā gōtamaḥ tadgōtaraśayāti śatōtpatyaḥ anēna vyavahitānā-
vītam | cānakasayāti api tadapatyatayā anāśritam | tēna gōtamaśayāya pu-
trōtpatya cānakabhradvānām tu patrōtpatya (so lesen: patrāpatrōtpatya?)
cūdratulyatvachētur | dvāśāstīdharmaśāstrārūpam patitvam ity arthah |

4) Cf.erner Zeitschr. d. D. M. G. 31, 129.

5) Besonders am Anfange und Ende eines Buches, so am Anfange von
Buch 2, 7, 9; am Ende von Buch 3, 8, 9, 10.

12 erschliessen; und an solchen Stellen, wie M. 9, 317), wo die Zuhörer aufgefordert werden, den Ausspruch der alten Weisen zu vernehmen, dürfte es sogar nicht ganz leicht sein, in dem Erzähler denselben Bhṛgu wiederzuerkennen, der nach 1, 60, 12, 2 (= 5, 3) den versammelten Weisen das Gesetzbuch mittheilt.

Unter diesen Umständen erscheint es nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Person Bhṛgu's dem ursprünglichen Mānava-Dharma-Śāstra fernstand, und ihr Auftreten in diesem Werke eine spätere Phase in der Entwicklung des Gesetzbuches kennzeichnet.

Wenn aber Bhṛgu's Verkündigung in der That erst das Resultat einer Uebersetzung unseres Gesetzbuches sein sollte, so hätten wir das Motiv zu dieser Uebersetzung vielleicht in dem Bestreben zu erkennen, durch Bhṛgu's Vermittelung ein Gesetzbuch der Mānava's, welches bereits weite Verbreitung und grosses Ansehen gewonnen haben mochte, in ein von Mann verfasstes Gesetzbuch umzuwandeln.

Der vorliegende Versuch, die Composition des Mānava-Dharma-Śāstra aus einem bestimmten Gesichtspunkte zu analysiren, hat sich auf einige, auch der oberflächlichen Beobachtung zugängliche Verhältnisse beschränken müssen.

Einer detaillirten Analyse bleibt hier fast alles zu thun übrig; ihre Aufgabe wird es sein, weiter in die Tiefe dringend die Divergenzen in möglichster Vollständigkeit zu sammeln und, gestützt auf eine sorgfältige Vergleichung mit den übrigen Gesetzbüchern und den Gṛhya-Sūtra, die einzelnen Fälle gegen einander abzuwägen. Eine solche Untersuchung hätte sich auch mit Johantgen's Ansicht (a. a. O. S. 82), dass eine Reihe von Stellen des ersten und zwölften Buches die älteren Anschauungen enthielten, zu beschäftigen, und die Correctheit und Tragweite derselben zu prüfen.

Wir werden uns hier mit dem, allerdings bescheidenen, Ergebnisse begnügen müssen, dass, soweit wir bis jetzt sehen können, die Composition des Mānava-Dharma-Śāstra eher für, als gegen die Entstehung desselben aus den Mānava-Sūtra zu sprechen scheint.

Fragen wir nun nach dem positiven Beweismaterial für die Abhängigkeit des Mānava-Dharma-Śāstra von den Mānava-Sūtra, so tritt uns in erster Linie der Umstand entgegen, dass ein Dharma-Sūtra der Mānava-Schule bisher nicht aufgefunden ist. Ferner hat eine, allerdings wenig in's Detail gehende, Vergleichung des Dharma-Śāstra mit dem Mānava-Gṛhya-Sūtra dasselbe Resultat ergeben, zu dem Jolly (Sitzungsber. d. philoz. philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879. II. 81 f.) bereits gelangt war: Ich habe zwischen beiden Werken keinerlei Uebereinstimmung von irgend massgebender Bedeutung entdecken können.

Unter diesen Umständen gewinnt für uns der Versuch Jolly's

1) Cf. pravāṇṭī māṇṣīpāḥ 5, 55 pūrvaśāḍī vidhā 9, 44; auch Stellen, wie śhuk 5, 18. 8, 100. 290 pracakṣatā 9, 147 wären zu berücksichtigen.

erhöhte Bedeutung, auf indirectem Wege die Abhängigkeit des Mānava-Dharma-Śāstra von den Mānava-Sūtra, insonderheit von einem vorausgesetzten Mānava-Dharma-Sūtra, wahrscheinlich zu machen ¹⁾).

Jolly's Raisonement lautet etwa folgendermassen: In Erwägung, dass

1. die Māitrāyaṇī-Saṃhitā mit dem Kāṭhakaṃ aufs Engste verwandt ist ²⁾;

2. das Mānava-Gṛhya-Sūtra dem Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra näher steht, als irgend einem anderen bisher bekannten Gṛhya-Sūtra ³⁾;

3. Manu mit Viṣṇu mehr gemein hat, wie mit den übrigen Gesetzbüchern ⁴⁾;

da ferner

4. das Kāṭhakaṃ die Saṃhitā des Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra ⁵⁾, sowie

5. die Māitrāyaṇī-Saṃhitā die Saṃhitā des Mānava-Gṛhya-Sūtra ist ⁶⁾; und

6. das Viṣṇu-Sūtra in Folge seiner Beziehungen zum Kāṭhakaṃ, besonders aber zum Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit für eine viṣṇuitische Bearbeitung des Kāṭhaka-Dharma-Sūtra angesehen werden darf ⁷⁾;

so ist es für wahrscheinlich zu eruchten, dass das Mānava-Dharma-Śāstra, dessen Name zudem auf die Schule der Mānavas hindeutet, die metrische Bearbeitung eines Mānava-Dharma-Sūtra sei. Mit anderen Worten: da die Māitrāyaṇī-Saṃhitā und das Mānava-Gṛhya-Sūtra in ähnlichem Verhältnisse zu dem Kāṭhakaṃ und Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra stehen, wie Manu zu Viṣṇu; und Viṣṇu mit dem Kāṭhakaṃ und Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra verwandt ist, so sollen nun auch die Māitrāyaṇī-Saṃhitā und das Mānava-Gṛhya-Sūtra in einem ähnlichen Verhältnisse zu Manu stehen, wie das Kāṭhakaṃ und Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra zu Viṣṇu (= Kāṭhaka-Dharma-Sūtra); d. h. Manu beruht auf einem Mānava-Dharma-Sūtra.

Ich kann nicht läugnen, dass dieses Raisonement etwas überaus verführerisches hat; verleiht es doch einer Hypothese, die wir von vornherein mit günstigen Augen zu betrachten geneigt sind, eine starke, wenn auch vielleicht mehr äusserliche Plausibilität.

Versuchen wir gleichwohl, mit Ruhe den Gang desselben zu analysiren, und die Tragweite des gewonnenen Resultates zu prüfen,

1) Sitzungsber. S. 81: „Umgekehrt erhält die bisher nur aus dem Namen erschlossene Zusammengehörigkeit des Mānava-Māitrāyaṇī-Gṛhyasūtra mit Manu eine unerwartete und nicht unnützbare Bestätigung.“ *Institutes of Viṣṇu* XXV ff.

2) Schröder in d. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 675 ff.; Zücher. d. D. M. G. 33, 201 ff.

3) Jolly, Sitzungsber. S. 75 ff.

4) Jolly, Sitzungsber. S. 74; *Institutes of Viṣṇu* XXII ff.

5) S. oben.

6) cf. Caranavyāsa, *Ind. Stud.* 3, 258; Jan Nachweiss a. weiter unten sub 3.

7) Jolly, Sitzungsber. S. 22 ff.; *Institutes of Viṣṇu* X ff.

so werden wir insonderheit den Satz berücksichtigen müssen, dass dem Ergebnisse einer Schlussfolgerung aus Vordersätzen, welche zwar mehr oder weniger wahrscheinliche, aber nicht völlig sichere Aussagen enthalten, ein geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit, als jedem einzelnen dieser Vordersätze, zukommt, und dass der Wahrscheinlichkeitsgrad in umgekehrtem Verhältnisse zur Anzahl solcher Vordersätze steht.

Wenn wir mit Gewissheit behaupten könnten:

1. dass Vishnu und Manu einander sehr nahe stehen, ohne dass eines dieser Werke vom anderen abhängig wäre;

2. dass Vishnu identisch mit dem Dharma-Sūtra der Cārāyaṇya-Kāthās ist,

so dürften wir daraus mit Sicherheit den Schluss ziehen, dass das juristische Werk, welches die Quelle, oder wenigstens eine der Hauptquellen unseres Manu bildete, in enger Beziehung zu den Kāthās gestanden haben müsse.

Die wahrscheinliche Priorität des Sūtra vor dem Clōka-Stile in Werken wissenschaftlichen Inhalts liesse uns weiter vermuthen, dass dieses juristische Werk ein Dharma-Sūtra gewesen sei; und das Zusammentreffen der Thatsache, dass zwischen den Kāthās und den Mātrāyaṇya-Mānavās eine nahe Verwandtschaft bestand, mit dem Umstande, dass unser Gesetzbuch den Namen „Mānava-Dharma-Śāstra“ trägt, legte sodann die Annahme sehr nahe, dass dieses Dharma-Sūtra ein Dharma-Sūtra der Mānavās gewesen sei. Wir sind aber nicht einmal in der Lage, die beiden ersten Sätze dieser Schlusskette ganz striete hinzustellen.

Wir werden allerdings anerkennen dürfen, dass Manu mit Vishnu mehr gemein hat, wie mit irgend einem anderen Gesetzbuche, und zwar in der Art, dass seine Clōken nicht nur vielfach die entsprechenden Clōken¹⁾, sondern mitunter selbst die entsprechenden Sūtra^(2) 2) Vishnu's an Alterthümlichkeit zu übertreffen scheinen; eine Abhängigkeit Manu's von Vishnu also unwahrscheinlich ist. Ich glaube aber nicht, dass die Möglichkeit einer solchen Abhängigkeit Manu's von Vishnu, ebenso wie von andern verwandten Texten, als ausgeschlossen gelten darf³⁾.

1) Jolly, Institutes of Vishnu XXII f.

2) a. a. O. XXIV.

3) cf. in Betreff derjenigen Clōken, in denen Jolly Manu's Lesarten „decidedly older and better, than Vishnu's“ nennt (a. a. O. XXII), S. XXIII: „But these instances do not prove much, as all the passages in question may have been tampered with by the Vishnuitic editor, and as in some other cases the version of Vishnu seems preferable“; ferner hat zu vergleichen: „What is more important, the Vishnu-sūtra does not only contain a number of verses in the ancient Trishubh metre, whereas Manu has none, but it shows those identical three Trishubhs of Vāṇikya and Yāska, which Dr. Bühler has proved to have been converted into Anuṣṭubh Clōkas by Manu (2, 114, 115, 144 cf. Introduction to Bombay Digest I, p. XXVIII seq.); and Manu seems to have taken

Sodann ist Vishnu nicht identisch mit dem Kāthaka-Dharma-Sūtra, sondern besten Falles eine vishnuitische Bearbeitung dieses Werkes; und selbst dass er in diesem Verhältnisse zu einem vorausgesetzten Dharma-Sūtra der Cāśyaṣṭiya-Kāthās steht, ist eine zwar wahrscheinliche, aber keineswegs zweifellose sichere Annahme.

Dessem ungeachtet werden wir gern zugestehen, dass dieser Versuch, in indirecter Weise Aufklärung über das Verhältniss des Mānava-Dharma-Śāstra zur Mānava-Schule zu erhalten, von grosser Bedeutung ist.

Die Behauptung, Manu's Gesetzbuch sei aus einem Mānava-Dharma-Sūtra hervorgegangen, beruhte bisher einzig und allein auf einem Namensgleichklange, der ohne Zweifel auch zufällig sein konnte, und der im besten Falle nicht mehr als einen nicht näher bestimmbaran Zusammenhang unseres Gesetzbuches mit den Mānavās, nicht aber seine Entstehung aus ihrem Dharma-Sūtra, zu beweisen vermochte.

Die von Jolly angestellten Untersuchungen beziehen sich dagegen auf den Inhalt des Werkes, und wenn sie auch nicht im Stande waren, der vorausgesetzten Abhängigkeit des Mānava-Dharma-Śāstra von einem Mānava-Dharma-Sūtra eine überwältigende Wahrscheinlichkeit zu verleihen, so konnten sie ihr doch eine neue Stütze geben, der wir in Anbetracht des Zustandes der indischen Geschichtswissenschaft und der Schwierigkeiten, mit der sie besonders in Bezug auf diese Periode zu kämpfen hat, eine gewisse relative Festigkeit nicht werden absprechen dürfen.

Um zu grösserer Gewissheit über das Verhältniss unseres Gesetzbuches zur Mānava-Śākhā zu gelangen, stehen uns, soweit ich sehen kann, nur noch wenige Mittel zu Gebote.

Ob wir von einer detaillirteren Vergleichung des Mānava-Dharma-Śāstra mit den Mānava-Sūtren ein positives Resultat erwarten dürfen, erscheint, bei dem Mangel eines Mānava-Dharma-Sūtra, fraglich. Gleichwohl wird sich eine solche Vergleichung, besonders mit dem Gṛhya-Sūtra, nicht umgehen lassen, da ja auch ein negatives Ergebniss nicht ohne Interesse wäre.

Grössere Hoffnung können wir vielleicht auf das Resultat einer Vergleichung unseres Gesetzbuches mit derjenigen Samhitā-Śākhā setzen, zu welcher die Sūtra-Śākhā der Mānavās gehört.

Die indische Ueberlieferung nennt als solche die Māitrayaṣi-Samhitā; die Zuverlässigkeit dieser Angabe zu prüfen, wird die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

the substance of his three Ślokas from this Work more immediately, because both he (2. 144) and Vishnu (30. 47) have the reading अर्गति for अर्गति, which truly Vedic form is employed both by Vāśiṣṭha and Yaska etc. — Die Beispiele, welche XXIV dafür angeführt werden, dass in einigen Fällen auch Sūtra-Portion Vishnu's einen weniger alterthümlichen Character, als die entsprechenden Ślokan Manu's haben, scheinen mir nicht von grossem Gewicht zu sein.

Zuvor dürfte aber eine kurze Uebersicht über das handschriftliche Material, welches mir für das Mānava-Grhya- und Crānta-Sūtra vorgelegen hat, nicht ganz überflüssig erscheinen.

2. Das Mānava-Grhya- und Crānta-Sūtra.

A. Mānava-Grhya-Sūtra.

a. Handschriften.

Für das Mānava-Grhya-Sūtra hat mir ein recht reichhaltiges handschriftliches Material vorgelegen.

Der Liberalität der Direction verdanke ich die Möglichkeit, in zwei, der Münchner Hof- und Staatsbibliothek gehörige, Manuscripte Einsicht zu nehmen:

1) Skr. Ms. 51 (codd. Haug 56), eine nicht schlechte, ganz moderne Hs. mit Commentar, datirt samvat 1920. (Von mir bezeichnet M1);

2) Skr. Ms. 50 (codd. Haug 55), eine sehr mittelmässige, ganz moderne Hs. ohne Commentar; mit Pañcīśhas (5 Paragraphen) in Versen, die sich grössten Theils auch in den Khāṇḍikāni sūktāni des Rg-Veda finden (M2).

Das folgende Manuscript gelangte durch die Liberalität der Universität Bombay in die Hände des Herrn Dr. L. v. Schröder (cf. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 701); die Freundlichkeit des Herrn Dr. Rost in London hat mir die Erlaubniss zur ferneren Benutzung desselben ausgewirkt:

3) ein modernes, mittelmässiges Ms., sehr calligraphisch geschrieben, mit Commentar und Pañcīśhas; 29×18 Cm., Text 33 Bl., Comm. 125 Bl. à 9 Zeilen. (B1).

Die folgenden vier Manuscripte verdanke ich der Liebhabwürdigkeit des Herrn Prof. Kielhorn in Poona (jetzt in Göttingen). Sie sind sämmtlich auf losen Blättern geschrieben.

Zuvörderst 3 Hss. des ersten Adhyāya:

4) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 20. brāhmagasya. samvat 1879/80; eine alte, äusserst calligraphisch, ja schnörkelig geschriebene Hs., datirt samvat 1623. 25 $\frac{1}{2}$ ×10 Cm., 12 Bl. à 12—13 Zeilen; beginnt auf Bl. 1a. Ziemlich fehlerhaft, und von andrer Hand nach einem besseren Ms. durchcorrigirt (B2);

5) auf dem Umschlage bezeichnet No. 125. brāhmagasya. samvat 1880/81; im Ganzen die beste Hs. des ersten Adhyāya, gut geschrieben; datirt samvat 1824. 26 $\frac{1}{2}$ ×12 $\frac{1}{4}$ Cm. 18 Bl. (von denen Bl. 2 fehlt) à 10 Zeilen. (B3);

6) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 124. brāhmagasya. samvat 1880/81; datirt samvat 1881. 26×11 $\frac{1}{4}$ Cm. 19 Bl. (von denen 5 fehlen) à 9—10 Zeilen (B4).

Sodann eine Handschrift des zweiten Adhyāya:

7) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 126. brāhmagasya.

sap 1880/81; ein recht gutes Ms.; datirt sapvat 1828: 15 Bl.; das letzte Dritte) von Khanda 17 und Khanda 18 fehlen. Die Datirung auf einem besonderen, mit der Zahl „15“ bezeichneten Blatte. (B5).

Dazu kommen zwei Paddhati:

1) eine Paddhati zum ersten Adhyāya, von Herrn Rājendra-lāla Mitra dem Herrn Dr. v. Schröder, dessen Freundlichkeit wiederum mir ihre Benutzung überliess, zugeschiedt; ganz moderne, ad hoc gefertigte Abschrift von einem Calcuttaer Ms.; behandelt die 16 saṃskāra. Augenscheinlich identisch mit der Ztschr. d. D. Morg. Ges. 2, 341 erwähnten Paddhati (?); cf. Weber, Indische Literaturgeschichte², S. 112. (In der Ausgabe der Mātrāyaṇi-Saṃhitā I, S. XLII als M Paddh. 1 bezeichnet);

2) eine alte, undatirte Paddhati des zweiten Adhyāya, die ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Kiehnorn in Poona verdanke. 48 Bl. (3 Bl. fehlen) à 14—12 Zeilen. $24\frac{3}{4} \times 9\frac{1}{2}$ Cm. „Sie citirt wiederholt grössere Stücke aus Mātr. S. und zwar mit vortrefflichen Lesarten“ (Ausg. d. Mātr. S. I, S. XLII; dort als M Paddh. III bezeichnet).

Von den Handschriften des Textes gehen M2 und B1 nebst den beigelegten Pariśiṣṭas auf dieselbe Quelle zurück; und diese ist wiederum dem Texte von M1 nahe verwandt. Dieser Gruppe gegenüber scheinen die drei Bombayer Manuscripte des ersten Adhyāya enger zusammenzugehören.

Auch die den Handschriften M1 und B1 beigelegten Commentare entstammen derselben Quelle; und zwar sind beide allem Anscheine nach ziemlich sorgfältige Copien einer sehr corrupten Urhandschrift.

Mit diesem Commentare scheint ein Commentar zum Mānava-Gṛhya-Sūtra, den Steindler, Ind. Hausregeln II, S. 66 (Uebersetzung des Pāraskara 2, 11, 2, Anm. 2) erwähnt, identisch zu sein; wenigstens findet sich die dort citirte Stelle auch in dem mir vorliegenden Commentar (zu Mān. Gr. 1, 4).

Ein Blick auf diese Uebersicht zeigt, dass der zweite Adhyāya gegenüber dem ersten in Bezug auf die Anzahl der Handschriften stiefmütterlich behandelt ist; ausser der Gruppe M1—M2 B1 habe ich nur noch eine, nicht ganz vollständige Handschrift (B5) benützen können. Hier vor Allem wäre neues handschriftliches Material dringend erwünscht.

Aber auch für den ersten Adhyāya erschien solches nicht unnöthig; denn von den drei Handschriften, die nur den ersten Adhyāya enthalten, kann zwar eine (B3) ziemlich correct genannt werden; die Hs. B4 aber ist nicht nur recht fehlerhaft, sondern zeigt auch viele Lücken, und die Hs. B2, das einzige ältere Ms., das mir überhaupt vom Mānava-Gṛhya-Sūtra vorlag, ist zwar calligraphisch recht schön geschrieben, aber incorrect.

Die Mantra sind im Mānava-Gṛhya-Sūtra oft entsetzlich cor-

rumpirt; ein betrübender Umstand, der leider zu den berechtigten Eigenthümlichkeiten der Gṛhya-Literatur zu gehören scheint¹⁾. Wie weit wir hier von etwaigem neuen handschriftlichen Material Abhilfe erwarten dürfen, erscheint zweifelhaft, da die bis jetzt vorhandenen Mss. betreffs der Mantra nur zu oft gerade in den Corruptelen übereinstimmen.

Nicht zum wenigsten wird aber der europäische Herausgeber eines Sūtra-Werkes das Fehlen eines Commentares bedauern, der den Text Sūtra um Sūtra erläuternd begleitet; ein jeder, der mit dieser Literaturgattung einigermaßen vertraut ist, wird mir nachempfinden können, wie sehr ein solcher Mangel den gedeihlichen Fortgang der Editions-Arbeiten auf Schritt und Tritt hemmen muss.

Der mir vorliegende, beide Adhyāya des Werkes umfassende Commentar (in den Hss. M1 B1) ist am Anfange eines jeden Adhyāya von ermüdender Weitschweifigkeit; trotzdem finden gerade diejenigen Punkte, über welche der Europäer am dringendsten der Aufklärung bedarf, oft genug keine Beachtung. Bald verfällt der Commentator in's entgegengesetzte Extrem, indem er sich, unter mancherlei Auslassungen, einer wahrhaft lakonischen Kürze beflüssigt. Nach dem Bombayer Ms. (B1) umfasst die Erklärung zum 1.—4. Khaṇḍa des ersten Adhyāya fast 28 Blätter, zu den übrigen 19 Khaṇḍa nur circa 43 Bl.; die Erklärung zum 1. u. 2. Khaṇḍa des zweiten Adhyāya nimmt beinahe 23 Bl. ein, zu den übrigen 16 Khaṇḍa nur 31 Bl. Dazu kommt noch, dass die gemeinsame Quelle beider Abschriften bereits überaus corruptirt gewesen sein muss.

Ueber die Existenz einiger anderen Manuscripte, die theils den Text des Mānava-Gṛhya-Sūtra, theils Erläuterungsschriften zu demselben enthalten, bin ich durch indische Cataloge, gelegentliche Bemerkungen in anderen Werken oder briefliche Mittheilung unterrichtet, ohne dass ich bisher Einsicht in dieselben hätte nehmen können:

1. Herr Prof. Bühler in Wien war so freundlich, mir mitzutheilen, dass er im Besitze einer „modernen, aber recht guten Handschrift des Textes und Commentares sei, die er im Jahre 1865—66 in Nasik habe machen lassen“; der Besitzer war zugleich so liebenswürdig, mir die Benutzung derselben anzubieten.

2. Bühler berichtet an Chatfield, Ahmedabad 8. Juni 1880, S. 3, er habe „the Mānavagṛhyasūtra partly with a commentary, and six treatises on the sacrificial and funeral rites of that Vedic school“ gekauft.

3. Bühler, Catal. of Mss. from Gujerat I, p. 188, No. 266: eine Hss. des Mān. Gr., 80 Bl., im Besitze von Kṛṣṇarāva Bhīmā-ṣaṅkara in Vaṣṭodara.

1) cf. Stausler, Ind. Hausregeln, II Pāraṣkara, Heft 2 (Uebersetzung), Vorrede S. V.

4. Kielhorn, A classif. alph. Catal. of scr. Mss. in Bombay Presid. p. 10, No. 32: eine Hs. des Mān. Gr., 9 Bl., im Besitze von Limaye in Ashtē. Copiren erlaubt.

b. Inhalt:⁵).

Das Mānava-Gṛhya-Sūtra besteht aus zwei Adhyāya oder Puruṣa (1), und beginnt, ebenso wie das Kāthaka²⁾ und Hiranyakeṣi-Gṛhya-Sūtra³⁾ mit dem upanayanam.

Der erste Puruṣa umfasst alle Obliegenheiten des brahmanischen Inders von dem Momente an, wo er in die Lehre getreten ist, bis zu der Zeit, wo er seinen Sohn in die Lehre giebt; also die Obliegenheiten des upanṭta und des snātaka, das svādhyāyopākaraṇam und den utsargah (Khaṇḍa 1—6); Werbung und Hochzeit nebst dem Madhuparka (Kh. 7—14); endlich die Ceremonien vor und bei der Geburt (15—17), und in der ersten Jugend des Kindes bis zum Eintritte in die Lehre (18—22); wozu letztere Ceremonie, die im siebenten oder neunten Jahre stattfindet, in Kh. 22 ausführlich geschildert wird. Daran schliesst sich Kh. 23 die ādikṣhā caturhōtrīkī, āgnikī und ācvaṃmōdhikī sowie das trāṭṭvidyakam.

Der zweite Puruṣa schildert zuvörderst die Anlegung des häuslichen Feuers, den sthālīpāka, den paṇḍkalpa, die Aṣṭakās, den Hausbau, das vaiṣvadeva, den shashṭhīkalpa⁴⁾ u. A. (1—12); daran schliessen sich die prayaścittāni für die vinayakāḥ (14), für böse Träume und Unglücksfälle (15), Schlangen (16), für eine in's Haus geflüchtete Taube (17), und endlich Opferhandlungen zur Erzielung eines Sohnes (18). — Der dhruvācvaṇkalpa (2, 6) weicht durch Anwendung langer Dvandva-composita von dem sonst im Mānava-Gṛhya-Sūtra üblichen Stile ab.

B. Mānava-Gr̥anta-Sūtra.

a. Handschriften.

Für den Text des Mānava-Gr̥anta-Sūtra haben mir zwei der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München gehörige Manuscripte vorgelegen:

1. Skr. Mss. 45 (codd. Hang 50), eine alte, schöne und correcte Hs.; datirt samvat 1521 (?); enthält nur den ersten Abschnitt, den prākṣomākhyā. (Von mir M 1 bezeichnet.)

1) cf. Jolly in d. Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879, II., S. 15 ff.

2) a. a. O.

3) Verzeichniss d. orient. Hss. u. d. Nachlasse des Prof. Dr. Hang II., sub No. 46.

4) Die beim shashṭhīkalpa vorgeschriebenen Verse finden sich zum Theil in den Khāṇḍikāni sākṣat des RV. wieder.

2. Skr. Ms. 48 (codd. Haug 53), eine nicht üble, ganz moderne Hs., mit vielen Schreibfehlern; dem Anscheine nach vollständig. In Bezug auf die Eigenthümlichkeiten der Cākhā ist diese Handschrift im Ganzen zuverlässiger, wie die im Uebrigen weit bessere Hs. M 1 (bez. M 2).

Ausserdem hat mir eine Paddhati zum Mānava-Grānta-Sūtra vorgelegen, die ganz moderne Abschrift einer Calcuttar Hs., welche Herr Rājendralāla Mitra für Herrn Dr. L. v. Schröder hat anfertigen lassen; dieselbe behandelt auf 12+56 Bl. die sieben sōmasapthā, insonderheit den agnisthōma (Mān. Gr. II); am Anfange und Schlusse ist sie als der Maitrāyaṇīya-Schule angehörig bezeichnet. (In der Ausgabe der Maitrāyaṇī-Saṃhitā I, S. XLII als M Paddh. II aufgeführt.)

b. Inhalt.

Da von den beiden mir vorliegenden Handschriften des Mānava-Grānta-Sūtra die ältere nur den ersten Hauptabschnitt enthält, so ist die Inhaltsübersicht, die ich hier von diesem Werke gebe, im Wesentlichen nichts weiter, als eine Uebersicht über den Inhalt des von mir M 2 genannten Manuscriptes.

Ein kurzes Inhaltsverzeichnis dieser Hs. findet sich in dem Verzeichnisse d. orient. Hss. a. d. Nachlasse des Prof. Dr. Haug II sub 53 (S. 25); dasselbe weicht von dem hier gegebenen darin ab, dass es den „paṇṇy“ als zweiten Hauptabschnitt bezeichnet, während ich denselben nach der Autorität beider Mss. als achten Adhyāya des ersten (prāksōma) aufführe; in Folge dessen verschieben sich natürlich die darauf folgenden Nummern der Hauptabschnitte. Diese Correctur findet sich auch in der Ausgabe der Maitrāyaṇī-Saṃhitā Bd. I, S. XLI f.

In der Hs. M 2 beginnt die Zählung der Adhyāyas mit jedem Hauptabschnitte von Neuem. Die einzelnen Hauptabschnitte sind im Ms. nicht numerirt; der Uebersichtlichkeit halber bezeichne ich sie mit lateinischen Ziffern; diese klanmere ich ein, ebenso wie die arabischen Ziffern solcher Unterabtheilungen, welche in der Hs. nicht numerirt sind. Der Umfang der einzelnen Abschnitte ergibt sich aus der beigelegten Blattrahl der Hs. M 2.

Für den ersten Hauptabschnitt gebe ich den Inhalt detaillirt an; in Beziehung auf den Rest des Werkes habe ich mich im Ganzen auf die Wiedergabe der Ueber- und Unterschriften des Ms. beschränkt.

Das Mānava-Grānta-Sūtra beginnt im Ms. M 2 mit dem

(I) prāksōma; dieser Theil auch M 1; cf. Ind. Stud. 5, 15.

Adhy. 1—3 darṣapūrṇamāsa (Bl. 1 b—22 b): Ind. Stud. 10, 329. A. Hillebrandt, das altindische Neu- und Vollmondsopfer; — I, 1, 2 enthält den pīṇḍapitryajña: Ind. Stud. 10, 336. O. Donner, Pīṇḍapitryajña.

Adhy. 4 (3 Khaṇḍa) Obliegenheiten des Yajamāna, besonders die Anumantrāṇa desselben (Bl. 23 a—27 a); cf. Mātr. S. 1, 4: yajamānabrahmanam, und Verzeichnisse d. orient. Hss. n. d. Nachlasse des Prof. Dr. Haug II, sub N. 52 (S. 24); Āpastamba-Śrūta-Sūtra, praṇa 4: yajamānam.

Adhy. 5 (6 Khaṇḍa) agnyādhēya (Bl. 28 a—34 a): Ind. Stud. 10, 327.

Adhy. 6, 1 agnihōtra: n. a. O. 328.

Adhy. 6, 2—3 agnyupasthāna, cf. Mātr. S. 1, 5 Katy. Cr. 4, 12.

Adhy. 6, 4. āgrayaṇa: Ind. Stud. 10, 343.

Adhy. 6, 5 punarādhēya: n. a. O. 328 (bis Bl. 40 b).

Adhy. 7 Caturmāsyaṇi (Bl. 40 b—51 a): n. a. O. 337.

Adhy. 7, 1—2 vācivadēva.

Adhy. 7, 3—4 varuṇapraghāsāḥ.

Adhy. 7, 5—7 sākamēdhāḥ.

Adhy. 7, 8 cūṣāśīrya: n. a. O. 342. Der 7. und 8. Khaṇḍa des 7. Adhyāya bilden M 2 einen einzigen Khaṇḍa.

Adhy. 8 (6 Khaṇḍa) paṇa (Bl. 51 a—59 a): n. a. O. 10, 344.

(II) agnishōṭma. 3 Adhy. (Bl. 59 b—102 a): n. a. O. 346. cf. Ind. Stud. 5, 13.

(III) prāyaścittāni (für den Brahman). 1 Adhy. 8 Khaṇḍa. (Bl. 103 a—113 b).

(IV) pravargyakalpa. 1 Adhy., 8 Khaṇḍa (Bl. 114 a—123 a). cf. Haug, Aitarēya-Brahm. II, Anm. z. S. 41 ff; Ind. Stud. 9, 218 ff; Garbe in d. Ztschr. d. D. Morg. Ges. 34, 319 ff.

(V) iṣṭīkalpa. 2 Adhy. (Bl. 123 b—153 a).

(VI) cayanakalpa. 2 Adhy. (Bl. 153 b—173 a): Ind. Stud. 13, 217; cf. 5, 14, wo 3 Adhy. (?).

(VII) vājapēyasūtra. 2 Adhy. Der erste Adhyāya in drei Khaṇḍa schliesst. || 1 || iti vājapēyē adhyāyaḥ ||; der zweite in acht Khaṇḍa: || iti vājapēyē caturthōṣṭadhyāyaḥ || vājapēyasūtra samāpta || (Bl. 173 a—187 b).

(VIII) amagrahāḥ. 1 Adhy., 26 Khaṇḍa (Bl. 188 a—201 a).

(IX) rājasūyasūtra. 3 Adhy. (Bl. 201 b—233 a).

(X) cūlbasūtra (Bl. 233 a—249 b).

Adhy. (1) cūlbasūtra (Bl. 233 a—238 a).

Adhy. (2) uttarēśṭaka, 5 Khaṇḍa, der 5. Khaṇḍa in 4 Lōken (Bl. 238 a—242 b).

Adhy. (3) vaiśṇava, 7 Khaṇḍa, in der Regel 4 Lōken (Bl. 242 b—249 b).

(XI) parīcchāṣṭa (Bl. 250 a—268 a).

(1) prāgrahakalpa (die Ueberschrift unrichtig: athātāḥ parāgrahakalpaṇi vyākhyāsyāmaḥ), 2 Khaṇḍa (Bl. 250 a—251 a).

(2) mūladīṭācāntivīdhi (bis Bl. 252 a).

(3) yamalaṇṭi (bis Bl. 253 a).

(4) ācēśāvidhi (bis Bl. 253 b).

(5) vishvudharmōktā dantōtṣattiṣṭhīḥ¹⁾, in Çlöken (bis Bl. 254 a).

(6) Beginnt: akālāprasavā nāryaḥ kālātrāprajāḥ tathā ||, und schliesst: iti punavā (lies prasavā?) kṛtāntiḥ ||, meist Çlöken (bis Bl. 254 b).

(7) rudrajapakaḥ, 3 Khaṇḍa, schliesst: iti mānavagrhyā-pariṣiṣṭa rudrajapavidhānam samāptam || (bis Bl. 258 a) cf. Catal. d. Berl. Skr. Hss. p. 38, Chambers 792, i: ein rudrādhyāya, aussen bezeichnet āpastambiyarudrajapa; im Anfange des Çatarudriyam, entsprechend Tāitt. S. 4, 5, 1—11. cf. Ind. Stud. 2, 16 ff.

(8) pravarādhyāya, 10 Khaṇḍa (Bl. 258 b—268 a).

Ich darf hier nicht unerwähnt lassen, dass der sub VI meines Inhaltsverzeichnisses citirten Handschrift No. 761 der Bibliothek der Asiat. Soc. of Bengal, welche das agnicayamanu enthält (Ind. Stud. 5, 14), ein, allerdings unvollständiges, Inhaltsverzeichnis des Mānava-Çrāuta-Sūtra beigelegt ist, das eine wesentlich abweichende Reihenfolge der Hauptabschnitte aufweist; nämlich:

- 1) prākṣōmbhāgaḥ, in M 2: I,
- 2) iṣṭīkalpabhāgaḥ, in M 2: V,
- 3) agniṣṭōmbhāgaḥ, in M 2: II,
- 4) rājasyabhāgaḥ, in M 2: IX,
- 5) cayanabhāgaḥ, in M 2: VI.

Diese Hs. ist samvat 1657 datirt, während die Hs. M 2 ganz modern zu sein scheint; es wäre daher nicht unmöglich, dass hier Reste einer ursprünglicheren Zählung vorliegen.

Da aber diese Zählung fragmentarisch ist, und ausserdem der Bestätigung bedarf; so erscheint es aus practischen Gründen rathsam, bis auf Weiteres in der von mir dargelegten Weise nach der Hs. M 2, der einzigen vollständigen Hs. des Mānava-Çrāuta-Sūtra, welche bis jetzt dem Europäer zugänglich ist, zu citiren.

c. Ueber Goldstückers sogenanntes Mānava-Kalpa-Sūtra.

Während aus der Text des Mānava-Çrāuta-Sūtra bisher nur in handschriftlicher Ueberlieferung vorliegt, ist ein Commentar zu einem Theile dieses Werkes bereits vor zwanzig Jahren unter Goldstückers Auspicien facsimilirt worden. Der Titel „Mānavakalpa-sūtra: being a portion of this ancient work on Vaidik rites, together with the commentary of Kumārilaśvamin“ ist, wie schon Weber, Ind. Stud. 5, 12 f. klargelegt hat, nicht ganz zutreffend. Das facsimilirte Manuscript ist in Wirklichkeit die recht incorrecte und lückenhafte Abschrift eines Commentares zu den sieben ersten Adhyāyas des prākṣōmbhāga des Mānava-Çrāuta-Sūtra; und „ob die Worte am Schluss: „Kumārābhāṣhyam samāptam“ wirklich

1) Der Text liest: vishvōdharmōktā dantōtṣattiṣṭhīḥ.

besagen, dass der Commentar von Kumārilaśrāmīn¹⁾ stamme, ist wohl auch noch nicht ganz sicher“ (Weber, Ind. Liter.² 110. Anm. 106).

Auf S. 4 der Einleitung zu diesem „Mānava-kalpa-sūtra“ giebt Goldstücker eine Inhaltsangabe: die Handschrift umfasse die vier ersten Bücher des Mānava-kalpa-sūtra: und zwar das 1. oder Yājñamīna-Buch in zwei Capiteln (Bl. 1—54 a und 54 a—55 b), das 2. über das Agnyādhāna (Bl. 55 b—84 b), das 3. über das Agnihōtra (Bl. 84 b—106 a), und das 4. über die Cāturmāsya-Opfer, in sechs Capiteln (Bl. 106 a—108 a, von da bis zum Ende von Bl. 109 a, Bl. 109 b—112 a, von da bis Bl. 113 a, Bl. 113 a—115 a, und von da bis zum Schlusse des Ms.).

Dieser Inhalt ist von vorn herein ein wenig anffällig. Obschon die Commentatoren sich in der Regel im Beginne grösserer Ausführlichkeit zu befeissen, und später kürzer zu fassen pflegen, so erscheint doch die Länge des ersten Capitels des Yājñamīna-Buches (fast die Hälfte des ganzen Manuscriptes) gegenüber dem nur 1 $\frac{1}{2}$ Blatt umfassenden zweiten Capitel abnorm.

In der That ergibt eine Vergleichung mit dem jetzt zugänglichen Texte des Sūtra, dass in dem aus einzelnen Bruchstücken bestehenden Commentare die Ueber- und Unterschriften Goldstücker irre geleitet haben. Der Abschreiber des facsimilirten Manuscriptes hat vielleicht eine Handschrift vor sich gehabt, der hin und wieder ein oder mehrere Blätter fehlten, und, ohne diesen Uebelstand wahrzunehmen, fortlaufend weitergeschrieben.

Das facsimilirte Manuscript beginnt, wie Goldstücker richtig gesehen hat, mit dem Anfange des Sūtra, und giebt von Adhyāya 1 des Prākṣmabhāga (Hauptabschnitt I) Khaṇḍa 1, 2 und etwas über ein Viertel des 3. (und letzten) Khaṇḍa (bis Bl. 27 b); von Adhy. 2 die Khaṇḍa 2, 3 und sechs Siebentel des 4. Khaṇḍa (bis Bl. 42 a); daran schliesst sich, mit Ausnahme seines ersten Viertels, der 5., und der ganze 6. (und letzte) Khaṇḍa, sowie von Adhy. 3, c. das erste Drittel des ersten Khaṇḍa (bis Bl. 52 b); Adhy. 3, Kh. 2—5 fehlen. Von Adhy. 4 (dem yājñamīnam), Kh. 1 fehlt c. die zweite Hälfte, ausser den letzten Worten und der Unterschrift: yājñamīnē prathamah āhaṇḍah samūptah (Bl. 54 a); daran schliesst sich auf c. 2 $\frac{1}{2}$ Zeilen der, wie es scheint lückenhafte, 2. Khaṇḍa, und weiter der 3. (und letzte; bis Bl. 55 b), mit der Unterschrift: eṭikamārakṛtē kalpabhāṣhyē yājñamānam samūptah.

Jetzt folgen bis Bl. 84 b die 6 Khaṇḍa des 5. (ādhāna-) Adhyāya, mit dem Schlusse: samūptam ādhānam. Daran schliesst sich Adhy. 6, 1 bis Bl. 99 a, c. die erste Hälfte des 3. Khaṇḍa bis Bl. 109 b, und der 4. Kh. bis Bl. 106 a; Kh. 5 fehlt. Endlich Adhy. 7, 1 bis Bl. 108 a, Schlusse: cāturmāsyaabhāṣhyē prathamah

1) Preface zum Mānava-Kalpa-Sūtra p. 1, 9.

śhaṇḍab; Kh. 2 bis Bl. 109 a, schliessend: cāśhyē dvitīya śhaṇḍab samāptaḥ | vācīvadēva prathamam parva samāptam | : Kbaṇḍa 3, Bl. 109 b—112 a, schliesst: cāśhyē tṛtīyashāṇḍē varuṇapraghñāsa-parvati; Kh. 4, bis Bl. 113 a, schliesst: cāśhyē caturthab kṛāḍab | varuṇapraghñāsanāma dvitīyam parva samāptam; Kh. 5, bis Bl. 115 a, schliesst: cāśhyē pañcamab śhaṇḍab; Kh. 6 bis 117 b; Kh. 7 bis 118 b; Kh. 8 bis zum Ende (120 b). Das facsimilirte Manuscript enthält mithin einen recht lückenhaften Commentar zu den sieben ersten Adhyāya des ersten Hauptabschnittes vom Mānava-Ṛgveda-Sūtra. Der achte (und letzte) Adhyāya, der Paṇḍu, fehlt.

Preface p. 5 Ann. unter den in Text und Commentar vorkommenden Worten für „sacrifices, sacrificial and other acts connected with them“ begegnen wir zweimal (sub agnihōtra und daṇabōtrāgniḥōtra) dem Worte daṇabōtrāgniḥōtra. Mir ist diese Combination nur Bl. 94 b vorgekommen, wo es heisst: daṇabōtrāgniḥōtram | citi srug ¹⁾ iti daṇabōtēti vakatyati | tēna prāktaram sādītam abhīṇṣyēd agnihōtrārtham umītam dravyam | ; der Commentar trennt also deutlich den Instrumental vom Accusativ. Die Stelle ist die Erläuterung zu Mān. Cr. 1, 6, 1: paṇḍu mā yachēti darbhānu sādīyati | prāktarāṇ vā | daṇabōtrāgniḥōtram umītam abhīṇṣyati | ; wozu man vergleiche Māit. S. 1, 9, 5: daṇabōtrāgniḥōtrām umītam abhīṇṣyēd | daṇabōtrā vāi devā agnihōtrām asṛjanta |, wo deutlich zu trennen ist: daṇabōtrā agnihōtrām; das Wort daṇabōtrāgniḥōtra wäre mithin zu strichen.

G. Verhältniss der beiden Mānava-Sūtra zu einander.

Das Mānava-Gṛhya und Ṛgveda-Sūtra scheinen stilistisch einander sehr nahe zu stehen. Diese Gleichartigkeit des Stiles in beiden Werken zeigt sich besonders auch darin, dass eine Anzahl von Redensarten, die im Ṛgveda-Sūtra — und zwar grössten Theiles im ersten Abschnitte, dem prāksōmabhāga — vorkommen, sich wörtlich im Gṛhya-Sūtra wiederfindet. Einige dieser Redensarten lasse ich hier folgen, wobei ich den Text des Ṛgveda-Sūtra voranstelle und die Abweichungen des Gṛhya-Sūtra in Klammern beifüge.

Cr. S. 1, 1, 2, — Gr. S. 2, 2: pavitrāntarhitē Spa āliya taḍḍulān ōpya mēkshāṇēna prasavyam (Gr. S.: pradakṣhiṇam) paryāyuvam ²⁾ jivatagḍulāṇ śrapayati | ghrīṇāmūtpūtēna navaṇitēna vōtpūtēna ertam abhīghārya dakṣhiṇata (Gr. S.: abhīghāryōitarata) udvāsayati |. — Von jivatagḍulāṇ ab findet sich dieselbe Stelle mit den Lesarten des Gr. S. auch Cr. S. 1, 5, 1.

Cr. S. 1, 3, 2 — Gr. S. 2, 2: āṅgushṭhaparvamātrāṇy aradānāy avadyati (Gr. S.: sthālpakasyāvadyati) madhyāt ³⁾ pūrvārhad

1) Māit. S. 1, 9, 1.

2) So Mān.-Kalpa-S. ed. Goldstücker, Bl. 20 b; alle Hss. des Cr. u. Gr. S. lesen: paryāyuvam.

3) madhyāt prathamam | Gr. S. M 1.

dvitīyam | paścārdhāt tṛtīyaṃ yadi pañcāvadhānasyā | 'vattam abhi-
ghārya || yod avadhānāni tē etc. iti purōḍhaṃ (Gr. S.: abhiḡhārya |
sthālipākam) pratyabhiḡhāryati |.

Gr. S. 1, 3, 2 = Gr. S. 2, 2: svishṭakṛtē samavadyaty | utta-
rārdhāt sakṛd dvimātram | dvir vā yadi pañcāvadhānasyā | 'vattam
dvir abhiḡhārya | nāta urdhvā (Gr. S.: sthālipākam) pratyabhi-
ghāryaty | agnaye svishṭakṛtē Saubhūḥy anuvācayaty | ācārya
pratyācrotē ¹⁾ Sgnie svishṭakṛtāḥ yajēti prēshyaty | (Gr. S.: agnaye
svishṭakṛtē svāhēty) asvāsaktam uttarārdhāpūrvārdhē juhōti |.

Gr. S. 2, 1, 1 = Gr. S. 1, 11: eṇasṛbhīr darbhasikābhīḥ
carśhikābhīr vā samunjabhīḥ satulābhīr ity: ekāikayā trāśakubha-
syāñjanasya ²⁾ saṇḍakṛṣhya ³⁾ vṛtrasyāsi kauśikēti dakṣiṇam (Gr. S.:
⁴⁾ bhartur dakṣiṇam) akṣi trir (Gr. S.: trir prathamam) āntē |.

Gr. S. 1, 7, 4: dhāmnō dhānu ity: tīrbbhīḥ parōḡśhṭham ⁴⁾
mājayantē | Śnapēkṣhamāñāḥ ⁵⁾ pratyāyanty (soweit = Gr. S. 2, 1
= 17) | ata ēva samiddhāv āharanty | (von hier an = Gr. S. 1, 1
= 1, 11 = 2, 2) edhō Śsy ādhishīmāhiti samidham ādadhāti |
samid nāi samēdhishīmāhiti dvitīyam | apō adyānvacāriṣham ⁶⁾ ity
upatishṭhantē ⁷⁾ |.

Gr. S. 9, 5, 1 = Gr. S. 2, 9: catuspathē (Gr. S.: catus-
patham gatvā ⁸⁾ Śṇagōḡ gāṃ kārāyēd | yō ya āgachēt tasmāi tasmāi
dadyāt ⁹⁾ | evō Śnyām kārāyitvā brāhmanān bhōjayēt (Gr. S.: evō
Śnyām kārāyēt) |.

An dieser Stelle genügt es, die stilistische Ähnlichkeit der
beiden in Rede stehenden Werke klar gestellt zu haben ¹⁰⁾.

1) ācāryāgnie (pratyācrotē fehlt) Gr. S. M1.

2) trāśakubhasya⁹ Gr. S. (M2); Gr. S. M1.2 B1.3.

3) 'kariṣhya Gr. S. (M2); 'karshya Gr. S. B2; saṇḍakṛṣhya Gr. S. M2 B1.

4) parōḡśhṭham Gr. S. M1; parōḡśhṭham Gr. S. 2.17. M1.

5) Śnapēkṣhamāñāḥ Gr. S. M2; Śnavēkṣhya⁹ Gr. S. 2.1.17. B1 M1 2;
Śnapēkṣha⁹ Gr. S. M1. Gr. S. 2.1. B5 und Paddh. 2; cf. ferner Gr. S.
6.1.5: ity: tīrbbhīḥ parōḡśhṭham mājayantē | anapēkṣhamāñāḥ pratyāyanti.
VIII, 20: anapēkṣhamāñāḥ pratyāyanti. 25: anapēkṣhamāñāḥ vṛjati; a. Mātr. 8
in Ann. 4.

6) 'arsham Gr. S. M1; Gr. S. 1, 11: B5.4; 2.2: B5.

7) 'āhṇatē Gr. S. 1, 1, 2, 2. Eine ähnliche Stelle erscheint Mātr. S.
1, 10, 13 a. E. = 4, 8, 3 a. E.: anapēkṣhamāñāḥ āyanti vāruṇasyānānvāyāya |
parōḡśhṭham mājayantē | parōḡśhṭham evā vāruṇam nīravadāyantē | edhō Śsy
ādhishīmāhiti | nīrvaruḡ evā bhātrēdāhitam āpyanti | samid nāi samiddhishī-
mahiti ādadhātīy evā |. — Bis nīravadāyantē kehrt dieselbe Stelle 1, 10, 20
(wo statt vāruṇasya, vāruṇam — rodāsyā, rodām) und 3, 2, 4 (wo statt dessem
nīrtīyāḥ, nīrtīyā stehi) wieder.

8) pradadyāt Gr. S. M1.2 B1.

9) Wie das Āv. Gr. S. (2, 5, 3, 10, 1) und das Pār. Gr. S. (1, 1, 4, 18, 1)
bezieht sich auch das Mān. Gr. S. wiederholt auf sein Grānta-Sūtra zurück.
Denn der rudrāpakalpa, der in der Unterschrift ausdrücklich anuvagṭhya-
pariśāḥṭa genannt wird, unter den pariśāḥṭa des Grānta-Sūtra (anb. XI, 7) seine
Stelle gefunden hat, dürfte zufällig sein.

Eine Reihe redactioneller Eigenthümlichkeiten, die beide Sūtra mit der Māitrāyaṇi-Saṃhitā theilen, beabsichtige ich weiter unten geeigneten Ortes zu erörtern.

3. Verhältniss der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇi-Saṃhitā.

A. Zeugniß des Caranavyūha über die Stellung der Mānavas. Alter und Glaubwürdigkeit des Caranavyūha.

Der Caranavyūha, eine systematische Darstellung der vedischen Schulen und ihres Verhältnisses zu einander, lehrt, dass die Mānavas eine Unterabtheilung der Māitrāyaṇiys seien, welche ihrerseits den Carakas, einer bedeutenden Schule des Yajurvéda, angehören ¹⁾.

Auf diese Notiz hat Weber bereits im ersten Bande seiner Ind. Studien (p. 68, Anm.) hingewiesen, und auf ihre Autorität hin ist seither die Schule der Mānavas zu den Māitrāyaṇiys gerechnet worden ²⁾.

Ueber Alter und Glaubwürdigkeit des Caranavyūha liegen uns die Aeusserungen von zweien unserer ersten Autoritäten auf diesem Gebiete vor.

A. Weber, Ind. Liter. ³⁾ S. 157, sagt: „Der Caranavyūha, eine Aufzählung der zu den einzelnen Vēda gehörigen Schulen, ist von geringem Werthe: was er giebt, mag meist richtig sein, aber es ist höchst unvollständig, und das Ganze offenbar eine ganz moderne Zusammenstellung.“ In der Einleitung zu seiner Edition des Caranavyūha, Ind. Stud. 3, 247 f. führt er diesen Gedanken weiter aus; er constatirt zunächst, unter Hinweisung auf die soeben angeführte Stelle, dass er den Caranavyūha schon früher als eine „moderne Zusammenstellung“ bezeichnet habe, und führt dann fort: „In der That findet sich im Dānakhaṇḍa von Hēnādri's Caturvargacintāmaṇi (s. Catalog der Berl. Sansk. Handschr. p. 343. Chamb. 488 = A. 434 = B, leider Beides schlechte Handschriften) bei Gelegenheit des vēdadānam eine längere Stelle aus dem Dēvi-Purāṇa ⁴⁾ angeführt, welche bis auf die metrische Form auf das Allergenaueste der Anordnung, dem Inhalte und dem Wortlaute nach mit dem Caranavyūha übereinstimmt. Wenn somit dieses auch im Ganzen nur von „geringem Werthe“ ist, und insbesondere über die älteren, verloren gegangenen vedischen Schulen wenig oder gar keinen Auf-

1) cf. Weber's Edition des Caranavyūha, Ind. Stud. 3, 258; Max Müller, History, S. 370.

2) Johantgen, Gesetzbuch des Manu, S. 1101., dem sich Schröder, Monatber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1873, S. 700 ff. anschliesst.

3) In der Ausgabe des Caturvargacintāmaṇi in der Bibl. Ind. (die, wenigstens für diese Stelle des Dēvipurāṇa, leider einen überaus corrupten Text giebt) vol. I p. 519 ff.

schluss ertheilt (die Päṇḍin, Kāshīakīn, Bhallavin etc. sind nicht einmal genannt), so enthält er doch theils immerhin manche schätzbare Notiz, theils giebt er wenigstens eine systematische Darstellung von dem, was die Inder selbst zur Zeit ihrer Parāṇa noch von den vedischen Schulen gewusst haben.*

Wenn ich Weber recht verstehe, so zieht er eine Bestätigung seiner Ansicht, dass uns im Carapavyūha eine „moderne Zusammenstellung“ vorliegt, in dem Umstande, dass eine Partie des Dēvi-Purāṇa bis auf die metrische Form auf das Allergenauaste mit dem Carapavyūha übereinstimmt; und zieht aus diesem Verhältnisse des Carapavyūha zum Dēvi-Purāṇa den Schluss, dass der Carapavyūha der Zeit der Purāṇa angehöre.

Weber scheint demnach im Dēvi-Purāṇa die Quelle des Carapavyūha zu erkennen. Die Gründe, welche ihn zu dieser Annahme bewogen haben, sind mir nicht deutlich. A priori erscheint es ebensowohl möglich, dass der Carapavyūha die Quelle des Dēvi-Purāṇa sei, oder beide Werke auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen; und ich gestehe, dass mir von den drei möglichen Fällen die beiden letzteren grössere Wahrscheinlichkeit, als der erstgenannte, zu haben scheinen. Der Text des Dēvi-Purāṇa, wie er uns im Caturvargacintāmaṇi vorliegt, ist womöglich noch corrupter, als der des Carapavyūha; insonderheit wäre ich aber geneigt, die fast durchgängig metrische Form der uns im Dēvi-Purāṇa vorliegenden Redaction für jünger zu halten, wie die aus Sūtra und Śloka gemischte Form des Carapavyūha¹⁾.

Günstiger als Weber urtheilt Max Müller über Alter und Glaubwürdigkeit des Carapavyūha; er sagt History, S. 367: „This Pariśiṣṭa (sc. the Carapavyūha) is a document of a comparatively late period, though it may be one of the oldest works belonging to this class of literature. It is, therefore, no good authority as to the number of the old Saṁhitā-carapās and Brāhmaṇa-carapās, many of which were lost or merged into others during the Sūtraperiod; but it is of interest as the first attempt at a complete enumeration of all Carapās, and may be trusted particularly with regard to the Sūtra-carapās, which, at the time of its composition, were still of recent origin.“

Max Müller ist also der Meinung, dass wir im Carapavyūha vielleicht eines der ältesten Pariśiṣṭas besitzen; dass die Zeit seiner Abfassung der Sūtra-Periode nahe stehe, der Carapavyūha mithin gerade in Bezug auf die Sūtra-Carapās recht zuverlässig sei.

Die Begründung dieser Ansicht finden wir a. a. O. p. 250 ff. Die Pariśiṣṭas ständen am Ende der vedischen Periode; ihr Stil

1) Bei der Heranzählung der Schulen bedient sich der Carapavyūha durchgängig der prosaischen Form des Sūtra. Einige seiner metrischen Stellen finden sich auch in Śaṅkara's anuvākaṅkramanī, der so nach Weber's Ansicht entlehnt sind; andere sind nur in einem oder zwei Manuscripten überliefert.

sei dem Stile der Sūtras näher verwandt, als der Stil solcher Werke, wie das Mānava-Dharma-Śāstra, die Pādhanis und die jüngeren Purāṇa; in letzteren kämen wörtliche Citate aus den Pāṇisisthas vor. Einige derselben würden Verfassern zugeschrieben, deren Namen der Sūtra-Periode angehörten; so der Caraparyūha dem Ānaka, das Chāndogya-pāṇisistha dem Kātyāyana etc.

Es ist, wie mir scheint, mindestens eine offene Frage, ob die beiden brahmanischen Literatur-Complexe, welche wir die vedische und classische Literatur zu nennen pflegen, auch Perioden im chronologischen Sinne des Wortes genannt werden können; d. h., ob die ältesten Werke der classischen Literatur jünger sind, als die letzten Ausläufer der vedischen. Wenn also die Pāṇisisthas am Schlusse der vedischen Literatur stehen, so ergibt sich daraus meiner Meinung nach nur der terminus a quo, nicht der terminus ad quem.

Wenn die Pāṇisisthas ihrem Stile nach den Sūtra näher stehen, als Werke, wie das Mānava-Dharma-Śāstra, so scheint es mir zweifelhaft, ob wir daraus schliessen dürfen, dass sie älter sind, wie diese. Die Verwendung des Stiles zur Fixirung des Alters eines Werkes ist, wie ich glaube, nicht immer frei von Bedenken. Es wäre ganz wohl möglich, dass gewisse Factoren, z. B. Gemeinsamkeit theologischer Schultradition, die gewöhnlich mit einer gewissen Gleichartigkeit des Zweckes und des Publicums Hand in Hand geht, mitunter solchen Werken, die zeitlich von einander ziemlich entfernt sind, eine Aehnlichkeit des Stiles verleihen, die wir, in Abwesenheit dieser Factoren, auch bei zeitlich einander näher stehenden Werken vergeblich suchen würden. Manche lutherische Predigt, die beizutage gehalten und gedruckt wird, steht den Prodigten Dr. Martin Luther's in Stil und Habitus näher, wie etwa Schiller's prosaische Schriften. — Nun scheinen die Pāṇisisthas sich der Sūtra-Literatur ergänzend anzuschliessen; indem sie solche Gegenstände theologischer oder ritueller Art behandeln, welche in den Sūtra keine genügende Darstellung gefunden haben (cf. Müller a. a. O. 257). Sie sind die Nachfolger der Sūtra auf dem Gebiete vedischer Schultradition; ihr Zweck ist, die noch vorhandenen Lücken im Systeme derjenigen Veden, denen sie angehören, auszufüllen.

Anders verhält es sich mit Werken, wie das Mānava-Dharma-Śāstra. Diese stehen selbstständig da; wenn sie von einer vedischen Schule ausgegangen sein sollten, so ist der Zusammenhang mit dieser zerriessen. Sie wenden sich nicht mehr an einen beschränkten Kreis; die ganze grosse Gemeinschaft aller brahmanischen Inder wollen sie lehren, was ihre religiöse Ordnung, ihr Recht und ihre Sitte ist, oder doch sein soll.

Dürfte es uns unter solchen Umständen Wunder nehmen, dass die Pāṇisisthas ihrem Stile nach den Sūtra näher stehen, als etwa

das Mānava-Dharma-Śāstra; selbst wenn jene sich der Zeit nach weiter von den Sūtra entfernen sollten, als dieses?

Was endlich den Umstand anbetrifft, dass der Verfasser eines Pariśiṣṭa's mitunter denselben Namen trägt, wie ein Sūtra-Verfasser, so ist zunächst zu bemerken, dass die indische Tradition in ihren hierauf bezüglichen Angaben nicht frei von Schwankungen ist. So wird als Verfasser des Caraparyūha nicht nur Āṣanaka, sondern auch Kūtyāyana und Vyāsa genannt (Müller a. a. O. S. 253 Anm. 1; Ind. Stud. 3, 248). Soweit wir aber diesen Angaben der einheimischen Ueberlieferung Glauben schenken dürfen, haben wir wohl in den Trägern des gleichen Namens Angehörige derselben Schule zu erkennen. Zur Annahme, dass derselbe Name hier jedesmal denselben Mann bezeichne, scheint mir kein Grund vorzuliegen; vielmehr ist nach Max Müller die stilistische Differenz zwischen Pariśiṣṭas und Sūtras bedeutend genug, um einer Identifizierung ihrer Verfasser entgegenzutreten; er sagt darüber History, S. 259: „The technical and severe language of the Sūtras was exchanged for a free and easy style, whether in prose or metre; and however near in time the Brahmins may place the authors of the Sūtras and some of the Pariśiṣṭas, certain it is that no man who had mastered the Sūtra style would ever have condescended to employ the slovenly diction of the Pariśiṣṭas.“

Nach den soeben besprochenen allgemeinen Erwägungen über die Stellung der Pariśiṣṭas wendet sich Max Müller zur Erörterung eines speciellen Falles, der seiner Meinung nach die aus dem Vorhergehenden gewonnene günstige Ansicht über das Alter einiger Pariśiṣṭas bestätigt. Diese Erörterung ist für uns von besonderem Interesse, da sie sich mit einer Stelle des Caraparyūha (Cap. 2, § 19. Ind. Stud. 3, 262 ¹⁾) beschäftigt. Max Müller sagt History, S. 251: „Besides the Mss. of the Caraparyūha, there is a printed edition of it in Rāja Rādhakānta Dāva's Ābhidakapādruma. This printed text is evidently taken from more modern Mss. It quotes seventeen instead of fifteen Ākṣas of the Vājasaneyins; whereas the original number of fifteen is confirmed by our Mss. of the Caraparyūha, by the Pratijñā-pariśiṣṭa, and even by so late a work as the Viśva-purāṇa. We may therefore suppose that at the time when the Pariśiṣṭa, called the Caraparyūha, was originally composed, these two additional Ākṣas did not yet exist. Now

1) Die prāyodānyanīryavājasaneyīś sind doch wohl — „östliche, nördliche (oder „nordöstliche“) dafür spräche die Lesart des Devī-Purāṇa; wenn ist allerdings prāyodānyā nicht nachweisbar und südwestliche Vājasaneyī; und im Devī-Purāṇa ist mit der H. B. (mit der Calc. Ausg.) Vājasaneyī zu lesen. Dann stimmen die Angaben des Pratijñā-pariśiṣṭam und Ābhidakapādruma. — Auch udīyāḥ: Vāya-Purāṇa in Aufrecht's Catal. d. ost. skr. Mss. Bd. 2, 10. 11 heisst: wie ich glaube „östliche“, cf. Viśva-Pur., tract. Wilson, ed. F. Hall, vol. III, S. 53 Anm. „Andara Peterski Wari, Nachtrag I sub udīyā.

one of them is the Çākha of the Kātyāyanīyas, a Çākha, like many of those mentioned in the Purāṇas, founded on Sūtras, not on Brāhmanas. The fact, therefore, of this modern Çākha not being mentioned in the original Caragavyūha serves as an indication that at the time of the original composition of that Parīśiṣṭa, sufficient time had not yet elapsed to give to Kātyāyana the celebrity of being the founder of a new Çākha.

Der Gang dieser Argumentation wäre in Kürze etwa folgender:

1. Die jüngeren Mss. des Caragavyūha nennen 17 Çākhas der Vājasaneyin.

2. Dass aber die Vājasaneyin ursprünglich 15 Çākhas gezählt haben, ist durch die übereinstimmenden Angaben der älteren Mss. des Caragavyūha, des Pratiñā-Parīśiṣṭa und selbst eines so späten Werkes, wie des Viṣṇu-Purāṇa¹⁾ gesichert.

3. Da die älteren Mss. des Caragavyūha²⁾ die beiden neu hinzugekommenen Çākhas, deren eine die Sūtra-Çākha der Kātyāyanīyas ist, nicht nennen, so haben diese zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caragavyūha noch nicht bestanden.

4. Mithin war zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caragavyūha noch nicht Zeit genug über das Kātyāyana-Sūtra dahingegangen, um Kātyāyana das Ansehen des Gründers einer neuen Çākha zu verschaffen.

Ich gestehe, dass ich dieser Argumentation nicht zu folgen vermag. Dieselben Gründe, welche dafür angeführt werden, dass das Kātyāyana-Sūtra zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caragavyūha noch nicht als anerkannte Çākha bestanden habe, scheinen mir gleichermassen dem Nachweise dienen zu können, dass das Kātyāyana-Sūtra auch zur Zeit der Abfassung eines so späten Werkes, wie das Viṣṇu-Purāṇa, noch keine anerkannte Çākha war.

In der That dürfte der Umstand, dass uns im Viṣṇu-Purāṇa ebensowohl, wie im Caragavyūha und Pratiñā-Parīśiṣṭa die Zahl „15“ für die Schulen der Vājasaneyin entgegentritt, eher darauf hinweisen, dass wir es hier mit einer conventionellen Zahl zu thun haben, die sich, ohne Rücksicht auf den jeweiligen factischen Bestand, durch die Jahrhunderte fortgeerbt haben mag³⁾.

Selbst wenn aber der Satz, dass zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caragavyūha noch nicht Zeit genug über das Kātyāyana-

1) III, 5; cf. Viṣṇu-Purāṇa, transl. Wilson, ed. F. Hall, vol. III, 8, 57. — Dieselbe Zahl erscheint noch im Vāyu-Purāṇa, cf. Aufrecht's Catal. d. oxf. skr. Mus. 65a; Viṣṇu-Purāṇa a. a. O. Anm.; ferner im Devi-Purāṇa und im Rāmāyaṇa, cf. Ind. Stud. 3, 262f.

2) Die älteste datirte Hs. unter den von Weber in seiner Edition benutzten Mss., die Hs. C, trägt das Datum: saṃvat 1642, cf. Ind. Stud. 3, 248.

3) cf. im Vāyu-Purāṇa (Aufrecht's Catal. p. 35a) bei der Hinzählung der Yajur-Schulen die Zahlen „36, 15, 101“ (36 Schulen des Yajurveda im Caragavyūha, Ind. Stud. 3, 256; 101 im Mahābhāṣya, Ind. Stud. 12, 430; 15 der Vājasaneyins).

Sūtra dahingegangen war, um Kātyāyana das Ansehen des Gründers einer neuen Schule zu verschaffen, den Thatsachen entsprechen sollte, so ergäbe sich, wie ich glaube, aus demselben doch nichts irgend Gewisses über das Alter des Carapavyūha; da wir keineswegs darüber unterrichtet sind, wie lange Zeit mitunter vorfliessen mochte, ehe ein neues Sūtra allgemein unter den selbstständigen Kāhās mitgetheilt wurde.

Versuchen wir nunmehr festzustellen, was sich mit einiger Sicherheit über das Alter des Carapavyūha sagen lässt.

Aus dem Umstande, dass wir im Carapavyūha jüngere Sūtra-Schulen, wie die Āyvalīyana, Āpastambitya und Hiranyakṣein erwähnt finden; dürfen wir folgern, dass die uns vorliegende Redaction des Carapavyūha frühestens in die Zeit der letzten Sūtra-Werke zu setzen sei.

Ferner scheint der Carapavyūha unter den erhaltenen Verzeichnissen vedischer Schulen das älteste zu sein; wenigstens machen die Darstellungen, welche uns im Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa gegeben werden, einen jüngeren Eindruck, als diejenige, welche uns in Carapavyūha vorliegt.

Die Kāhās und Māitrāyaṇīyās gehören, wie besonders durch die Forschungen L. v. Schröder's nachgewiesen ist, zu den ältesten Schulen des Yajurveda; der Carapavyūha zählt sie zu den Carakās¹⁾. Weder im Vāyu- noch im Vishṇu-Purāṇa finden wir die Kāhās und Māitrāyaṇīyās erwähnt; von den Carakās wissen beide nichts weiter zu berichten, als eine ziemlich ungesaltene Legende, welche die Carakās den Vājasaneyinas gegenüber herabsetzen soll, während sie die Vājasaneyinas und ihre Schulen ausführlicher behandeln. Trotzdem schimmert selbst in dieser Legende das Bewusstsein hindurch, dass die Carakās die alten Ueberlieferungen des Yajurveda treuer bewahrt haben, als ihre jüngeren Nebenbuhler. Im Carapavyūha finden wir die Carakās vorangestellt, und ihre Schulen mit grösserer Ausführlichkeit behandelt, wie die der Vājasaneyinas. Daraus geht, wie ich glaube, hervor, dass uns im Carapavyūha ein älteres Document über die Schulen des Vēda vorliegt, als in den Darstellungen des Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa.

In Bezug auf das im Dēvi-Purāṇa gegebene Verzeichniss der vedischen Schulen haben wir bereits gesehen, dass wir nicht genöthigt sind, denselben ein höheres Alter zuzuschreiben, als dem Carapavyūha; und die Posteriorität des Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa gegenüber dem Carapavyūha wäre geeignet, uns der Vermuthung geneigt zu machen, dass wir auch im Dēvi-Purāṇa ein späteres Product zu erkennen haben.

1) Jetzt, wo uns bald eine vollständige Ausgabe der Mātr. S. vorliegen wird, ist es vielleicht an der Zeit, an die Note Webers, Ind. Stud. 2, 124 zu erinnern, dass das Catap. Br. mehrfach unrichtige Eigenheiten des Carakās erwähnt; Mātr. S. 3, 10, 14 Eudo (= TS. 4, 3, 3, 6) scheint zu Catap. Br. 3, 8, 2, 24 zu stimmen.

Angaben über die Schulen des Veda enthält ferner das Mahābhāṣya (Ind. Stud. 13, 430). Dieses Werk giebt aber kein Namensverzeichnis derselben, wie die früher genannten Schriften; sondern theilt einfach mit, wieviel Schulen jeder Veda umfasse. Und zwar kennt das Mahābhāṣya:

101 Schulen des Yajurvéda gegenüber 86 des Caragavyūha,

1000 Schulen des Sāmavēda gegenüber 1000 des Caragavyūha,

21 Schulen des Rgvēda gegenüber 5 des Caragavyūha,

9 Schulen des Atharvavēda gegenüber 9 des Caragavyūha.

Es scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein, dass diese Zahlen ohne jede thatsächliche Grundlage sein sollten. Abgesehen davon, dass das Mahābhāṣya einer Zeit anzugehören scheint, die der Sūtra-Periode nicht gar fern stand; so finden wir die Zahl 9 für die Schulen des Atharva-Vēda durch den Caragavyūha bestätigt, welcher 9 Schulen dieses Werkes namentlich auführt; und die Zahl 1000 für die varṣmāni des Sāma-Vēda erweist sich durch den Bericht des Caragavyūha, der Sāma-Vēda habe 1000 bhāṣas gehabt, von denen nur noch Reste vorhanden seien, wenigstens als eine auf älterer Ueberlieferung beruhende Angabe.

Denn dass der Caragavyūha diese Zahl dem Mahābhāṣya entlehnt hätte, erscheint unwahrscheinlich; in diesem Falle würde er wohl auch seine Mittheilungen über den Yajur- und Rg-Vēda mit der Notiz eingeleitet haben, dass diese früher 101, resp. 21 Schulen gehabt hätten.

Ebensowenig kann aber für die Schulen des Atharva- und Sāma-Vēda der Caragavyūha als Quelle des Mahābhāṣya angesehen werden. Wenn Patañjali seine Angaben über den Atharva- und Sāma-Vēda dem Caragavyūha verdankte, so hätte er wohl auch die Zahlen für die Schulen der beiden anderen Veden demselben Werke entnommen. Wir haben aber gesehen, dass er in Bezug auf den Yajur- und Rg-Vēda vom Caragavyūha abweicht.

Die Angaben des Mahābhāṣya über die Anzahl der vedischen Schulen sind also wahrscheinlich einer Quelle entnommen, die mit unserem Caragavyūha nicht identisch ist.

Es entsteht jetzt die Frage, ob wir in dieser Quelle des Mahābhāṣya oder im Caragavyūha das ältere Werk zu erkennen haben.

Ich darf an dieser Stelle einen Umstand nicht unerwähnt lassen, der vielleicht darauf hinweisen könnte, dass bereits dem Mahābhāṣya die Priorität gegenüber dem Caragavyūha zukomme.

Nach L. v. Schröder's wahrscheinlicher Hypothese (cf. Zeitschr. D. M. G. 33, 202 ff.) wären die im Caragavyūha genannten Mātrāyaṇīya mit den Kulāpa des Mahābhāṣya identisch; die letzteren hätten später den Namen „Mātrāyaṇīya“ angenommen. Nun würde doch wohl Patañjali solche Beispiele, wie grāmā grāmā Kulāpakap Kāthakap ca prōṣyatē (Ind. Stud. 13, 440) kaum benutzt haben, wenn das Kulāpakap zu seiner Zeit bereits den Namen Mātrāyaṇī-

Saphitā geführt hätte. Wenn also die erwähnte Hypothese richtig ist, so wäre mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit der Carapavyūha in eine spätere Zeit zu setzen, als das Mahābhāṣya.

Wie dem aber auch sein mag; so scheint wenigstens diejenige Quelle, welcher das Mahābhāṣya seine Angabe über die Anzahl der Rgveda-Schulen entnommen hat, älter als der Carapavyūha oder seine Quelle zu sein.

Das Mahābhāṣya giebt für die Schulen des Rgveda die Zahl 21 an, während der Carapavyūha deren nur 5 kennt.

Die Differenz zwischen diesen beiden Zahlen lässt sich, wie mir scheint, schwerlich allein auf subjective Momente zurückführen. Zwar mag der Verfasser des einen Verzeichnisses mitunter zwei einander nahe stehende Schulen, wie die Āitarēyin und Ācvalāyana (cf. Müller, History, S. 180), zusammengefasst haben, welche der Verfasser des anderen vielleicht gesondert gab. Eine solche Voraussetzung wäre aber nicht im Stande, eine so bedeutende Differenz wie die uns vorliegende, ausreichend zu erklären. Meiner Meinung nach liegt es am nächsten, den hauptsächlichsten Grund dieser Verschiedenheit in einer Altersdifferenz der beiden in Rede stehenden Verzeichnisse zu suchen.

Wir haben gesehen, dass der terminus a quo für die Abfassungszeit des Carapavyūha in eine Periode fällt, für die eine Weiterentwicklung der vedischen Schulen höchstens in sehr beschränktem Masse wird angenommen werden dürfen. Wenn also die Quelle des Mahābhāṣya eine höhere Zahl von Rgveda-Schulen kennt, als der Carapavyūha, so liegt die Vermuthung nicht allzu fern, dass sie einer früheren Zeit angehört, in welcher der Bestand der vedischen Schulen noch ein vollständigerer war, als zur Zeit des Carapavyūha.

Diese Vermuthung erhalte eine Bestätigung durch den Umstand, dass gerade einige der älteren Schulen des Rgveda, von deren Existenz wir durch andere Quellen unterrichtet sind, wie die Āitarēyin, Kāṣhītākin, Pāṇḍin¹⁾, im Carapavyūha fehlen, während darin die jüngeren Schulen der Ācvalāyana und Qankhāyana²⁾ genannt werden.

In ähnlicher Weise wäre vielleicht die Differenz in den Angaben des Mahābhāṣya und Carapavyūha über die Schulen des Yajurveda zu erklären.

1) Cf. Weber, Ind. Liter. ², p. 49 f. Müller, History, p. 365. Für die Āitarēyin und Kāṣhītākin Ind. Stud. 5, 75 f., die Pāṇḍin Ind. Stud. 15, 446, 8, 75 Anm.

2) Weber, Ind. Liter. ², p. 49 f. 57 f. Müller, History, p. 193. Die Ācvalāyana und Qankhāyana finden sich nicht in allen MSS. des Carapavyūha (Müller, History 184 Anm. 5, auch das Devī-Parāpa, Vāya- und Viṣṇu-Parāpa nennen sie nicht, wohl aber Rāmakaṇḍa. — Ueber das Verhältniss der Qāṣhītāyana zu den Kāṣhītākin cf. Weber, Ind. Liter. ² 49 ff. und Müller, History, S. 480, 494.

Zwar könnte es zweifelhaft erscheinen, ob nicht die Zahl 101, welche wir im Mahābhāṣya für die Schulen des Yajur-veda finden ¹⁾, eine blos traditionelle, nicht auf Zählung des vorhandenen Bestandes beruhende sei. Ferner können wir dem Umstande, dass auch hier ältere Schulen, wie die im Mahābhāṣya genannten Kālapāṇḍya ²⁾ (Ind. Stud. 13, 439), Āraṇyaka, Tāmburavipaṇḍya, Bhāṭṭavinaṇḍya (a. a. O. 441), im Carapavyūha fehlen, nur eine verhältnissmässig geringe Bedeutung beilegen, da im Carapavyūha von den 86 Schulen des Yajur-Veda, die er ursprünglich gekannt zu haben scheint, jetzt nur noch 40—50 namentlich aufgeführt sind (Ind. Stud. 3, 256).

Die nicht ganz unwahrscheinliche Priorität der von Patañjali für die Rgveda-Schulen benutzten Quelle lässt aber vermuten, dass auch die Quelle, aus welcher er seine Angabe über die Yajur-veda-Schulen schöpfte, älter sei, als der Carapavyūha oder dessen Quelle. Sodann ergäbe sich aus der oben erwähnten Hypothese über die Identität der Kālapa und der Maitrāyaṇiya, wenn sie den Thatsachen entsprechen sollte, zum mindesten die Folgerung, dass dem Mahābhāṣya für die Schulen des Yajur-veda Quellen vorgelegen haben, die aus früherer Zeit stammen, wie der Carapavyūha.

Gegenüber der bedeutenden Differenz beider Werke in Bezug auf die Schulen des Rg- und Yajur-Veda, scheint mir die Uebereinstimmung in den Zahlen, welche sie für den Atharva- und Sāmaveda angeben, nicht ohne Interesse zu sein. Sollte dieses Verhältniss vielleicht darauf hindeuten, dass dem Mahābhāṣya und Carapavyūha für den Atharva- und Sāmaveda die gleichen Aufzeichnungen vorlagen, während sich ihre Quellen für die beiden anderen Veden unterschieden?

Es wäre nicht unmöglich, dass ein jeder Veda ursprünglich seinen oder seine speciellen Carapavyūha gehabt hätte, welche sich auf die Schulen desjenigen Veda beschränkten, dem sie als Paṇḍishya zugezählt wurden. Ist es doch eine bemerkenswerthe Thatsache, dass unser Carapavyūha als Yajur- und Atharva-Paṇḍishya (Ind. Stud. 3, 248, 277 f. Müller, History 253 Anm. 1), vielleicht auch als Rgveda-Paṇḍishya (Ind. Stud. 3, 248) überliefert ist.

Fassen wir die Resultate der vorliegenden Untersuchung zusammen; so können wir den Zeitraum, in welchen die Entstehung des Carapavyūha fallen mag, etwa folgendermassen begrenzen: Als terminus a quo hat sich uns das Ende der Sūtra-Periode ergeben; den terminus ad quem haben wir dem Anscheine nach in der Zeit der späteren Purāṇa zu suchen.

1) Dieselbe Zahl finden wir auch in einem MS. des Kāthakam erwähnt, Catal. d. Berl. skr. Mus. p. 38. Cf. Müller, History p. 373, Anm. 1; Weber, Ind. Stud. 3, 256. — Deegl. im Vayu-Purāṇa.

2) Cf. Ausgabe der Māitṛ, 8., I, Einl. p. XII Anm.

Unter den erhaltenen Verzeichnissen vedischer Schulen scheint der Carapavyūha das älteste zu sein; die Zahlen, welche das Mahābhāṣya für die Schulen des Veda angiebt, könnten aber darauf hindeuten, dass ihm frühere Verzeichnisse ähnlicher Art vorausgegangen sind, deren Älteste vielleicht nur die Schulen je eines Veda behandelten.

Die Art, wie uns der Carapavyūha überliefert ist, lässt Vieles zu wünschen übrig. Besonders scheint das Verzeichniss der Yajurveda-Schulen bedeutende Einbussen erlitten zu haben, da von den 86 Schulen, deren Existenz der erste Paragraph des Capitels, welches vom Yajurveda handelt, constatirt, im Verlaufe dieses Capitels nur 40—50 namentlich aufgeführt sind. Zwar könnten wir vermuthen, dass die Zahl 86 einer älteren Quelle entnommen sei, und dass der Verfasser des Carapavyūha in der That nur noch 40—50 Schulen des Yajurveda gekannt habe. In diesem Falle hätte sich aber derselbe wahrscheinlich der gleichen Wendung, wie zum Beginn des folgenden Capitels, bedient, wo er sagt: der Sāmaveda habe 1000 bhēdās gehabt, deren Ueberbleibsel er nennen wolle (Ind. Stud. 3, 272).

Fragen wir jetzt, welche Glaubwürdigkeit wir den Angaben des Carapavyūha beimessen dürfen, so werden wir eingestehen müssen, dass weder dasjenige, was wir über das Alter dieses Werkes wissen, noch der Zustand, in dem uns dasselbe überliefert ist, für die Zuverlässigkeit seiner Angaben zu bürgen vermögen.

Der Carapavyūha darf zwar, als das muthmasslich Älteste unter den erhaltenen Verzeichnissen der vedischen Schulen, ein nicht geringes Interesse beanspruchen, und seine Angaben werden in der Regel bei Untersuchungen über das Verhältniss vedischer Schulen zu einander den Ausgangspunkt bilden müssen; aber seine Autorität reicht nicht dazu hin, uns von solchen Untersuchungen zu dispensiren.

Neuerdings ist durch die Forschungen L. v. Schröder's klar gestellt worden, dass die Kapiṣṭhalakāṭhās, Cārāṣṭyakāṭhās und Mātrāyaṇyās, welche im Carapavyūha den Carakās zugesählt werden, einander in der That so nahe stehen, dass sie den Tāittirīyās und Vajasaneyinas gegenüber gleichsam einen Complex bilden.

Die vorliegende Abhandlung kann als ein weiterer Beitrag zur Kritik des Carapavyūha betrachtet werden.

B. Weitere Zeugnisse über die Stellung der Mānavās.

Mit den Angaben des Carapavyūha über das Verhältniss der Mānavās zu den Mātrāyaṇyās stimmen die Unter- und Ueberschriften in den MSS. der Mānava-Sūtra überein.

L. v. Schröder erwähnt Monatsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1870, S. 701, dass in einem Bombayer MS. des

Mānava-Gṛhya-Sūtra (cf. sub 2, A. a. 3) B 1) am Schlusse des ersten Buches die Worte stehen: iti maitrāyaṇīyamānavagṛhyasūtrē prathamah puruṣah (!) saṁstapā; und fügt hinzu, dass „in dem von Weber, Ind. Stud. 5, 14 besprochenen MS. des Mānava-Kalpa-Sūtra die Zugehörigkeit zur Maitrāyaṇī-Śākhā ebenfalls ausdrücklich hervorgehoben sei“.

In den mir vorliegenden Handschriften der Mānava-Sūtra werden die Bezeichnungen Mānava-Sūtra, Maitrāyaṇīya-Mānava-Sūtra und Maitrāyaṇīya-Sūtra völlig promiscue angewandt. So finden wir „Mānava-Sūtra“ am Schlusse der Hs. M 1 des Cr̥ta-Sūtra, und des 7. Adhyāya dieser Hs.; nach sämtlichen neht Adhyāyas des ersten Hauptabschnittes (excl. dem 5. Adhy.), nach dem 4., 6., 9. Hauptabschnitt, nach 11, 4, 7., und am Schlusse des ganzen Ms. Cr. S. M 2; — die Bezeichnung „Maitrāyaṇīya-Mānava-Sūtra“ am Schlusse des 3. Hauptabschnittes von Cr. S. M 2; nach dem ersten und zweiten Puruṣa von Gr. S. B 1 H 2; — endlich „Maitrāyaṇīya-Sūtra“ am Schlusse des ersten und zweiten Puruṣa von Gr. S. M 1; am Schlusse von B 2, 4; — auch maitrāyaṇī-śākhātagṛhyasūtra am Anfange von Gr. S. B 5; oder maitrīśākhātagṛhyasūtra am Anfange von B 3; — ebenso sind die oben erwähnten Paddhati des Cr̥ta-Sūtra und Paddhati 1. des Gṛhya-Sūtra (in der Ausgabe der Maitr. S. M. Paddh. II und I) nur als der Maitrāyaṇī-Śākhā zugehörig bezeichnet.

Diese Handschriften stammen, soweit sie datirt sind, aus den letzten Jahrhunderten; ihr Zeugniß beweist demnach besten Falles, dass die Maitrāyaṇīas in den letzten Jahrhunderten ebenso, wie noch heutzutage¹⁾, die Mānava-Sūtra benutzt haben. Ueber diese Zeit hinaus ist ihr Zeugniß werthlos.

Wir werden aber nicht voraussetzen dürfen, dass die Jahrhunderte, welche seit dem Aufkommen der vedischen Ritualschulen verfloßen sind, und so mannichfachen Wechsel des Geschiekes über das indische Land gebracht haben, spurlos an jenen vorübergegangen seien. Manche Schulen sind verschollen und auch ihren Namen finden wir im alten Wohnsitze nicht mehr; andere mögen andere Schicksale gehabt haben, ehe ihre heiligen Bücher in die Bibliotheken und auf die Studiertische der Mlecchās gelangten: Aenderung des Namens bei Conservirung des alten Inhaltes. Annahme der heiligen Bücher einer anderen Schule bei Conservirung des alten Namens und Aehnliches mag häufiger vorgekommen sein, als wir heutzutage ahnen.

Ein instructives Beispiel für derartige Verschiebungen finden wir in Bühler's Bericht an Chatfield, Ahmedabad, 8. Juni 1880. Bühler erzählt: „All the Atharva manuscripts which I have collected or seen in Gujarāt and Rajputānā belong to the Śaṁka Śākhā. Yet the Mahārjaya, a work quoted in the commentary of the

1) West and Bühler, Digest XXXI.

Carapanyūba, distinctly states that all Atharvavedis residing north of the Narmadā are Paippalādas, while those living to the south of the river are followers of Āmnaka. Partly with the hope of finding somewhere a second Paippalāda Saṃhitā, and partly with the intention of testing the assertion of the Mahārpaya, I instituted inquiries in the chief settlements of the Atharvavedis as to the school to which they considered themselves to belong. In Kūthiawād as well as in Gujarāt, I mostly received the same answer, „we belong to the Paippalāda school“. Some Brāhmins who are even able to recite their Saṃhitā, asserted in addition that their manuscripts, which manifestly belong to the Āmnaka school, contained the Paippalāda recension. Others, e. g., a large colony near Siddhapur-Ciṣṭhāda who have become cultivators, knew nothing about their Veda beyond the name of the school, and their Guru or spiritual chief admitted that for the domestic sacrifices and rites he employed the ritual of the white Yajurveda. From these facts I conclude that at some period or other the Atharvavedis of Gujarāt must have given up the study of their Veda, and that, when later a revival of learning took place among them, they had lost their own books and procured new ones from the south, which, of course, belong to the southern recension of Āmnaka*.

Wenden wir uns nun von diesen Anhängern der Paippalāda-Çākhā, die, ohne es zu wissen, Āmnaka's Recension benutzen, wieder zu den Māitrāyaṇiyyas zurück; so tritt uns sogleich das Moment entgegen, dass die Māitrāyaṇiyyas in dem nicht unbegründeten Verdachte stehen, ihren Namen geändert zu haben¹⁾. Dieser Umstand scheint auf bewegte Zeiten hinzuweisen, welche auch manchen anderen Wechsel im Gefolge gehabt haben, mögen²⁾. Wir werden uns daher keinesfalls an den soeben besprochenen äusseren Zeugnissen über die Zugehörigkeit der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇi-Saṃhitā genügen lassen können, sondern sind genöthigt, den Zeugnissen nachzuforschen, welche die Beschaffenheit der Texte uns zu bieten im Stande ist.

Bevor wir aber zur directen Vergleichung der Mānava-Sūtra mit der Māitrāyaṇi-Saṃhitā übergehen, erwähne ich, dass die enge Verwandtschaft des Mānava-Gṛhya-Sūtra mit dem Kāthaka-Gṛhya-Sūtra³⁾ die Zugehörigkeit des ersteren Werkes, wann auch nicht zur Māitrāyaṇi-Saṃhitā, so doch zu einer den Kāthās nahe stehenden Saṃhitā-Çākhā wahrscheinlich macht.

1) Zeitschr. d. D. M. G. 33, 203.

2) Cf. Ausgabe der Māitr. S. I, S. XXIV.

3) Cf. Sitzungsber. d. phil.-philol. Classe d. k. k. Akad. d. Wiss. zu München 1879, II, S. 75 ff.

C. Innerer Zusammenhang der Mānava-Sūtra mit der Māitrāyaṇī-Saṃhitā.

Vor Beginn dieser Untersuchung erwähne ich dankend, dass Herr Dr. L. v. Schröder mir die Benutzung seiner collationirten Abschrift der noch nicht publicirten Bücher der Māitrāyaṇī-Saṃhitā, sowie der von ihm für die Māitrāyaṇī-Saṃhitā, das Kāṭhakaṃ und die Kapiṣṭhala-Saṃhitā angefertigten Bg- und Anuvāka-Praktikas freundlichst gestattet hat.

Zwischen den brāhmaṇa-artigen Theilen der Māitrāyaṇī-Saṃhitā und den beiden Mānava-Sūtras scheint mir der Unterschied im Stile nicht unendlich so bedeutend zu sein, wie etwa zwischen dem Śatapatha-Brāhmaṇa und dem Kūṭyāyana-Śrāuta-Sūtra; weder finden wir im Mānava-Śrāuta-Sūtra die gesuchte, hyperlakonische Kürze des letztgenannten Werkes, noch befreit sich die Māitrāyaṇī-Saṃhitā in ihren brāhmaṇa-artigen Stücken der behäbigen Breite des Śatapatha-Brāhmaṇa.

Man könnte fast meinen, dass die Stilverschiedenheit zwischen der Māitr. S. und den Mānava-Sūtra wesentlich durch den verschiedenen Zweck beider Schriftgattungen bedingt ist. Während das Brāhmaṇa die einzelnen Theile des Rituals, die Anwendung der Sprüche, des zum Opfer notwendigen Materials etc. erklären will, sucht das Sūtra-Werk eine systematische Uebersicht des fertigen Rituals der Schule zu geben. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Compendium ritueller Bräuche, wie es uns im Sūtra vorliegt, sich einer anderen, insonderheit knapperen Ausdrucksweise bedient, als ein erläuternder und begründender theologischer Commentar in der Art der Brāhmaṇa. In der That scheinen mir einzelne Theile der Māitrāyaṇī-Saṃhitā und des Mānava-Śrāuta-Sūtra ein anschauliches Bild der durch den Zweck bedingten Verschiedenheit des Brāhmaṇa- und Sūtra-Stiles zu geben: man vergleiche z. B. Māitr. S. 4, 1, 1 f. und (nach den einleitenden Worten) Mān. Śr. S. 1, 1, 1 f.).

Die Śākhās des Yajurvēda unterscheiden sich von einander nicht sowohl durch grosse, tief eingreifende Differenzen im Rituals, als durch das rituelle Detail und durch redactionelle Eigenthümlichkeiten. A. Hillebrandt sagt in der Einleitung zu seiner Abhandlung über „das altindische Neu- und Vollmondsopfer“ (p. V): Die Uebereinstimmung zwischen den Sūtren und Prayāgas, die er eingesehen habe, erstreckte sich in Bezug auf das von ihm behandelte Opfer nicht nur auf die Haupt- und Nebenspenden, sondern auch auf die meisten Einzelhandlungen, und, abgesehen von den redactionellen Unterschieden, sei nur in der Ausführung und Reihenfolge dieser Einzelhandlungen öfter eine Verschiedenheit zu verzeichnen.

Wenn wir demnach klar stellen wollen, ob die Mātrāyaṅi-Saṁhitā und die Mānava-Sūtra demselben Ritualcomplex angehören, so können wir auf zwei Wegen zu diesem Ziele gelangen: erstlich durch die Vergleichung der redactionellen Eigenthümlichkeiten dieser Werke; zweitens, indem wir untersuchen, ob dieselben in solchen Einzelhandlungen, worin sie von den anderen Schulen abweichen, mit einander übereinstimmen.

Eine Untersuchung, wie die zuletzt erwähnte, würde, so minutiös sie auch wäre, fast unerschöpflich der Klärung des Verhältnisses zwischen Saṁhitā und Gṛhya-Sūtra zu Gute kommen; der Zusammenhang zwischen Saṁhitā und Gṛhya-Sūtra müsste auf indirectem Wege erschlossen werden.

In unserem Falle werden wir ausserdem durch die höchst auffälligen Eigenheiten in der Redaction der Mātrāyaṅi-Saṁhitā, wie sie von L. v. Schröder in der Ztschr. d. D. M. G. 33, 182 ff. dargestellt sind, dazu aufgefordert, den erstgenannten Weg zu betreten; indem wir festzustellen suchen, ob sich dieselben Eigenheiten auch in den Mānava-Sūtra nachweisen lassen.

Von den a. a. O. geschilderten Besonderheiten der Mātrāyaṅi-Saṁhitā finden wir in den Mānava-Sūtra nur eine durchgängig, in der prosaischen Darstellung des Rituals, wie in den citirten Mantra, wieder: hier wie dort wird ein schliessendes *m* nicht bloß vor Zischlauten und *r*, sondern auch vor *y* und *v* durch *u* und *ṛ* ausgedrückt (a. a. O. S. 186: cf. Weber, Ind. Stud. 13, 119, Anm. 3). Vor *l* wird, der allgemeinen Regel gemäss, das schliessende *m* in der Mātr. S. und den Mānava-Sūtra zu *ṃ*.

Alle übrigen Fälle, in denen wir die Eigenheiten der Mātr. S. auch in den Mān. Ss. nachweisen können, sind auf die, in den letzteren citirten, Mantra beschränkt, und zwar in der Regel auf solche Mantra, die sie mit der Mātr. S. gemein haben.

Sowohl im Mantra-, als auch im Brāhmana-Theile der Mātrāyaṅi-Saṁhitā wird „ein auslautendes unbetontes *a* und *as* vor betontem Anfangsvocal des folgenden Wortes zu *ā* verwandelt“ (Ztschr. d. D. M. G. 33, 182); in den Mānava-Sūtra der Regel nach nur in den Mantra; Beispiele sind: *audānā vā ākūṣāni* Gr. S. 1, 8, 12 = Mātr. S. 2, 2, 6. — Ferner finden wir Gr. S. 2, 17: *agnā āyueśhi pavasā* (M 1; **na* B 1. M 2) | *aguir ṛshir* | *agnē pavasava*; aber Gr. S. 1, 5, 3: *agnā* (*agna* M 1) *āyueśhi pavasā* (**na* M 2) *Ṣgnir* (*r* *ṛshir* etc. (hingegen *agna āyueśhi pavasā iti* Gr. S. III, 8, 5, 1, 2); cf. Mātr. S. 1, 6, 1: *agnā āyueśhi pavasā Ṣgnir ṛshir agnē pavasva*¹⁾. Nach Gr. S. 1, 5, 3 und Mātr. S. 1, 6, 1 wäre demnach Gr. S. 2, 17 zu corrigiren. — Gr. S. 5, 1, 9 schliesst der Vers „*utishyha brahmapaspat*“ mit *audānavā indra praṇom* (C) *iti*, wo Mātr. S. 4, 9, 1. 12, 1: *indra praṇur bhavā*

1) Diese 2 Verse stehen Mātr. S. 1, 5, 1 in extenso neben einander; und dort lautet der erste Vers: *agnā āyueśhi pavasā ākūṣāni bhava vā* etc.

sacā liest (cf. RV. 1, 40, 1). — Gr. S. 6, 2, 4: imā mā agnā
 ishtakā dhēnavah santu — Māitr. S. 2, 8, 14. 3, 3, 4.

Diese, der Māitr. S. eigenthümliche Lauterscheinung, findet
 sich auch in zwei Versen des Gṛhya-Sūtra, die ich in der Māitr.
 S. nicht habe belegen können: es sind die Verse „nā ī kēcin
 ann gūd varea śtat“, welcher schliesst: „vareā (nur B 3; varea
 M 1. 2. B 1. 2) ādadah“ Gr. S. 1, 21 (= TBr. 2, 7, 17, 2); und
 „mrtyōh padāni lōpayantē yad āta drāghīyā (nur M 1; *ya M 2.
 B 1. 5) āyuh prataruṇ dadhānāh | etc. Gr. S. 2, 1 (= RV. 10, 18, 2).
 — Wir haben hier wohl mit der Mehrzahl der Handschriften varea
 und drāghīyā zu lesen. Denn diese anomale Erscheinung pflegt
 sonst, wie gesagt, in Versen, die der Māitr. S. fehlen, nicht einzut-
 reten; z. B. steht im Verse „iyarṇ duruktā paribādhamānā“ Gr.
 S. 1, 22 (= Pār. Gr. 2, 2, 8): „ma āgāt“; ferner finden wir: „ud
 irdhvaṇ jivō asur na āgād apa prāgāt tāma ā jyōtir eti“ | Gr. S.
 2, 7 (= RV. 1, 113, 16); im Verse „reā kapōtam“ Gr. S. 2, 17
 (= RV. 10, 165, 5): „hivā na ūjam“; in „sōmenādītyā balināh“
 Gr. S. 1, 14 (= RV. 10, 185, 2): „sōma āhitah“. —

Hingegen scheint in „svasti na indrō vṛddhagravāh“ Gr. S.
 2, 15 = Māitr. S. 4, 9, 27 (RV. 1, 89, 6) das „na“ ein Fehler für
 „nā“ zu sein, wie „agna“ für „agnā“ im Verse „agna āyāśhi pa-
 vase“ (Gr. S. 2, 17. s. o.); doch könnte der Vers auch dem Rg-
 veda, wo er gleichlautend vorkommt, entnommen sein, weil er an
 der Spitze einer Reihe von svasti-Versen steht, die sich nicht in
 der Māitr. S., wohl aber im Rgvēda finden (s. u.). —

Am Schlusse des Citates vor iti tritt das ā nicht ein; ā, ō u.
 es werden hier nach der allgemein im Sanskrit geltenden Regel
 zu kurz ā: arhata iti Gr. S. 1, 1; ma iti und yajāta iti 2; māna
 iti 6; vāsa iti 10, 22; vidvāṅga iti 13 etc., oder ā bleibt ā: apāp
 nātrē iti 1, 5; āvṛṇmahē iti 1, 5, 2, 15; cātushpadā iti 1, 10. —
 Eine Ausnahme bildet Gr. S. 5, 1, 10: saptēndrāya vajrinā iti yasya
 bhrātṛvyaḥ sōmena yajeta. — Ebenso wenig gilt der abnorme
 Usus der Māitr. S. in der darstellenden Prosa unserer Sūtran,
 z. B. upastha āvēcayati Gr. S. 1, 14; svākṛta irigē 2, 1. 17. 16. Gr.
 S. 1, 5, 6. 6, 1, 5; — nur einmal finden wir ā: svākṛtā irigē Gr.
 S. 9, 1, 1, wie Māitr. S. 3, 2, 4. 4, 3, 1. — Diese beiden vereinzelt
 Fälle eines Eintrittes von ā für a vor iti und in der Prosa be-
 ruhen wahrscheinlich auf einem Irrthume des Abschreibers. —

In der Māitrāyanti-Samhitā wird t vor ç durchgängig zu ā
 (Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 185); ebenso in solchen Mantras der
 Mānava-Sūtra, die der Māitr. S. entlehnt sind: tañ çaṇ yōr āvṛṇ-
 mahē Mān. Gr. S. 1, 5, 2, 15. Gr. S. 1, 3, 4 (= Māitr. S. 4, 13, 10);
 „tañ çakēyap tēna çakēyap tēna rūdhyāsam“ (M 1; „tae çakēyap
 tēna rūdhyāsam“ M 2) Gr. S. 1, 7, 2 (= Māitr. S. 4, 9, 24). —
 Im Verse „tae cakshur dēvahitap purastāt gukram (B. 3. 4; *stā
 çu^o M 1. B 2; *stā çm^o M 3. B 1) uccarat“ | etc. Gr. S. 1, 22 bleibt
 die richtige Lesart zweifelhaft; der Vers kommt zwar auch Māitr.

S. 4, 9, 20 (wo natürlich „purastāṣṭā cakram“ steht) vor, aber in kürzerer Gestalt; die Fassung des Verses im Mānava-Gṛhya-Sūtra entspricht derjenigen der Vājasaneyi-Saṃhitā 36, 24 (s. u.). —

Dagegen lesen wir: yūpāyachriyamāpāyānbrahmi Çr. S. 1, 8, 2; havir uchishtaṃ 2, 2, 4; ācāryam arhaye chōtriyaḥ (yēt çrō⁶ B 2) Çr. S. 1, 2; tasmāchōhanay vāso bhartavyam iti çrutīḥ (tasmāt çō⁶ B 2, 4) 1, 2; im letzten Falle ist die richtige Lesart nicht ganz sicher. —

Im Mantra-Theile der Māitrāyaṇi-Saṃhitā wird bisweilen für ān im Auslaute vor Vocalen an (Pada-Pāṭha „ān“) geschrieben (Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 186); in den brāhmaṇa-artigen Stücken habe ich nur die regelmässige Form ān wahrgenommen, und auch in den Mantra bleibt häufig ān, z. B. yushmān indrō Svrita 1, 1, 4; yān āvala nātō dēva dāvāḥ tān 1, 3, 38; sajātān asmāi yajamānya dṛṣṭva 1, 2, 14; pāyavān agnā āgamam 1, 3, 39.

Die vor Vocalen auf an statt ān auslautenden Formen finden sich auch im Mānava-Çrānta-Sūtra in einigen Citaten aus der Māitrāyaṇi-Saṃhitā; z. B.: maham indrō ya ōjasēti 7, 2, 4 (= Māitr. S. 1, 3, 24); maha(n) indrō prvaḥ iti 2, 4, 6 (= Māitr. S. 1, 3, 25); gōnam (gōma M 2) agnā Sviman aṇi yajān iti 1, 4, 3 a. Ende (= Māitr. S. 1, 4, 3 a. Ende. 8.).

Auch von der eigenartigen Accentbezeichnung der Māitrāyaṇi-Saṃhitā sind in den beiden Mānava-Sūtra Spuren vorhanden. L. v. Schröder berichtet Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 187: „Wenn die folgende Sylbe betont ist, so wird der primäre Svarita durch eine 3 bezeichnet, die der svaritirten Sylbe vorangesetzt wird.“ Dasselbe gilt, wenngleich nur sporadisch, für die Mantra der beiden Mānava-Sūtra; z. B. nārv natārikhāḥ vihi Çr. S. 1, 1, 1 (der Spruch erscheint in diesem Khande zweimal; die 3 findet sich nur in M 2, und auch da nur das erste Mal). 1, 2, 1 (nur M 2 das zweite Mal). 2, 2, 4. (während die 3 in der Hs. M 1 völlig, und in der Hs. M 2 das zweite Mal in 1, 1, 1, das erste Mal in 1, 2, 1, sowie in 1, 6, 1, 8, 4, 2, 1, 4, 3, 3 völlig fehlt) = Māitr. S. 1, 1, 2, 4, 5, 2, 6, 13, 16 u. 5; sadhamādō dyuḥ 3 mayā ūjā ekā iti Çr. S. 9, 1, 3 = Māitr. S. 3, 6, 8; dāvasya tvā savituh prasa 3 vō Svinvōr bāhubhyām etc. Çr. S. 1, 10, 22 (beide Male die 3 nur M 1; Çr. S. 6, 1, 3 fehlt die 3) = Māitr. S. 1, 1, 2, 10, 2, 10, 15, 3, 3 u. 5.; ōm bhūr bhuvah 3 svas tāt savitar iti Çr. S. 1, 2 (die 3 fehlt B 2. M 2). 4 (2 mal; beide Male fehlt die 3 in B 2. 3, 4, steht vor bhūr B 1. M 2). 5 (3 fehlt B 2, 3, steht vor bhūr B 1). — Dagegen bhūr bhuvah svār ōm Çr. S. 1, 9, Çr. S. 1, 6, 2, 5, 2, 15, 16. —

Den Spruch Çr. S. 1, 3, 5; sam āyuhā sam prajayā sam agnō varuṇā punah | sap patoi patyāhaṇ gachē sam atnā ta 3nvā māma (die 3 nur M 2) habe ich in der Māitrāyaṇi-Saṃhitā nicht nachweisen können (der Vers steht Tāitt. S. 1, 1, 10, 2).

Als Regel scheint auch hier zu gelten, dass in solchen Versen,

die in der Māitrāyaṇi-Saṃhitā nicht vorkommen, die 3 fehlt; im Verse *aryamaṇaṃ nu dēvaṃ** Gr. S. 1, 11 lesen wir: *sōsamān*; im Verse 2, 11: *īdāṃ tat sarvatō bhadrāṃ ayam urjōsyā** rasab*; im Verse *jātavēdō vapayā gacha** 2, 4. Gr. S. 1, 8, 4: *tanvā sām-* bhava etc.

Wenn endlich die Māitrāyaṇi-Saṃhitā in Bezug auf den Wortlaut ihrer Mantra von den übrigen Saṃhitās abweicht, so richtet sich das Mānava-Gṛhya-Sūtra — und wohl ebenso das Ṛgveda-Sūtra — nach der Māitrāyaṇi-Saṃhitā. So lesen Mān. Gr. S. 1, 6, 23 Gr. S. 6, 1, 3 (= Māitr. S. 2, 7, 7): *ākutam agniṃ pra-* yujayā vāhā; während Kāthakam 16, 7. Tāitt. S. 4, 1, 9. Vāj. S. 11, 66 *ākūtim** haben. — Ferner liest Mān. Gr. S. 1, 2 (= Māitr. S. 4, 14, 6): *ā dēvō yāti*; aber Kāth. 17, 19. Tāitt. Br. 2, 8, 6, 1. RV. 7, 45, 1: *yātu*; — Mān. Gr. S. 1, 8, 12 (= Māitr. S. 2, 2, 6): *samānā vā ākutāni*; Kāth. 10, 12: *samānā va ākutāni*; aber Tāitt. Br. 2, 4, 4, 5. RV. 10, 191, 4. AV. 6, 64, 3: *samāni va ākutāni*. —

Aus den angeführten Thatsachen ergibt sich, dass die Mānava-Sūtren in denjenigen Mantra, welche sie mit der Māitrāyaṇi-Saṃhitā gemein haben, der Redaction dieser Saṃhitā zu folgen pflegen.

Das ist aber nicht Alles. Für das Mānava-Gṛhya-Sūtra — und, soviel ich bei einer oberflächlichen Durchsicht erkennen konnte, auch für das Ṛgveda-Sūtra — gilt die Regel: Ein in der Māitrāyaṇi-Saṃhitā vorkommender Vers wird nur mit den Anfangsworten angeführt, wogegen einer, der sich in der Māitrāyaṇi-Saṃhitā nicht findet, vollständig citirt wird. Ein hübsches Beispiel bietet Mānava-Gṛhya-Sūtra 2, 11, wo zuerst die Verse: *antvāhā vāstōsh-* patē | *vāstōshpatē* (sc. *prati jāmhy usmān*) = RV. 7, 55, 1. 54, 1, die in derselben Reihenfolge Māitr. S. 1, 5, 18 a. Ende vorkommen, nur mit den Anfangsworten citirt, die beiden folgenden Verse aber, die sich in der Māitr. S. nicht finden (= RV. 7, 54, 2, 3), in extenso gegeben werden.

Von dieser Regel giebt es im Mānava-Gṛhya-Sūtra nur wenige Ausnahmen, deren einige sich erklären lassen. So wird der Vers: *tac cakshur devahitaṃ purastāt cakram* (s. o. S. 466) *uccarat* | etc. 1, 22 in extenso angeführt, obwohl er auch Māitr. S. 4, 9, 20 vorkommt; im Mānava-Gṛhya-Sūtra erscheint er aber nicht in der Form der Māitrāyaṇi-Saṃhitā, sondern in derjenigen, welche wir Vāj. S. 36, 24 antreffen. — Ebenso findet sich der Mān. Gr. 1, 3 vollständig citirte Vers: *punar mātṛā punar Ryar āitu punaḥ prāṇaḥ punar ākūtir āitu* | etc. zwar auch in der Māitr. S. 4, 2, 3, aber in wesentlich abweichender Form. — Schwieriger steht es mit dem Verse: *svasti na indrō vṛddhagravāḥ svasti naḥ piśhā viṇṇa-* vādāḥ | etc. Mān. Gr. 2, 15 (= RV. 1, 89, 6 s. o. S. 466), der auch Māitr. S. 4, 9, 27 erscheint; er ist vielleicht deshalb in extenso angeführt, weil er an der Spitze einer Reihe von *svasti-*

Versen (RV. 5, 51, 11—13, 19, 63, 15) steht, die sich in der Mātrāyaṇi-Saṃhitā nicht finden, und daher der Regel nach vollständig citirt sind.

Andererseits ist der, in der Mātr. S. nicht vorkommende Vers *viśvādityāḥ Mān. Gr. 1, 11* vielleicht deshalb mit den Anfangsworten citirt, weil er 2, 8 in extenso angeführt wird: *viśvādityā* (zu lesen: *viśva ādityā* cf. Pār. Gr. 3, 3, 6. Aṣṭ. Gr. 2, 4, 14; der Commentar zu B 1. M 1. liest *viśvā ādityā*) *vasavaḥ ca sarvā rudrā gopāṛā maruṭaḥ ca suntu | etc.*

So bleiben nur drei Sprüche übrig, die das Mānava-Gṛhya-Sūtra mit den Anfangsworten citirt, ohne dass es mir gelungen wäre, sie in der Mātrāyaṇi-Saṃhitā nachzuweisen, oder auch nur einen Grund für ihre Ausnahmestellung zu finden; es sind die Sprüche: *śeṣā ha nāma 1, 12* (= Taitt. Br. 2, 4, 2, 7) *anaḍvāhaṃ playam anvārahmadhram 2, 1* (= AV. 12, 2, 48); und (unmittelbar darauf folgend) *yēnāvapat saramā vapanti*.

Wir dürfen mithin die Worte, deren sich Roth (Atharvaveda in Kaschmir, S. 22) in Bezug auf das Verhältniss des Kāṇḍika- und Vaitāna-Sūtra zur Vulgar-Recension des Atharva-Vēda bedient, mutatis mutandis auch auf das Verhältniss der Mānava-Sūtra zur Mātrāyaṇi-Saṃhitā anwenden: der Text, welchen diese beiden Sūtra voraussetzen, ist unbezweifelt die Mātrāyaṇi-Saṃhitā. Es wird angenommen, dass derjenige, für welchen diese Rituale geschrieben sind, denselben auswendig wisse, alle Citate dieses Textes beschränken sich daher auf die jedesmaligen Anfangsworte. Keines der Sūtra, zu welchem Vēda es auch gehöre, ist aber so ausschliessend, dass es nicht da und dort liturgische Vorschriften enthielte, in deren Context gelegentlich auch Sprüche und Lieder vorkommen, welche nicht dem Vēda des Sūtra angehören, also einem anderen Zweig der heiligen Ueberlieferung entnommen sein müssen. Diese Erscheinung ist leicht verständlich, denn das Ritual ist im Wesentlichen eines, allen Schulen oder Secten gemeinsam und die kleinen Unterschiede und Spaltungen haben sich erst allmählich erweitert. In einem solchen Fall werden aber die Texte im vollen Wortlaut angeführt, es wird also eine Bekanntschaft des Liturgen mit der anderweitigen Quelle nicht vorausgesetzt ¹⁾.

Endlich sind einige Wörter zu erwähnen, die sich bisher nur in der Mātrāyaṇi-Saṃhitā (und dem Kāṭhakan) einerseits, und den beiden Ritualentzen der Mānavas andrerseits nachweisen lassen.

Mātr. S. 2, 1, 11 steht das Wort *kāṣita*, zu *kusitāyi* gehörig, wie Kāṭh. *kāṣida* zu *kusitāyi* (Zischr. d. D. Morg. Ges. 33, 189, 193, 197. Mommsen, d. kgl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin 1879, S. 682). *Kāṣita* findet sich auch zwei Mal im Mānava-Gṛhya-Sūtra 1, 6 (so nur das zweite Mal in B 1. 1, sonst *kāṇḍita* geschrieben).

1) Cf. auch Garbe, Vaitāna-Sūtra, Preface p. VII.

Māitr. S. 1, 6, 3, 10, 20 und Kāth. 36, 14 (Ztschr. 192, 199. Monatsber. 683) steht ākhukīrī; ebenso Mānava-Çrānta-Sūtra 1, 5, 2, 7, 7¹).

Māitr. S. 3, 7, 9 āṣṭavāra „aus dem Rohr āṣṭavāra (= āṣṭa-vāla) bestehend“ (Ztschr. 192. Monatsber. 692); so auch Mān. Çr. 1, 8, 1 āṣṭavārāḥ (M 2; *vālāḥ M 1) prastarāḥ.

Das Wort saṣṭasariya Māitr. S. 2, 10, 1, Kāth. 13, 15 (Ztschr. 197. Monatsber. 683) findet sich auch Mān. Çr. 1, 7, 2, 6, 4; dann kommen parivatsariya Mān. Çr. 1, 7, 4, 6, 4, Çr. 2, 8 (Kāth. 13, 15 cf. Monatsber. 683), idāvatsariya, udvatsariya²) (beide auch Kāth. 13, 15 cf. Petersburger Wörterbuch. Nachtrag I) und anuvatsariya Mān. Çr. 1, 6, 4.

Ferner trūkakubha Māitr. S. 3, 6, 3 (neben trikakubh); Mān. Çr. 2, 1, 1, Çr. 1, 11.

parogeshṭham Māitr. S. 1, 10, 13 a. E.; Mān. Çr. 1, 7, 4, 6, 1, 5, Çr. 2, 1, 17.

ikshuḥalākā Māitr. S. 1, 10, 17. Mān. Çr. 1, 7, 6, 6, 1, 2, Çr. 2, 1.

kṛcāvāpa Māitr. S. 4, 4, 4. Mān. Çr. 1, 21.

jīvatanḍula Māitr. S. 1, 4, 13, 6, 11, 12. Mān. Çr. 1, 1, 2, 5, 1, 6, Çr. 2, 2 (auch Apastamba-Çrānta-Sūtra 1, 7, 12, 5, 5, 7. cf. Garbe in Gött. gel. Anz. 1882, Stück 3, 4, S. 116) u. A. —

In lexikalischer Hinsicht bieten die beiden Mānava-Sūtra manches Neue; besonders im Gṛhya-Sūtra finden wir eine, im Vergleich zum geringen Umfange des Werkes, nicht unbedeutende Anzahl bisher gar nicht oder selten belegter Formen. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, einige Wörter anzuführen, die dadurch, dass sie bei Grammatikern oder Lexicographen vorkommen, höheres Interesse beanspruchen; das übrige lexikalische Material wird in Boehtlingk's neuem Petersburger Wörterbuch seine Verwerthung finden.

mantrakāra, Pāp. 3, 2, 23, findet sich Mān. Çr. 1, 8.

gavāḍaka in guṇa gavāḍvādi zu Pāp. 2, 4, 11; auch Mān. Çr. 2, 13: bahv āṣṭajagavāḍakam (zu lesen: *gavāḍakam).

saṣṭastray Vop. 21, 17, ist bisher nur belegt Mān. Çr. 1, 1 und Kāthaka-Gṛhya-Sūtra (Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879, II, S. 76).

āirēya, im Çabdakalpadruma, findet sich auch Mān. Çr. 2, 14: āirēyapāna.

Ueberblicken wir noch einmal die soeben behandelten That-sachen, so bemerken wir zuvörderst, dass die Prosa der Mānava-Sūtra sich nicht unmittelbar an die prosaischen Theile der Maitrāyaṇi-Saṃhitā anschliessen scheint. Von den redactionellen

1) Çr. 8, 1, 2, 2 steht in beiden Hss.: „ākhukīraṃ ādvapadī“; in dem unter Goldstücker's Leitung facsimilirten Commentar 66/b aber das richtige „ākhukīra“. — 1, 7, 7. ākhukīra (M 2; *ra M 1) ākam upavapadī.

2) M 2; udvatsariya neben odvatsara M 1.

Eigenheiten der Māitrāyaṇi-Saṃhitā, die sich fast durchgängig auch in den brāhmaṇa-artigen Stücken dieses Werkes finden, erscheint nur eine in der Prosa der Mānava-Sūtren, ausserdem stimmt diese mit der Māitr. S. nur im Gebrauche einiger sonst unbelegter Wörter überein, von denen kūsila neben dem kūsida des Kāthakam die meiste Beachtung verdienen möchte.

Ich darf an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, dass ich von vierzehn im Mānava-Gṛhya-Sūtra vorkommenden Citaten aus der „Ṛatī“ auch nicht eines in der Māitrāyaṇi-Saṃhitā oder in der Māitryupanishad habe nachweisen können. Sollten diese vielleicht wenigstens zum Theil, dem Hārīdravikam entnommen sein, einem alten brahmaṇa-artigen Werke (cf. Nir. 10, 5), welches von Caranavyuha (Ind. Stud. 3, 258) und ebenso von Durga (Roth's Edition des Nirukta, Einl. S. XXIII) den Māitrāyaṇiys zugezählt wird (cf. Weber, Ind. Liter. 2, S. 97; Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 202)? —

Im Uebrigen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die rituellen Sūtren der Mānava, wie sie uns heutzutage vorliegen, die Māitrāyaṇi-Saṃhitā, und nur diese, als bekannt voraussetzen, und sich auf diese Saṃhitā, als auf die Saṃhitā ihrer Schule, zurückbeziehen.

Da somit das Zeugniß, welches die Texte selbst ablegen, mit der einheimischen Tradition übereinstimmt, so dürfen wir die Zugehörigkeit der Mānava zur Māitrāyaṇi-Śākhā für so gesichert ansehen, wie irgend eine Thatsache auf dem Gebiete der vedisch-brahmanischen Geschichte.

Schluss.

In der Zeit, welche zwischen den ältesten brāhmaṇa-artigen Stücken der Māitrāyaṇi-Saṃhitā und den jüngsten Partien der Mānava-Sūtren liegt, scheint die vedische Prosa ihren Entwicklungsgang im Wesentlichen vollendet zu haben.

An der Spitze der sogenannten classischen Literatur finden wir ein Werk, poetisch der Form nach, aber inhaltlich an die Sūtraliteratur anknüpfend: das Mānava-Dharma-Śāstra, dessen Name auf Beziehungen zur Mānava-Schule zu deuten scheint.

Es lag nahe, in dieser Namensberührung die halbverwischte Spur eines der Pfade zu vernuthen, die einst von der vedischen Literatur zur classischen geführt haben müssen.

Wir dürfen annehmen, dass es Ereignisse von grosser Bedeutung waren, welche die classische Literaturperiode einleiteten.

Nur eine gewaltige Umwälzung konnte den Inder dazu veranlassen, sich von der engen Gewöhnung schulmässiger Ueberlieferung zu emancipiren, und einer neuen, mehr popularisirenden literarischen Thätigkeit zu widmen.

Die vedische Prosa-Literatur scheint von Anfang an einen schulmässigen, esoterisch-wissenschaftlichen Character gehabt zu

haben. Dieser Umstand hat, soweit ich sehen kann, den Stil der Brāhmanas noch nicht beeinflusst, um so mehr aber den der Sūtras; ja, man kann bei denjenigen Sūtras, in denen jener Einfluss seinen Höhepunkt erreicht haben dürfte, von einem prosaischen Stile im eigentlichen Sinne des Wortes nicht mehr reden; der Satzbau schwindet, Expletiva erhalten eine künstliche Bedeutung; zuletzt bleibt nur noch ein, allerdings mit seltenem Scharfsinne ausgebildetes, halbsprachartiges, halbalgebraisches System übrig, dessen Zweck es nicht sowohl zu sein scheint, die Uebersetzung neuer Ideen zu vermitteln, als vielmehr, mit möglichster Kürze an bekannte Ideen zu erinnern.

Wenn bei dieser Tendenz der Sūtra-Literatur während der Zeit ihrer Entwicklung Ereignisse eintraten, welche es notwendig machten, über die engen Grenzen der Schule hinaus an alle Gebildeten zu appelliren, Ereignisse, welche vielleicht die ganze brahmanische Gesellschaftsordnung in Frage stellten, und dadurch bewirkten, dass, gegenüber dem gemeinsamen Gegner, die Rivalität der brahmanischen Schulen unter einander in den Hintergrund trat: in einem solchen Falle konnten diejenigen, welche die Leitung der neuen literarischen Bewegung in die Hand nahmen, die Form des Sūtra schwerlich für zweckentsprechend erachten. Die Stilgattung der Brāhmanas hätte sich vielleicht für die neuen Ziele verwerthen lassen; das Sūtra musste der schulmässigen Wissenschaft verbleiben.

Sind wir aber nicht genöthigt, anzunehmen, dass mit dem Beginne der neuen Literatursetzung, der popularisirenden metrischen Prosa, wie wir sie vielleicht nennen könnten, die Entwicklung der alten schulmässigen Wissenschaft ein plötzliches Ende nahm? Oder dass sie wenigstens ihre Form alsbald änderte, und von dem so künstlich ausgebildeten und ihren Bedürfnissen angepassten Sūtra zur metrischen Form überging?

Werfen wir einen Blick auf die Entwicklung unserer eigenen Prosa. Luther hatte ihr zu populär-theologischen und religiösen Zwecken im Wesentlichen die Form gegeben, die sie noch heute hat; zu den gleichen Zwecken diente sie bald seinen Gegnern; wurde aber durch diese deutsche Prosa die damals unter den Deutschen übliche lateinische Literatursprache sofort verdrängt? Würde es nicht vielmehr Jahrhunderte, ehe die deutsche Prosa zur Literatursprache der Gebildeten, oder gar der Gelehrten wurde?

Dass in Deutschland die lateinische Literatursprache so lange im Besitze der Herrschaft blieb, lag allerdings nicht nur an der langen Gewöhnung, an der Verehrung, mit welcher wir zu ihr, als dem Quell unserer Cultur, emporschauteu — hatte sie uns doch die griechisch-römische Cultur vermittelt —; es lag auch daran, dass ihr Gebrauch den unmittelbaren Gedankenaustausch mit der ganzen damaligen abendländisch-civilisirten Welt ermöglichte. Dann kam, dass die deutsche Prosa, wenn auch im Wesentlichen durch

Luther festgestellt, doch noch der Feinheit und Politur entbehrte.

Ich glaube aber, dass hier, wie sonst, die träge Macht der Ueberlieferung den Ausschlag gab. Die vernünftige Erwägung des Einzelnen pflegt den Gang der geschichtlichen Entwicklung nur wenig zu beeinflussen, es sei denn, dass dieser Einzelne zu den Auserwählten gehört, die ihr Geschlecht um Hauptes Länge überragen. Und wenn Luther's deutsche Prosa noch nicht allenthalben ausreichen mochte, so werden wir doch zugestehen müssen, dass Lessing's Sprache zur Vermittelung gelehrter Forschung wohlgeeignet war. Gleichwohl ist nach Lessing fast ein Jahrhundert dahingegangen, ehe das Lateinische aufhörte, Literatursprache der Gelehrten zu sein.

Dieselbe Zähigkeit traditioneller Gewöhnung kann in Indien den Sūtra-Stil innerhalb der Schulen erhalten haben, während sich gleichzeitig der neue metrische Prosa-Stil in Werken, die allgemeinere Ziele verfolgten, entwickelte. Dass allmählig dieser neue Stil auch in die Schulen eindrang, wäre ebenso naturgemäss, wie die heutzutage auch in unserer gelehrten Literatur durchgeführte Verdrängung des Lateinischen durch die deutsche Prosa. Und wenn in den Parīṣiṣṭas der metrische Stil im Allgemeinen unbeholfener angewandt ist, wie etwa in Mann's Gesetzbuch¹⁾, so scheint mir daraus ebensowenig die Priorität der Parīṣiṣṭas hervorzugehen, wie etwa aus der grösseren Schwerfälligkeit der Sprache in einem modernen wissenschaftlichen Werke gegenüber Lessing's Prosa-Schriften die Priorität des ersteren gefolgert werden dürfte.

Die regelmässige Anwendung der metrischen Form in Werken wissenschaftlichen Inhaltes giebt der sogenannten classischen Literatur der Indier eine ganz eigenthümliche Stellung in der Weltliteratur. Dass Gebilde der dichterischen Phantasie in der Form der Prosa erscheinen, ist uns geläufig; gewinnt doch der Roman und die Novelle in der abendländischen Welt immer grössere Bedeutung, während das Epos in gebundener Rede zurücktritt. Wissenschaftliche Werke in poetischer Form muthen uns aber fremdartig an.

Die metrische Prosa-Literatur scheint inhaltlich an die schulmässige Prosa anzuknüpfen (cf. West und Bühler, *Digest*, I. p. XXVI ff. XXXV f.); ihre Form hat sie mathematisch einer anderen Literaturgattung entlehnt.

Da die metrische Prosa sich von der vedischen, abgesehen von ihrer Form, wesentlich dadurch unterscheidet, dass sie gegenüber der Schulmässigkeit der letzteren einen allgemeineren, gleichsam populäreren Character hat, so werden wir vermuthen dürfen, dass auch diejenige Literaturgattung, welche der metrischen Prosa ihre Form gab, ausserhalb der Schultradition gestanden habe.

1) Cf. Max Müller, *History*, S. 251. 257 ff.

Innerhalb der formell poetischen Literatur der Inder können wir den metrischen Prosa-Stil nicht streng genug von der wirklichen Poesie scheiden: der Nala z. B. ist ein ganz und gar, nach Inhalt und Form, poetisches Werk; Manu steht dem Inhalte nach der Poesie durchaus fern, es ist ein Prosa-Werk in metrischer Form.

Wir haben guten Grund, anzunehmen, dass der metrische Prosa-Stil jünger, als der Sutra-Stil ist; anders dürfte es mit der eigentlichen Poesie stehen.

Sehen wir von den in den Brāhmanas vorkommenden Gāthās ab, so folgt unter den erhaltenen Werken der indischen Poesie auf die vedischen Hymnen unmittelbar das Epos.

Nach Weber (Ind. Liter. ², S. 200) hätten allerdings die vorhandenen Denkmäler der epischen Poesie schwerlich gegründete Ansprüche, für älter zu gelten, als Manu's Gesetzbuch.

Eine Vergleichung des im Epos und in den Brāhmanas enthaltenen Sagenstoffes wird das Verhältniss dieser beiden Literaturgattungen näher festzustellen haben ¹⁾. Selbst wenn aber das uns heutzutage vorliegende Epos erst der Zeit Manu's angehören sollte: wenn sich mithin zwischen den vedischen Hymnen und dem Beginne der klassischen Literaturperiode eine Lücke in der Ueberlieferung der indischen Poesie herausstellte, so dürften wir doch kaum voraussetzen, dass sich der indische Geist während dieser Zeit ausschliesslich theologisch-wissenschaftlicher Speculation gewidmet habe, um zu Beginn der klassischen Periode, müde der einseitig speculativen Thätigkeit, das Epos hervorzubringen, das dann, wie Athene in voller Rüstung dem Haupte des Zeus entstieg, sogleich in ganzer Vollendung an's Tageslicht getreten wäre.

In der Periode, welche zwischen den vedischen Hymnen und dem Gesetzbuche Manu's liegt, müssen gewaltige Kämpfe ausgefochten worden sein. In diese Zeit fällt die Festsetzung der arischen Inder im Ganges-Thale, die Unterjochung oder Verdrängung der Ureinwohner, der Kampf der im Besitze befindlichen Arier gegen ihre von Westen her nachdringenden Stammesgenossen; während dieser Zeit bildet sich die Suprematie des Brāhmanen-Standes aus, der sich schwerlich alle Könige und Krieger kampflös gefügt haben werden.

Dieser Periode des Kampfes muss auch die Entwicklung des indischen Epos angehören. Vielleicht haben wir in einzelnen Hymnen des Rgveda, welche kriegerische Ereignisse feiern, wie z. B.

¹⁾ Vorarbeiten zu einer solchen Vergleichung liegen bereits in Holtzmann's Zusammenstellungen aus dem Mahābhārata vor (cf. Indica, Zeitschr. d. D. M. G. 32, 290; Agni, Strassburg und London 1878). Eine Behandlung der cultur- und religionsgeschichtlichen Bedeutung der Mātṛyaṇi-Saṃhitā und ihrer Vasvāntan hat L. v. Schröder, in der Ausgabe der Mātṛyaṇi-Saṃhitā, I. S. XLVI versprochen.

Vicvāmītra's Lied an die Flüsse Viparā und Cātudrī (3, 33), die Keime der epischen Poesie zu erkennen. Wie dem aber auch sei, wenn nach einer langen Zeit kriegerischen Lebens eine mächtige epische Poesie da ist, so dürfen wir — insofern wir nicht innerhalb der Geschichtsforschung auf eine jede Schlussfolgerung nach analogen Verhältnissen verzichten zu müssen glauben — aus diesem Umstande den Schluss ziehen, dass mindestens die Anfänge des Epos in diese Zeit des Kampfes gefallen seien. —

In und mit dem Epos scheint sich der epische Clōka entwickelt zu haben. Seine Anfänge lassen sich, neben der regelmässigen Annahm, bereits in den jüngeren Partien des R̥gveda nachweisen; so ist z. B. RV. 10, 163 (cf. AV. 2, 35) wesentlich in Clōken abgefasst. Unter den in der Brāhmana-Literatur vorkommenden Gāthās ist der Clōka keine seltene Erscheinung (cf. z. B. die „clōkāḥ“ Aitar. Brāhm. 8, 22, 25); es findet hier ein Schwanken zwischen der vedischen Annahm und dem epischen Clōka statt, das auf eine Zeit des Ueberganges hindeutet. Als vorherrschendes Metrum und in vollkommener Ausbildung tritt uns dann der Clōka im Epos entgegen.

Nach dem Gesagten dürfen wir, wie ich glaube, voraussetzen, dass zu der Zeit, in welche nothwendig die Entstehung der metrischen Prosa fällt, neben der schulmässigen wissenschaftlich-theologischen Literatur, die sich damals wohl schon ausschliesslich, oder wenigstens überaus vorwiegend der Form des Sūtra bediente, — dass zu dieser Zeit eine starke epische Poesie bestand, deren Lieblingsmetrum der epische Clōka war.

Die Vermuthung liegt nahe, dass die metrische Prosa-Literatur, in der gleichfalls der Clōka vorherrscht, dieser epischen Poesie ihre Form entlehnt habe.

Die metrische Prosa tritt gerade in einer Reihe ihrer wahrscheinlich ältesten Denkmäler, wie z. B. dem Gesetzbuche Manu's, entschieden aus den Gränzen der Schule heraus. Die eigentliche Prosa hatte sich nicht nur innerhalb der Schulen, sondern auch immer ausschliesslicher für den schulmässig-gelehrten Gebrauch ausgebildet; sie konnte also nicht in Betracht kommen, wenn die Nothwendigkeit eintrat, sich an ein grösseres Publicum zu wenden.

Der Gebrauch eines Volksdialectes musste sich für den Brāhmanen, der den Zusammenhang mit seinen heiligen Büchern nicht aufgeben konnte, von selbst verbieten. Es wäre begreiflich, wenn er in einer solchen Lage an das Epos anzuknüpfen suchte, dessen Sprache der Sprache seiner heiligen Bücher nahe stand, und dessen Form zugleich den Kriegern vertraut und heimisch gewesen sein wird.

Wir finden an der Spitze der sogenannten classischen Periode der Inder zwei der Form nach poetische Literaturgattungen, in denen das gleiche Metrum vorwiegt. Die Ausbildung der einen

dieser Literaturgattungen, der epischen Poesie, scheint in frühere Zeiten hinaufzureichen; in ihr entsprechen sich Form und Inhalt; wir haben allen Grund, anzunehmen, dass sich hier beides organisch mit einander entwickelt hat. Die Entstehung der andern Literaturgattung, der metrischen Prosa, fällt in den Anfang der classischen Periode, sie markirt gradezu den Beginn derselben; hier ist das Metrum nicht der naturgemässe Ausdruck dichterischer Phantasie, sondern die unorganische Form theologisch-wissenschaftlicher Belehrung. Dass diese Combination poetischer Form und wissenschaftlichen Inhaltes sich gleichsam spontan, ohne die Einwirkung einer kräftigen poetischen Literatur gleicher Form, aus den Gütas der Brāhmanas, — etwa durch Vermittelung der gemischt-metrischen Sūtra, wie sie uns in der Vishnu- und Vāsishtha-Smṛti vorliegen, — parallel mit der epischen Poesie entwickelt hätte, scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein. Zwar mögen die Anfänge des gemischt-metrischen Sūtra-Stiles unabhängig vom Epos zu Stande gekommen sein, indem die einzelnen Sūtra hier und da durch die gelegentliche Einfügung von versus memoriales oder alten erlänternden Sinussprüchen unterbrochen wurden; und wenn diese Ansätze in die Zeit vor der Entstehung des rein-metrischen Prosa-Stiles fallen sollten, so könnten sie ganz wohl der schnelleren Ausbreitung des letzteren förderlich gewesen sein. Aber schon ein starkes Eindringen metrischer Elemente in ein solches immerhin wesentlich prosaisches System lässt sich, wie ich glaube, leichter durch die Einwirkung einer kräftigen epischen Poesie, als durch eine unter dem Einflusse gelegentlich eingefügter Verse sich allmählich vollziehende Umwandlung von Satren in metrische Partien erklären. Insonderheit scheint mir aber die Durchführung des Glōkasystemes in Werken, wie Mam und Yājñavalkya, gegenüber der nicht ganz seltenen Anwendung der Trishṭubh in den gemischt-metrischen Satren auf eine Einwirkung des vorwiegend in Glōken verfassten Epos hinzudeuten.

Ich nehme für die soeben entwickelte Hypothese, dass die metrische Form wissenschaftlicher Werke in der sogenannten classischen Periode der brāhmanischen Literatur sich wesentlich unter dem Einflusse des Epos entwickelt habe, nur das Verdienst in Anspruch, dass sie wenigstens den Versuch macht, eine der auffälligsten Erscheinungen in einer an Wundern und Wunderlichkeiten überaus reichen Entwicklung zu erklären. Der Mangel an einer historischen Ueberlieferung in der abendländischen Bedeutung des Wortes legt auf diesem Gebiete dem Forscher Hindernisse in den Weg, denen gegenüber die grössten Schwierigkeiten der abendländischen Geschichtsforschung geringfügig erscheinen. Dessen ungeachtet ist Grosses gethan, weitere Fortschritte dürfen wir von der Zukunft erwarten. Ob es aber je gelingen wird, das vielverschlungene Dickicht der indischen Geschichte annähernd soweit zu lichten, wie die Geschichte des Abendlandes jetzt schon

aufgeballt ist, das, so werden wir mit dem vedischen Dichter sagen müssen.

yô asyādhyakṣah paramē vyōman
sô aṅgā veda yadi vā nā veda.

Indem ich schliesse, sei es mir gestattet, auch an dieser Stelle allen, welche meine Arbeiten auf dem hier behandelten Gebiete der indischen Literatur gefördert haben: den Herren Prof. Bühler in Wien, Prof. Jolly in Würzburg, Prof. Kielhorn in Göttingen, Dr. Rost in London, Dr. L. v. Schröder in Dorpat, sowie der Direction der k. Hof- und Staatsbibliothek in München und der Bibliothek zu Bombay, vor Allen aber Herrn Akademiker O. Boehtlingk, Exc., und Herrn Prof. Delbrück in Jena, meinen aufrichtigen Dank zu sagen.

Auswahl aus Nâsir Chusrau's Kasiden.

Von

Prof. Dr. Hermann Ethé.

Im Anschluss an das von mir in Band 33 und 34 dieser Zeitschrift veröffentlichte Rûšanânâma (hier mit R bezeichnet) und das von M. Fagnan ebendasselbst edirte kürzere Sa'adat-nâma (hier mit S bezeichnet) erlaube ich mir nun eine Reihe grösserer Lieder aus Nâsir's Diwân zu publiciren, die wesentlich dazu beitragen werden, das poetische und philosophische Gesamtbild dieses merkwürdigen Mannes zu vervollständigen ¹⁾. Als Basis für den Text dieser lyrischen Gedichte habe ich folgende drei Handschriften benutzt: Nr. 132 der India Office Library ff. 97—112 (Schlusstheil einer in vorzüglichem Naschi A. H. 713/714 A. D. 1313/1314 geschriebenen, aber leider gerade am Ende unvollständigen und arg beschädigten Sammlung von 6 alten persischen Diwânen); — Nr. 1416 der Sprenger'schen Sammlung zu Berlin (vollständig und ziemlich alt, aber sehr uncorrect und durch Wurmfress oft unleserlich gemacht); — und die im Butehâna gegebenen Auszüge, Elliott Collection in der Bodleian Library Nr. 31 ff. 36—66. Die erste, deren, freilich etwas inconsequente archaische Schreibweise ich in Nr. I verzeichnet habe, ist hier mit A, die zweite mit B, die dritte mit C bezeichnet.

I.

A f. 99 a; B f. 55 b ²⁾; C f. 53 b Randzeile. (In C fehlt, wie in allen dort gegebenen Auszügen, eine ganze Reihe von Versen, nämlich 3, 8—10, 12, 18, 19, 21, 30, 32, 33, 44—51, 64, 65, 76 und 78).

1) Ich löse hiermit wenigstens theilweise das von mir in der Einleitung zum Rûšanânâma gegebene Versprechen ein, einen kritisch-biographischen Appendix zu liefern. Die schliesslich gewonnenen Resultate werden in Form einer eingehenden Biographie und Characteristik an einem andern Orte erscheinen.

2) Hier ist dem Gedichte die folgende sehr willkürliche Ueberschrift gegeben:

يَسْتَدْرِكُ بِأَنْوَاعِ الْعُلُومِ عَلَى أَثْبَاتِ التَّوْحِيدِ.

Metrum: متقارب - - - | - - - | - - - | - - - |

سوار سخن را¹⁾ خمیرست میدان
سوارش²⁾ چه چیزست جان سخن دان
خرد را عنان ساز و اندیشه را زین
بر اسپ زینان اندرین پهن میدان
بمیدان خویش اندر اسپ سخن را
آثر خوب و چابک سواری بگردان
بمیدان تنگ³⁾ اندرون اسپ کره
نگم تا تازی به پیش سواران
سواران تازنده را نیک بنگر
درین تنگ⁴⁾ میدان تازی و دهقان
عرب بر در⁵⁾ شعر دارن سواری
بچشکی⁶⁾ خزیدند مردان یونان
ره هندوان سوی نیرنگ و انسون
ره رومیان زی حسابست و الحان

مسلم نگارست مر چینیان را جو بغدادیانرا صناعت النان
یکی یار جوید نهفته زیبدا یکی باز داند دُرار را ز ارزان
10 طلب کردن جای و تدبیر مسکن طرازیدن آب⁷⁾ و تقدیر بنیان

1) C زیانرا „das rothbraune Ross der Zunge“.

2) B سلاحش „seine Waffenrüstung“. Was die Wiederholung desselben Reimwortes mit angemeinlich gleicher Bedeutung im ersten Hemistich des ersten und im zweiten Hemistich des zweiten Baits anlangt, so hat Nâsir der erste unter den alten Dichtern, in dessen Divân ich diese Lizenz an vielen Stellen beobachtet habe, aber stets in den ersten halves, als in der Mitte des Gedichtes.

3) C پیچین, hier entschieden unpassend.

4) B. und C ره.

5) B تنبیبی, unzweifelhaft eine arabische Glossa für das sehr persische Wort im Text.

6) Der Gebrauch von طرازیدن hier in der angemeinlichen Bedeutung: „einen Wasserstrom in verschiedene Arme oder Canäle theilen“ ist

دین هم ترقی که به تو شمریم سواران جلدند و مردان فراوان
 که دانست ز اول چگونگی که ایذون به پیمود شاید زمانیا پینگان¹⁾
 که دانست که نور خورشید گمرد
 علمی روشنی ماه و برجیس و کیوان
 که دانست که اندر هوا بی ستونی
 ستانست دریا و کوه و بیابان
 16 که دانست کردن زمین را مساحت
 که صد بار چند اوست خورشید تابان²⁾
 که کرد اول آشنگری چون نبوتست
 از اول که آتشم و³⁾ خایسک و سندان
 که دانست که تلج ناخوش⁴⁾ علیه
 حرارت برانند ز ترکیب انسان
 که فرمود از اول که درد شکم را
 فرج یابد از روم وز چین و آلان⁵⁾
 که بنو آنکه او ساخت سنگرف رومی
 زکو کرد زردوز سیماب لرزان

als neuer Beweis für Nâsir's christliche Abstammung: denn Farhangî sagt von طراز مقسم آب بزبان خراسانیان; ebenso Burhân. Das Verbum selbst in dieser Bedeutung findet sich weiter nicht erwähnt.

1) B. زمانیا به پیمود شاید به پینگان.

2) که دانست چندین زمین با C. چندست خورشید رخشان B.
 3) مساحت — صد و شصت بارست خورشید تابان
 spätere „wissenschaftliche“ Verbesserung eines gelehrten Abschreibers, da der Sternenkörper der Sonne nach Kärwîl 166 Mal so gross als der Erdkörper ist.

3) B und C. قد.

4) B. و ناخوش.

5) از چین و روم و آلان B.

20 که دانست گفتزون شود روشنائی

بچشم اندر از سنگ کنو صفحان¹⁾

که²⁾ بود آنکه بر سیم فصل او نیلست

مهرین زر کنایا چنین کرد تمیضان

که³⁾ بود آنکه کمتر بگفتن او شد

علایش یمانی زعل بدخشان

اثر جانور زان عزیزست بر ما که بسیار نفع است مرا ز حیوان⁴⁾

عفی خویشتن را ند بینیم نفعی ندر سیم و زر و ندر نر و مرجان

25 درینها بچشم دلت زرف بنگم

که اینها⁵⁾ بچشم سرت دیدن نتوان

بدرمان چشم بر اندر بماندی⁶⁾ یکی چشم دل را بکن تیز درمان⁷⁾

ز چشم سرت نر نیلست چیزی

نماید بچشم⁸⁾ دل آن چیز پنهان

نهان نیست چیزی⁹⁾ ز چشم سر و دل

مگر کرد کار جهان فرد و سبحان

خرید جلیقه است مرا¹⁰⁾ که نر ما

بفرمان او شد خرید جفت با جان

30 خرید قوسبخت و دل و جانش کاست

بلی مر خرید را دل و جان سزد¹¹⁾ کان

1) B und C سپحان.

2) u. 3) Nur hier, nicht in den früheren Versen, hat A die ältere Form: کی.

4) B بر ما ز حیوان.

5) C اینها.

6) B چه مانی.

7) B یکی چشم دل را یکی تیز درمان.

8) B ز چشم.

9) u. 10) An beiden Stellen bin ich der Lesart von B und C gefolgt, die mir den Vorrang über die von A مر ما statt چیزی und نر ما statt خرید, zu verdienen scheint.

11) B سزد.

خرد کیمینای ملاحست و نعمت
 خرد معدن خیر و عدلست و احسان
 بفرمان کسی را شود نیک بختی
 و بدو جهان که¹⁾ باشد خرد را بفرمان
 نکیهان تن جان پالست لیکن
 دلت را خرد کرد بر جان نکیهان
 بپندان دنیا درونست²⁾ جانت
 خرد خواستش کرد بیرون ز زندان
 خرد سوی عمرکس رسول³⁾ نیفتست
 بدل در نشسته بفرمان بزدان
 عمی گوید اندر نهان عمر کسی را
 که چون آن⁴⁾ چون اینست و این نیست چون آن
 از آغاز چون بود ترکیشب عالم
 چه چیزست بیرون ازین چرخ گردان
 اثر فرد این چرخ گردان تو نوی
 تپی جیکه همیشه بی حد و پایان⁵⁾
 چگونگی در آن جای کردند گردون
 روانست یا ایستاده ازینسان
 خدای جهان آنکه نابوده داند خداوند این عالم آباد و دیران 40
 چرا آفرید این چهار⁶⁾ چو دانست
 که کم بود خواهد ز کفر مسلمان

1) So nach B. A hat: چو.

2) C alle nindere, gemaine Welt.

3) B and C رسولی «ein Gottesbote».

4) B که چون اینچنین است وین آنخ C. آن چون B.

5) B همان.

6) جهان چونکه C.

خرد کورسول خدایست زی تو

چه خواند بر تو¹⁾ ازین²⁾ باب بر خوان

ازین در به برهان سخن نوی با من³⁾

نخواهم که گوئی فلان گفت و بهمان

گر این علمها را بدانند قومی

تو نیز ای پسر مردمی عجبو ایشان

45 بیاموز اگر چند نشورت آید که دشوار از آموختن گردد آسان

بیاموز از آنکس بیاموخت ایزد سم از گرد غفلت بدانش بیفشان

بیاموز تا عجبو سلمان پیشی

که سلمان ز آموختن گشت سلمان

ز برهان و حجت سهر ساز و جوشن

بمیدان مردان بیرون مای عریان

بمیدان حکمت بر است فصاحت

مکن جز بتنزیل و تأویل⁴⁾ جولان

50 مدد یابی از نفس کئی به حجت

چو جوئی بدل نصرت اهل ایمان

نبینی که یولاد چون می ببرد چو صنعت پذیرد ز حداد سوحان

ترا نفس کئی چو بشناسی او را

نگه دارد از جلد و نسیان و عصیان⁵⁾

1) Diese Lesart mit der Bildung des بر, wie in B. vv. 21 und 535 (siehe note à dasselbst) scheint mir die älteste und beste; die Varianten in A چه خواندست und B چو خواندست بر تو sind wohl nur unnötige Verbesserungsversuche der Abschreiber.

2) B und C ازین.

3) B ازین در سخن نوی با من ببرهان B ist hier einfaches Synonym zu dem unmittelbar vorhergehenden باب.

4) In B umgestellt: بتأویل و تنزیل.

5) B und U عصیان و نسیان.

55

بذاتسان که رنگین گل و یاسمین را
 نشاندهست دهقان بر طرف¹⁾ بستان
 گل از نفس گل یافتست این²⁾ عنایت
 که تو خوش منش گشته زان³⁾ و شادان
 زر و سیم و گوهر⁴⁾ شد از کان عالم
 چو پیوسته شد نفس کلی بارکان
 اثر جان نبودى بسیم و زر اندر
 یخزد من⁵⁾ درم کس ندادی یکی نان
 بنرمی شفر جوی بر⁶⁾ خصم جاهل
 که که را بنرمی کند یست بران
 سخن چون حکیمان نکو نوی و کوته
 که سحابان⁷⁾ بنیکو⁸⁾ سخن داشت سحابان⁹⁾
 ندیدی¹⁰⁾ که بدرید صد من زره را
 بدان کوتبی یک درم سنگ پیکان
 خرد را بایمان و حکمت پیروز
 که فرزندا همچین¹¹⁾ گفت لقمان

60

1) A دهقان. B دهقان بر اطراف.

2) B und C آن.

3) B زو.

4) So B und C. A hat, wahrscheinlich nur durch ein Versehen des Abschreibers: وارکان.

5) Ein Mann ist nach Burhâni in Tahriar Gewicht = 600 Mithkâl, 100 Mann daher = 60,000 Mithkâl, letzteres hier im Sinne eines vollständigen Silberdrhums, also etwa = 42,000 Mark, vergl. Nâidake, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden 1879, p. 323 note 1 und p. 355 note 1.

6) B درم. O sprich mit sauffer Rede zu Thoren etc.¹²⁾

7) u. 9) B beide Male: حسان.

8) C بکوته.

10) O نه بینی; vv 59—65 fehlen in B ganz.

11) C که فرزند خود را چنین.

چو حالت قوی شد بایمان و حکمت
 بیموژی آنکه زبانهای مرغیان
 بگویند یا تو همان مور و مرغیان
 که گفتند ازین پیشتر یا سلیمان
 ترین قبیله کوسر نامرتب زبهر چه کردست بزدانت مهمان
 ترا بر دگر زندگان زمیننی
 چه گوئی زبهر چه کردست سلطان
 65 حکیمان زبهر تو شد در طبائع جواهر نه از بهر ایشان پیشان¹⁾
 زبهر تو شد مشک و کافور و عنبر سیه خاک در زبهر زنداری ایوان
 ترا بر جهانی جز این از عجب²⁾
 که پیداست اینجا دیلست و برهان
 جهانیست آن پاک و پر نور و راحت
 تمام و مهیا و بی عیب و نقصان
 انزغای آن عالمست این تر اوئی
 ترین تنگ زندان تو شدان و خندان³⁾
 70 بتغید آن عالمست ای برادر
 شب و روز بی خواب و بیا روزه و همان⁴⁾

1) پیشان hier in gleichem Sinne wie R. v. 546.

2) B und C این عجائب.

3) Dieser Vers folgt in R erst nach dem folgenden (v. 70); in A und C ist zwischen vv. 68 und 69 noch ein anderer Vers eingefügt, der aber hier gar nicht in den Zusammenhang paßt und augenscheinlich nur eine Reminiscence an v. 68 ist:

اگر نیستی این (آن) جهان خاک تیره
 شکم کی شدی هرگز و عنبر و یاقوت

4) یا درون ترسان C(?).

مکان نعلینست و جای سلامت
 چنین ثقت بزبان غریو خوان تو قرآن¹⁾
 ثم آتوا نه یبوی صمی صمچو عامه سزای فصار و نواری و پلان
 نگر تات نغریبند این دیو دنیا
 حذر کن²⁾ ازین دیو جان ای پسر جان
 ازین دیو تعویذ کن خویشتن را
 سخنهای صاحب حدیث خراسان
 بچنگال و دندان بکنندی چهار³⁾
 و لیکن شدت کند⁴⁾ چنگال و دندان
 چنین چند کردی برین گوی گردان⁵⁾
 کزین گوی گردان شدت پشت جوگان
 کنون زانچه کردی و خوردی بتوبه⁶⁾
 صمی کن ستغفار و می خور یشیمان⁷⁾
 ازین چاه بم شو بمولان دانش
 بیکسو شو از خوی و رجز عصیان⁸⁾

1) B und C زقرآن.

2) B und C دار.

3) B und C گرفتگی.

4) A hat *سنت*; aber die Lesart von B und C scheint die ursprünglichere, das guten Wortspiele zwischen *کند* und *بکنندی* wegen.

5) B برین گوی بننگر.

6) B کردی و بودی همیشه.

7) B می زی یشیمان wohl nur Conjectur, hervorgerufen durch den ungewöhnlichen Gebrauch von *یشیمان* als abstractum, statt *یشیمانی*.

Uebersetzung:

Es hat zum Tummelplatze den Geist des Wortes Reiter,
 Der Reiter ist die Seele, in Redekunst gewandt ¹⁾;
 Drum gieh dem Ross der Zunge auf diesem weiten Plane
 Behutsamkeit zum Sattel, zum Zügel den Verstand.
 Das Ross des Wortes tummle auf deiner eignen Rennbahn.
 So form du dich im Reiten geschickt und tüchtig nennst;
 Es wird auf engem Plane das Pferd zum wilden Füllen,
 Schau, dass du andre Reiter nicht vorschnell überrennst ²⁾.
 Merk wohl auf jene Reiter, wie schnell dahin sie sprengen, 5
 Von Arabern und Dilkâns ist voll der enge Plan.
 Wie um der Dichtkunst Pforte die Araber sich tummeln,
 So wählten ärtlich Wissen die Männer von Jânân.
 Und folgt das Volk von Râm sich zu Sang und Rechenkunde,
 So ist des Hindû Streben Magie und Zauberei;
 Und stachelt den Chinesen des Malens Trieb, so schaffen
 Die Baghlâdenser Werke in Farben mancherlei.
 Aus dem, was offenkundig, sucht Jener das Verborg'ne.
 Was hoch, was tief im Preise, das sichtet Der genau.
 Hier gilt's den Wohnort suchen, die Wohnstatt herzurichten, 10
 Dort gilt's der Mauern Grundriss und der Canäle Bau!
 Auf jedem dieser Pfade, die aufgezählt dir worden,
 Da giebt es schnelle Reiter und Männer viel zu Hauf;
 Wer hat's entdeckt, was meinst du, dass mit dem Stundenglase
 Am besten sei zu messen der ind'schen Zeiten Lauf?
 Wer hat's herausgefunden, dass Juppiter, Saturnus
 Und Mond ihr Leuchten danken allein dem Sonnenlicht?
 Dass aufrecht stehn im Luftraum Gebirge, Meer und Wüste,
 Obschon es allen dreien an Stützen ganz gebricht?
 Wem hat zuerst die Messkunst bewiesen, dass an Umfang 15
 Der Sonne Strahlenkörper wohl hundert Erden zählt?
 Wer hat die Kunst des Schmiedens entdeckt, da's doch im Anfang
 An Zangen wie am Hammer, am Ambos ganz gefehlt?
 Wer hat es ausgeklügelt, dass dieses hässlich bitire
 Mirabolnenkränchen des Körpers Gluth verjagt?
 Wer hat's zuerst verordnet, dass Linderung sich hole
 Aus Râm, Âlân und China, wen Bauchweh grimmig plagt?
 Wer schaffte uns Zinnober, den röthlichen? von wannen,
 Ward uns, in Gold zu sticken, Quecksilber wohl bescheert?

1. Vergl. K v. 237: *جہان سخن نوی*.

2. Eine ähnliche Warnung, sich nicht ungebührlich voranzudringen, um nicht etwa eine beleidigende Zurückweisung zu erfahren, findet sich in S vv. 130 und 131.

- 20 Wer hat zuerst erkundet, wie sich durch jene Steuwart
Aus Isphân's Gebirge ¹⁾ der Glanz des Auges mehrt?
Wer war's, der vor dem Silber den Vorrang zugestanden
Dem Gold, dem nun die Welt ja so hohen Werth verliehn?
Wer war's, durch dessen Ausspruch den Preis davon getragen
Vor Jemen's Carneole Badachsân's Glauzrubin?
Doch sind die Thiere deshalb allein uns werth und theuer,
Weil gar so vielen Nutzen das Thier dem Menschen bringt ²⁾.
Wir sehn nicht ein, wie jemals aus Silber, Gold, Korallen,
Und Perlen uns ein Vorthail, ob noch so klein, entspringt.
- 25 Schau tief in diese Dinge mit deines Herzens Auge,
Sie mit des Kopfes Auge zu schau'n steht dir nicht frei;
Nie schafft dein leiblich Auge dir Heilung — drum gebrauche
Des Herzens Aug' allein nur als scharfe Arznei ³⁾.
Und birgt sich irgend etwas dem Auge deines Kopfes,
Vor deines Herzens Auge — da wirft's die Hülle fort;
Und Kopf und Herz zusammen — es schaut ihr Auge alles,
Nur nicht den hochgepries'nen, urein'gen Weltenhort!
Er ist es, der als Leitstern Verstand uns gab — der Seele
Hat sich in uns Verstand ja auf sein Gebot gepaart ⁴⁾.
- 30 Verstand — das ist die Perle — sein Schacht sind Herz und Seele,
Und solcher Perle ziemt sich ein Schacht wohl solcher Art!
Verstand, — die höchste Wonne, des Heiles Eluxir ist's,
Die Mine ist's von allem, was schön, gerecht und gut.
Durch Machtgebot wird der nur in beiden Welten glücklich,
Der, was Verstand auch immer gebietet, treulich thut.
Die laute Seele hüllet den Leib dir — doch zum Wächter
Der Seele selbst bestellte Verstand dein Herz allein;
Die Seele liegt im Kerker der Erdenwelt gefangen,
Es strebt aus diesem Kerker Verstand sie zu befrein.
- 35 Für Jeden ist Verstand ja der stille Gottesbote,
Und nach dem Willen Gottes das Herz sein Ruheort;
Und jedem flüstert laise er zu: wie könnte gleich sein
Das Dort dem Hier, da ungleich so ganz das Hier dem Dort?

1) Das ist das Stiblum oder die Augenschmünke, کحل, auch schlechtweg اصقiani genannt, siehe diese Zeitschrift V, p. 228.

2) Vergleiche R vv. 228 und 229. Die im folgenden Verse momentan durchbrechende Verachtung gegen Gold und Silber findet ihre Correctur in v. 55, womit auch die Auffassung in R stimmt.

3) Siehe denselben Gulzaken im ersten Verse eines andern Gedichtes von Nâsir (B f. 11a C f. 36b Randzeile):

بچشم نهان بین نهان جہانرا کد چشم عیان بین نہ بیند نہانرا

„Mit dem verborg'nen Auge schau, was in der Welt geheim verborgen,
Dem Aug', das nur in's Offen schaut, wird als Verborg'nes offenbar.“
Vergl. auch R vv. 280 und 290.

4) Vergl. in R v. 188 ff.

Datirt vom Anbeginn doch der Welt Zusammensetzung,
 Was ist's denn, das kein Kreislauf der ird'schen Welt umschliesst?
 Erklärt dein Mund es offen, dass unbegrenzt und endlos
 Um dieses Rund der Sphären ein leerer Luftraum fließt,
 Hat dies denn dort auch, sage, Bewegung oder Stillstand,
 Denn ewig dreht sich's hier ja im Kreislauf hin und her?¹⁾
 Vom Reich des Nichtseins, wisse, hat Gott allein nur Kembrisa, 40
 Der Herrscher dieses Weltalls, ob blühend oder leer.
 Dies All — warum erschuf er's? dass überwuchern werde
 Der Ketz'er Zahl die Muslims, dass wusst' er sicherlich.
 Es ist als Bote Gottes Verstand zu dir gekommen,
 Und wie in dieser Frage er dich belehrt, so spricht
 Von diesem Punkte sprich mir — doch auch Beweise bringe,
 Ich will von dir nicht hören: „so sagten die und die!“²⁾
 Wenn's Leute giebt hienieden, vertraut mit solchem Wissen,
 Nun wohl denn, Sohn, du bist ja nicht minder Mann denn sie!
 O lerne nur, wie schwer es dir immer auch mag fallen, 45
 Durch Lernen wird das schwerste so bald ja leicht gemacht.
 In dessen Schilde geh, den Gottes-Mund belehrt hat³⁾,
 Dem Thorheitsstaub entwinde dein Haupt der Weisheit Macht!
 Auf dass ein zweiter Salmân⁴⁾ du werdest, lerne! Salmân
 Hat ja zum wahren Salmân das Lernen erst bekehrt.
 Beweise nim zum Schild dir, die Zeugenschaft zum Panzer⁴⁾,
 Auf achter Männer Reimbahn wag' sie dich unbewehrt!
 Mit des Kurânes Wortsinn und seiner tiefen Deutung⁵⁾
 Auf Weisheitarennplatz tummle das Ross Beredsamkeit!

1) Siehe denselben Gedanken in R v. 427—429 und 441—443; ebenso in folgendem Verse des Divân (B. I. 65 b l. 18):

خدایا چه شنید کسی که بر تقلید

خدا ازین که نصیبی وند اثر دارد

„Wer blind sich stützt auf Andre, wie kann der Gott erkennen?
 Hat doch an ihm der Höchste nicht Antheil noch Gewinn!“

2) Nämlich in Nâsir, gerade wie weiter unten in v. 74. Es finden sich zahllose Belege eines oft übertriebenen Selbstlobes in seinem Divân.

3) Der bekannte alte Perser von Isfahân, der den Propheten in Arabien aufsuchte und sich zu seiner Lehre bekannte.

4) Vergl. folgenden Vers Nâsir (B. I. 21 b l. 10):

قلم ملاحیت و حجت به پیش تو جوش

خبر ترا سپهرست و سخن ترا علمست

„Die Feder dient als Waffe, als Panzer dient Beweis dir,
 Es ist das Wort dein Banner, und der Verstand dein Schild!“

5) Siehe R v. 430; das dortige تقسیم „grammatische Interpretation“ ist hier ersetzt durch تدریس.

- 50 Und suchst der Gläub'gen Beistand von Herzen du, so ist dir
Zur Zeugenschaft ja gerne Allseele hilfsbereit.
Du siehst doch, wie die Feile den Stahl selbst glatt durchschneidet,
Wird kunstvoll sie regieret von Waffenschmiedes Hand;
So wird vor Thorheit, Frevel und des Vergessens Sünde
Allseele dich behüten, wenn du sie recht erkannt.
Gerade so wie Dillkâns an ihres Gartens Rande
Gepflanzt Jasmin und Rosen voll bunter Farbenpracht,
Denn Rosen hat Allseele mit solcher Huld begnadet,
Dass flugs durch sie dein Frohsinn, dein Wohlfühl erwacht.
55 Erst dann, als sich den dreien gepaart Allseele, wurden
So Silber, Gold wie Perlen zu Stützen dieser Welt ¹⁾.
Wenn unbeseelt sie wären — kein Brötchen würde feil sein
Für sechzigtausend Dirhems, and wär's vollwichtig Gold.
Mit Sanftmuth ²⁾ unterjochst du Thoren, die dir Feind sind,
Denn Bergen selbst bringt nieder des Regens sanfter Guss.
Dein Wort, wie das der Weisen, sei schön und kurz ³⁾, denn Sahbân ⁴⁾
Ward erst zum wahren Sahbân durch schönen Redefluss.
Durchbohren kurze Pfeile von eines Dirhems Schwere
Nicht Panzer, sechzigtausend Mithkâle an Gewicht?
60 Mit Glauben nähr' und Weisheit Verstand! das ist die Weise,
In der der alte Lukmân zu seinem Sohne spricht.

1) Vergl. R v, 255 ff.

2) Vergl. R xv, 34, 35, 37 und 38.

3) Vergl. R xv 63, 93, 98, 99, 136, 418 und 419; ähnliche Stellen über das schöne Wort als Zierde des Menschen finden sich im Divân (B I 31a):

چند کن تا سخن مردم گردی و بدانی
که بجز مرد سخن خلق همه خال و نیاست
همچنان چون تن ما زنده بآیست و حوا
سخن خوب دل میرمرا آب و حلاست

„Mäh dich ab, ein Mann zu werden durch der Rede Kraft, und wiss,
Dass gemein wie Gras und Dornen, was nicht redekraftbegabt,
Luft und Wasser giebt dem Körper Lebensnahrung — Luft und Wasser
Ist das schöne Wort nicht minder, das des Menschen Herz erlöst.“

und (B. f. 49 a. l. 10):

کلیدست ای پسر نیکو سخن مر گنج حکمت را
در این گنج هم تو بی کلید زنج تکشاید

„Das schöne Wort, mein Sohn, ist Schlüssel zum Weisheitsschatz; gebraucht
als Schlüssel

Du Mäh und Plage nicht, so öffnet sich dieses Schatzes Thor dir nie.“

4) Zu dem durch seine schöne Redekunst sprüchwörtlich gewordenen
Sahbân, vergl. Sacy's Hariri, erste Ausg. p. 42 l. 10 R

Hat Glauben erst und Weisheit gekräftigt deine Seele,
 Dann wird dir auch zur Stunde der Vögel Sprache kund;
 Dasselbe offenbaren dir dann Insect ¹⁾ und Vogel,
 Als schon vordem verkündet dem Salomo ihr Mund.
 Warum in dieser Halle, aus unvermischem Urstoff ²⁾
 Gewölbt, hat dir der Höchste denn Gastrecht zuerkannt?
 Warum zum Herrscher, sage, von all den andren Wesen,
 Die hier auf Erden leben, gerade dich ernannt? ³⁾
 Die Grundsubstanzen streute für dich er aus, o Weiser, 65
 Und nicht für sie, in alle die Stoffe dieser Welt!
 Es ward um deinetwillen zu Moschus, Kämpfer, Ambra
 Der Erdengtaub, der schwarze, hier unterm blauen Zelt.
 Es muss ein Jenseits geben — das ist dir klar bewiesen
 Durch alles, was an Wundern sich dir erschliesst schon hier.
 Voll Reinheit Licht und Frieden ist jene Welt — vollkommen
 Und unkellos und strahlend in höchsten Glanzes Zier ⁴⁾.
 Die Wirkung jener Welt ist's, dass selbst im ird'schen Kerker
 Dein Herz noch fröhlich jubelt, dein Angesicht noch lacht.
 Und weil der Mönch so sicher auf's Jenseits hofft, o Bruder, 70
 Verbringt den Tag er fastend und ohne Schlaf die Nacht.
 Der Ort des ew'gen Heiles, der höchsten Wonne Sitz ist's,
 — Lass fleissig den Kurân nur — Gott hat es selbst gesagt.
 Und ziehst du's nicht, verdienst du das Loos des niedren Trosses,
 Der unter Strick und Zügel und Sattel schwer sich plagt.
 Lass nimmer dich bethören vom Dämon dieser Erde ⁵⁾,
 Vor diesem Dämon hüte, o hüte dich, mein Sohn!
 Zum Schutz vor ihm ergreife als Amulett die Worte
 Des Churidsân'schen Kenners der achten Tradition.
 Mit Nägeln grubst und Zähnen die Erde du — wie lohnt sich's? 75
 Dass nun so Zahn wie Nagel sich gänzlich stumpf erweist!
 So lange, bis dein Rücken sich krümmt zum Schlängel, drehst du
 Dich um auf diesem Erdball, der auf und nieder kreist.
 Drum um Verzeihung flehe für das, was du verbrochen,
 Zu Gott, und weih' dein Leben der Reu' und Buss ⁶⁾ gern!
 Von diesem ird'schen Brummen steig' auf zur Wissenshöhe, 78
 Entwöhne dich der Sünde, halt' ihren Schmutz dir fern!

1) Wörtlich: „Amesha“.

2) Vergl. R v. 198 ff.

3) Vergl. R v. 319.

4) Vergl. R vv. 246, 332, 333 und 331 ff.

5) Vergl. R v. 468 ff. und 497—507.

6) Vergl. S v. 11: رتو توبه زبیران کهن بند.

II.

A f. 106 b (hier fehlen vv. 14—18). B f. 32 a (nur vv. 1—18)¹⁾. C f. 44 b Randzeile (hier fehlen wieder vv. 4—6, 11—14, 17, 19—22, 24, 25, 29, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 42, 44 und 45).

Metrum حُرُجْ - - - - | - - - - | - - - -

نبیدی²⁾ بر درخت این جهان بار بجز³⁾ عشیار مرد ای مرد عشیار
درخت این جهانرا سوی دانا⁴⁾ خرمندست بار و بی خرد خار
نهان اندر بدان نیکان چنانند که خرما در میان خار بسیار
مرا گویی⁵⁾ اتم دانا و خُری
بیمگان چون نشینی خوار و بی بار

بزنهار خدایم من بیمگان نکو بنم⁶⁾ گرفتارم مپندار⁷⁾
نگوید کس که سیم و توخر و لعل بسنک اندر گرفتارند یا خوار
اتم خوارست و بی مقدار یمگان مرا اینجا بسی عزست و مقدار
آترجه مار خوار و ناستوده است عزیزست و ستوده مپره مار
نشد بی قدر و قیمت سوی مردم زبی قدری صدف لؤلؤی شیوار
قل خوشبوی اتم پاکست و خوبست⁸⁾
نروید جز که در سرکین و شد کبار⁹⁾

1) Hier ist die folgende Ueberschrift: يَشِيدَةُ الدُّنْيَا بِشَجَرَةِ ثَمَرَاتِهَا الْعَقْلَاءُ.

2) B لیبیتند, entschieden weniger passend: „keiner sieht am Baum dieser Welt Erlichte, ausser dem Weisen“.

3) B und C مئتم.

4) C دنیا „der Welt“, ebenfalls unpassend. سوی steht hier im Sinne von نزدیک oder نزدیک = arabisch عند „in den Augen von“, vergl. v. 2.

5) B گویند.

6) So jedenfalls richtig nach B und der Lesart des Farhangī Schīrī, der diesen Vers unter یمگان citirt, siehe Valters II, 1529. A hat hier ganz unpassend: تو گرفتارم مپندار.

7) So A; B und C haben (ebenso wie Burtānī, der diesen Vers citirt, siehe Valters II, 418): قل خوشبوی پاکیزه است گرچند; dann muss im zweiten Halbvers übersetzt werden: „Ob sie aus Dünger auch u. s. w.“

8) B und C شدیار, die erwählte Form des obigen.

توئی بار درخت این جهان نمیرد¹⁾ درخت راستی بار تو گفتار²⁾
 تو خواهی بار شیرین بش بی خار
 بفعل اکنون تو خواهی خار بی بار

آمر بار خرد داری و کم نی سپیداری سپیدار³⁾
 نماید جز درختی را خردمند که بارش کورست ویرد دینار
 15 بد از دینار و کور علم و حکمت کرا دل روشنست و چشم بیدار
 درختت تر ز حکمت بار دارد⁴⁾ گفتار آبی و بار خویش می بار
 آمر شیرین و پر مغزست بارت ترا خوبست چون گفتار کردار⁵⁾
 و تر گفتار بی کردار داری چو زر اندوده دیناری بیدار
 سخن پیش ساختن دان گوی ازیرا که بی نقطه نگردد خط پرگار
 20 چو اندر حریکمی سخت پیدا نماید هرگز از هرگز کرار
 سخن بشناس و آنکه گوی ازیرا که سر بید نخست آنگاه دستار
 سخنها تا ندانی پاک چون زنگ زدلیا کی زداید زنگ زنگار
 چرا خامش نباشی چون ندانی برونند چون کنی عورت زبازار⁶⁾
 چه تازی خیره پیش تازیان⁷⁾ است
 گفتاری بسجیل اندر گرفتار

1) B درخت زندگانی.

2) B بارت.

3) سپیدار, zusammengezogen aus سپید بار, eine Art Walde oder Weispappel, die keine Frucht trägt (Barhân).

4) B درختا تر ز حکمت بار داری.

5) گفتار und کردار stehen in demselben Verhältnis zu einander, wie فعل und قول, siehe 'All's hundert Sprüche, Aus von Fleischer, p. 27 und Index p. 134.

6) C بیازار „auf offnem Markte“.

7) Wortspiel zwischen تازی „Römisch“ und dem Plural تازی „Arabisch“; vergl. übriges vv. 4 und 5 im vorhergehenden Gedicht.

25

چه بولت تَم نه دیوت راه تَم کرد
 که یا خَوَره¹⁾ برون رفتی بگلزار²⁾
 بچشکی چون کنی دعوی که خرگُز
 نیابد راحت از بیمار بیمار
 مرنجان جان مرا تَم توانی بدین گفتار فامواره هموار
 زجیل خویش عزت چون³⁾ نیاید
 چرا داری همی ز آموختن⁴⁾ عار

اَتَم تازی هم اندر زیر طاعت بمحشر جنت بیرون تازی از نار
 زحمت پند بشنو کائیت او زرم چرخ نوار ستمکار⁵⁾
 نکرد از جمله اهل خراسان کسی زو بیشتر یا تَم⁶⁾ پیکار
 بدین رشت آخر از چندان دنیا بتقدیر خدای فرد قیار
 تَم از دنیا برنجی راه او گیر گزین بهتر نه راحت و نه خنجار⁷⁾
 برنجان تن بداعتها که فردا برنج تن شود جانت بی آزار
 مخور زنیار بر کس تَم نخواستی که خواستی و نیایی هیچ زنیار⁸⁾
 سبکباری کنی دعوی و آنگاه گندمان کرده بر پشت انبار
 چو گفتاری که بنددش بعدا⁹⁾ همی گویند کینجا نیست گفتار
 تَم آسانی همی بایست فردا مگیر از بیم دنیا کار دشوار

1) خَوَره = „Assatz, Elephanthaas“.

2) Derselbe Vers findet sich zweimal hintereinander in A, nur dass im zweiten Hemistich im Anfang کی (statt که) und گفتار (statt گلزار), also dasselbe Reimwort wie in v. 24, steht.

3) چون عارت C.

4) آموختن ohne ز, als Object zu داری.

5) Dieser Vers ist in C der vorletzte, und steht unmittelbar vor v. 25, der dort als Schlussvers erscheint.

6) تَم = تَمِید, im Sinne von „Himmelsst.“.

7) Dieser Vers ist in C der Schlussvers.

8) Gebildet aus arab. عَدَا mit persischem ب.

که دنیا را نه دیمار و نه مهرست زیمار وی مبلش از وی یتیمار
 40 نینگی بدخو است از وی حذرکن
 که پس پر خشم ویم زخمست و یتیمار
 جهانرا نیمز تو¹⁾ چند آزمائگی
 همانست او²⁾ که دیدستی دو صد بار³⁾
 بدین زن هست تا ایمن شوی زو که دین دختش را بمسبار
 چو تو سالار دین و علم گشتی⁴⁾ شون دیمارعی پیش تو⁵⁾ ناچار
 بکار خویشتم نیکو نگه کن اتم می داد خواهی داد پیش آر
 45 مکن تم راستی خواهی بورزید چو حد عدد سر بپیش می نگوسار⁶⁾
 حذر دار از عذاب آر ازیرا که پر زحراب دارد چنگ و منقار
 اتم با سگ نخواستی جست پر خاش
 طمع بگسل زخون و گوشت میرار
 و گرنه رنج خویش از خویشتم بین
 چو رویت ریش گشت و دست افکار⁷⁾

Uebersetzung:

O Mann der Einsicht, Einsichtsvolle siehst du
 Als einzige Frucht am Baume dieser Welt!
 Dem Weisen gelten nur als Frucht die Klugen.
 Da er für Dornen all die Thoren hält⁸⁾.

1) نیمز تو statt تو بنو C.

2) ایسی C.

3) که دیدستیش صد بار C.

4) علم و دین شوی C.

5) Ein neues Beispiel für die Uffah nach einer einfachen Präposition, siehe B. mehr an v. 535, und note zu v. 42 im vorhergehenden Gedichte.

6) Verkürzt aus تگور سلار C.

7) In B. ist noch ein Vers, unmittelbar hinter v. 18, den ich aber ausgelassen, da er ganz das Thema der Imitation von v. 19 trägt:

بمیدان سخنی در پیش داندا زبانت تیز پس لبهاست سوزبار

8) Vergl. B. v. 294 ff. „Ein Baum ist diese Welt etc.“

- So sehr inmitten Schlechter sind die Guten
Versteckt, wie Dattelfrucht im Dornengelecht ¹⁾ —
Nun sagst du wohl — was hoekst denn arm und freudlos
In Jungân du, bist Thor du nicht noch Knecht?
Ich weiß in Gottes Schutz in Jungân, wiesse,
Nicht als Gefang'nen schloss man hier mich ein!
Denn Niemand nennt Rubinen, Gemmen, Silber,
Weil im Gestein sie, unfrei und gemein!
Ob Jungân selber auch gemein und werthlos —
Bin ich doch hier geschätzt und vielverehrt ²⁾;
Ob Schlangen auch vorächtlich — Schlangensteine ³⁾
Sind hochgepriesen doch und reich an Werth.

1) In ähnlicher Weise ist das Bild von Dorn und Dattel in folgendem Vers des Diwân verworthen (A f. 33 b):

جهان خار خشکست و دانش چو خرما
تو از خار بگریز و ز بار می خور

„Die Welt ist trock'nes Dornengelecht, und Weisheit ist die Dattel,
Vermelde drum die Dornen wohl, und zehre von der Frucht!“

2) Vergl. zu vv. 5—7 Diwân B f. 38 a, C f. 52 a Randnote B. 12 und 11 von unten:

کان علم و سخن حکمت بیمنانست
تا من ای مرد خرمند بیمنانم

„Jungân ist des Wissens Minn und der Weisheit's Fundort,
Selt'nen leh, o Mann der Einsicht, selber weiß in Jungân's Gort.“

Frolich giebt es auch manche andere Stellen im Diwân, in denen er dem bitteren Grolle gegen die Welt, die ihn dahin getrieben, Worte leihet und Jungân wirklich als eine Art Geflügels hinstellt, so z. B. in dem an einen Hölbling in Balch gerichteten Versen (B f. 31 b C f. 57 b ll. 4 und 5):

بیهشت کافر و زندان مؤمن جهانست ای بدلیا فشته مقتون
ازیرا تو بیلخی چون بیهشتی و زینم من بیمندان مانده مساجون

„Des Ketzers Paradies, des Gläub'gen Kerker,
O weltanstrickter Thor, ist diese Welt
So kommt's, dass die dein Balch erschauet als Eden,
Und Jungân mich als w'n mit Banden hüll!“

3) Nach Barhând eine Substanz, die sich im Kopf der Schlange vorfindet:

جوهری که در سر مار بهم رسد: nach Kazwî: Bekasstein, im Arabischen حجر الحیة oder حجر البازهر genannt, siehe Wüstenföhl's Ausg. I, p. 247: هو حجر يقال له بالفارسیة مهر مار فی حجره بندقة

Ist auch die Muschel schlecht, es schließt doch Jeder
 Die Königsperte, die sie in sich schließt —
 Und schön und lauter ist die duft'ge Rose,
 Just wenn aus Dünger sie und Brache spriesst.
 Des Erdenbaumes Frucht bist du, und selber
 Der wahre Baum auch, reich an Wortfruchtzier!
 Doch ob du wirklich süsse Frucht willst werden,
 Oh unfruchtbarer Dorn, das steht bei dir!
 Hast du Verstandes Frucht — wohl dir! du wärest
 Nur Pappel sonst, nur Pappel, fruchtlos, leer.
 Des Weisen Abbild ist der Baum, der immer
 Denarbelaubt, juwelenfrüchteschwer! ¹⁾
 Doch mehr noch als Juwelen und Denare
 Gilt Weisheit, Wissen ihm, dem schlafentrafft.
 Das Aug' und hell das Herz! Trägt Weisheitsfrüchte
 Dein Baum, lass regnen sie mit Wortschwungkraft! ²⁾

10

15

صغيرة يوجد على رأس بعض الحيات. „Es ist ein Stein, der im
 Persischen *مار مہر* genannt wird, vom Volumen einer kleinen Haselnuss, er
 findet sich am Kopf einiger Schlangen“.

1) Vergl. R. vv. 302—306.

2) Vergl. hierzu die folgenden Verse im Divân (B. I. 46 a):

نگوید کس نه ناکس چر بختست

اگرچه ہم شود ناکس بکیوان

بهمیش نیم زانکد ناکس بختاند بخت پشت مہمان
 اتم او تر و کورم ختم دارد مرا در جان سخن ترست و مرجان
 کمر اورا کان و زری کنارست مرا نیکو سخن ترست و دل کان
 و تم ایوانش و تخت ارسیم و ترست مرا از علم و دین تختست و ایوان
 بآب روتی اتم بی نان یمنالم بسی بد زانکد نان خواهم زد و نان

„Ersteigt Saturn er auch, für Achte Männer
 Steckt doch im Brunnen tief der schlechte Wicht.
 Ich will sein Gast nicht sein — er krümmt den Rücken
 Des Gastfreunds ja, denn Dank heisst er als Pflicht.
 Und ob sein Schatz auch Perlen und Juwelen,
 Die Perle meiner Seele ist das Wort
 Ist endlos Gold in seiner Mine, hütet
 Der edlen Rede Gold mein Herzenshort.
 Ist auch sein Thron und Schloss aus Gold und Silber,
 Mein Thron ist Wissen, Glauben ist mein Schloss.
 An Ehre reich und frohlich sein, ist besser,
 Als Brod zu betteln von gemeinem Truss.“

- Ist deine Frucht voll Mark und Süsse, trefflich
 Wie deine Rede, stellt dein Thun sich dar;
 Doch kamst du reden nur, nicht handeln, gleichst du
 Dem äusserlich vergoldeten Denar!¹⁾
 Sprich vor Beredten nur — des festen Punktes
 Bedarf ein Cirkel, seinen Kreis zu ziehn²⁾;
 20) Wie sich's gar deutlich zeigt im Schlachtgefilde —
 Den Sturm erneuern nie, die einmal flieh!
 Zuerst sei redekundig, dann erst rede,
 Erst braucht's den Kopf, den Turban hinterdrein!
 Wer wortunkundig, hält für rein was restig;
 Doch macht von Rost die Herzen Grünspahn rein?³⁾
 Was schweigst du nicht, wenn dir das Wissen mangelt?
 Was zeigst du deine Blösse offen an?
 Welch tollkühn Rennen vor Arabiens Leuten!
 Umstrickt — umstrickt hat dich der Thorheit Bann!
 25) Wie konntest du, wenn dich kein Dlw misseleit,
 Den Rosenhain betreten ansatzwund?
 Was spielst du gar dich auf als Arzt? Kein Kranker
 Wird je durch den, der selber krank, gesund.
 Drum, kamst du's, kränke meine Seele nimmer⁴⁾
 Mit solchem ungereimten Redekran!
 Zu lernen schämst du dich, und gleichwohl fühlst du
 Ob deines Unverstandes keine Scham?⁵⁾

1) Vergl. den trefflichen Ausspruch im Diwân (B f. 13 b):

چو نباشدت عمل راه نیایی سوی علم
 نکند میرد سواری چو نباشدش رکاب

„Fehlt das Handeln dir, wirst nimmer du den Weg zum Wissen finden,
 Just wie ohne Steigriem keiner sich als Reiter zu bewähre“;
 siehe auch R vv. 31, 60 und 309.

2) Dasselbe Bild vom Cirkel und Cirkelpunkt findet sich in einem von Râdagi's Liedern, siehe meine Ausgabe derselben in den Göttinger Nachrichten 1873, p. 704 v. 10:

چون مرکز پرگار خطی داری مشکین
 کوچک دخی داری چون نقشه پرگار

und ebenso in einem Gedichte Kib'î, siehe die Sitzungsberichte der Bayrischen Academie, phil.-philol. Classe, Juli 1874 p. 141 ll. 3 u. 3 v. u. und p. 142 v. 3.

3) Zum Gedankengang vergl. R vv. 438—444.

4) Vergl. S v. 19.

5) Im Diwân B f. 2a, C f. 38a Mitte, ll. 3 u. 3 v. unten (hier nur die beiden ersten Verse) heisst es:

کَم شرم نیایدت (نیایدت C) زندانی
 بیشرمم از تو نیست (کیست C) در دنیا

Der Andacht unterzieh dich — dann entziehst du
Die Seel' am Rechnungstag dem Höllenschlund ¹⁾;
O hör' des Hügget Rath — er weiss, wie rastlos
Sich Unbill übend dreht das Spilrenrund ²⁾.
Nicht einen giebt's im Churikân'schen Volke,
Der mit dem Himmel mehr als d'ieser rang,
Bis nach des machtvoll ein'gen Gottes Rathschluss
Durch Glauben er dem Griff der Welt entsprang ³⁾.
Geh seinen Pfad, wird dir die Welt zuwider,
Kein Pfad, der besser dich an's Endziel bringt,
Kastei' den Leib mit Andacht — Leibkasteiung
Ist's, was die Seel' einst höchster Noth entringt ⁴⁾.

30

کورى تو کنون بوقت نادانى آموختنت بحق کند بینا
تو عورت جہل را نمی بینی آنکاه شود بچشم تو پیدا

„Wandelt keine Scham dich an, dass so wissensarm du.
Mehr als irgend einer dann bist der Scham du laur;
Jetzt, da du so wissensleer, ist dein Ang' verblüdet.
Aber, wahrlich! Lernen macht dir das Auge klar!
Schauet du hienieden nicht deiner Thorheit Blässe,
Wird sie einst am jüngsten Tag dort dir offenbart!“

1) Vergl. R v. 146 ff. und vv. 273 und 312; oben im Diwan II f. 66 b

از طاعت تمام شود ای یسر ترا این جان فایده سرانجام کار تمام

„Erst vollkomm'ne Gottesandacht macht, o Sohn, dir deine Seele,
Die noch unreif ist, am Ende aller Dinge völlig reif.“

2) Vergl. R vv. 491—496 und Diwan (B f. 6 b, C f. 37 a Randzelle 7 ff.):

بدین دهر غریبند چرا گشتی چنین غره (چرا غره گشتی خیره C)
ندانستی که بسیارست اورا مک و لستایا

„Warum hat so ganz bekehrt dich dieser trügerische Waldlauf?
Weist du's nicht, dass überreich er an Betrug und Räuberei ist?“

3) Vergl. S vv. 8 und 16, und Diwan II f. 46 a:

زبهر دانش آیداست گمبھان زلفیما روی زی دین کریم ایرا

„Die Erd' ist blühdend um der Weltheit willen,
Drum tausch' ich für die Welt den Glauben ein.“

4) Siehe Diwan B f. 4 b.

ترچه صمی خلق را فکر کند کرد نیکار جہان فکر مرا
جان من از روزگار برقرار شد بیم فیاید روزگار مرا

„Anders Leute mag die Welt verwunden,
Mir bringt tümmernmehr die Wunden bei;
Sei ich höher schwing als Erdenschicksal
Meine Seele, ist von Furcht ein frei.“

- 35 Halt' Andreu Wort¹⁾, ist einst nicht ihre Hölle
Vorgeldlich zu begehren dein Begeh'r.
Du stellst dich jetzt so sorglos, und von Sünden
Ist doch dereinst dein voller Rücken schwer!
So sprechen Leute auch, die allen Eifers
Gechwätz geschürt: „wir haben nichts gesagt!“
O nie trag Unrühlast der Welt zu Liebe,
Wofern dir Ruh' am jüngsten Tag behagt.
Die Welt kennt Liebe nicht noch zarte Pflüge,
Drum ihr zu Lieb' sie pflegen, thut nicht gut!
40 Geh' aus dem Weg dem bösen Crocodils,
Das Unheil schafft und um sich schlägt in Wuth²⁾.
Wie lange noch willst du die Welt erproben?
Zweihundert Mal schon ward ihr Thun dir kund;
Zum Schutze wider sie zum Glauben greife,
Der stopft ihr flugs den Knebel in den Mund.
Sobald du Fürst des Glaubens bist und Wissens,
Den Weltling siehst du hilflos vor dir stehn³⁾.

1) Vergl. zu diesem Verso und zu v. 44 R v. 38 und S v. 25 ff.

2) Aehnlich Vergleiche in R vv. 468 ff. und 500—507; ebenso im Diwân.

B f. 9 b wo die Welt als ein fressender Drache (خورنده اژدرها) erscheint; B f. 10 a. C. f. 38 a. Randzettel, wo vor ihren Schlägen gewarnt wird; B f. 111 a, wo die einem Falken verglichen wird, der nichts anderes thut, als Jagd auf Menschen machen, und wo ihr Thun und Treiben als das eines Thores und Betrunknen (بیهوش و مستان) hingestellt wird, etc.

3) Vergl. Diwân B f. 11 a.

جهانت بآهن تشايدش بستن بزنجير حكمت بيمد اين جهانرا
بدو چيز برنا بيايدش بستن كدوى اهل شيعة سوم نيست آيرا
نو چيزست يند جهان علم و طاعت
برين هر دو بگمار تن را و جانرا
لنت كان و جان كوه علم و طاعت
قهر زو برون تير و بگذار ديارا

„Mit Eisenhänden diese Welt zu fesseln wird dir immer kranken,
Als einzige Fessel schlage drum um diese Welt Philosophen!
Zwei Dinge nur, zwei treffliche, in Fesseln die zu schlagen, gibt es,
Ein drittes noch zu gleichem Zweck, Schützen kannten solches nie.
In Ketten schlagen diese Welt die Weisheit und die Gottesandacht,
Und auf die beiden sei drum auch mit Leib und Seele fest erpicht!
Der Weisheit, Andacht Perle ist die Seele, und dein Leib die Mine,
Die Seele schürft und kümme'st dann dich weiter um die Mine nicht!“

Doch wohl in Acht auch nimm dein eignes Handeln,
 Begehrst du Recht, lass selber Recht ergehn!
 Versteck' den Kopf nicht, willst du Wahrheit üben ¹⁾, 45
 Vor jedem Ding, dem Wiedehopfe gleich!
 Begierde flieh! denn dieses Adlers Schnabel
 Und Krallen sind an Geifer gar so reich! ²⁾
 Bist du nach Wattstreit nicht mit Hunden lästern,
 Sei nicht auf Blut und Fleisch von Aas erpicht! ³⁾
 Sonst sieh dir Pein bereitet durch dich selber, 48
 Zerfetzt die Hand und wund das Angesicht!

III.

A f. 106 a - B f. 101 a; fehlt in C ⁴⁾.

Metrum حـجـج : - - | - - - - - | - - - - - |

ای یار سرور و آب انگور نه یار منی بحق و النور ⁵⁾
 معزول شدست جانت ⁶⁾ از هرچ دالست بر آنت دهر منشور
 می نوی محال از آنکه خفته باشد به محال و عزل معذور
 نکشید نیز چشم و گوشم رفتن قدح و قریک طنبور
 1 پرتنه زمان همی خورد مان انگور شدیم دهر زنبور

1) Vergl. Diwân B f. 40 a ll. 1 und 5:

مایه عمر نیکی و اصل نیکوئی راستیست
 راستی هر جا که باشد نیکوئی پیدا کند
 راستی کن تا بدل چون چشم سر بینا شوی
 راستی در دل ترا چشم دهر انشا کند

„Grundstoff alles Guten, Ursprung alles Edlen ist die Wahrheit;
 Aller Orten, wo sie weilet, Edles ruft sie da hi's Sein;
 Dass das Herz dir sehend werde wie dein Auge, übe Wahrheit,
 Denn so setzt ein zweites Auge Wahrheit deines Herzens ein“.

2) Siehe B vv. 70, 88, 90, 91, 102, 135 ff. und 172.

3) Siehe B v. 458.

4) In B ist wieder eine Ueberschrift: فی اختیار القناعه, wie man Zufriedenheit erklärt“.

5) Mit Bezug auf Sûra 52, v. 1: والنور (das ist der Siml).

6) B جاتم „meine Seele“, wesshalb der Vers auf einem Gegensatz zwischen Nâsir und dem Wälbling hinauslaufen würde.

- تیرست منزه می نه بینی¹⁾ آن چشم که موی دیدی از دور
 بسترد نگار دست آیام زین خانه پر نگار معمور
 در سور جهان شدم و بسینکن بس لاغر باز گشتم از سور
 زین سور بسی بتر زمن رفت²⁾ اسکنندو واردشیم و شاپور
 10 کم تو موی سور می روی تو روزت خوش باد سعی مشکور
 دلی که چه گوته گشت خوانی اندر بدوت نگه کن ای پور
 اندود رخس زمان بزآب آلود مرش بگرد کافور
 زنهاز که با زمان نکوشی
 کیم بدخوی دشمنیست منصور
 بی لشکر عقل وین نگردد از مرد سپاه دهر مقهور
 15 از علم و عمل³⁾ سپر کن و خود وز فضل و ادب دیوس⁴⁾ و سالور
 ور دیو جهان بتلاعت آید زنهاز بدان میباش مغرور
 زیرا که بزیم نوش و چربش نیشست نهان وزهر مستور
 این ناکس را من آزمودم فعلش حمد مگر دیدم وزور⁵⁾
 جادوست بفعل رشت زنهاز غره نشوی بشورت خور
 20 گیتی بمثل سرای کارست تا روز قیام و نفخه صور
 جز کلر کنی بدین از اینجا بیرون نشوی عزیز و مسرور

1) B sieht nicht mehr, nämlich das Auge. Zwischen v. 6 und 7 steht in B dann noch folgender, jedenfalls interpolirter Vers:

پخته شدم و چو گشت پخته زنبور سزاتم است بانگور
 „Ich bin gekocht, und wenn die Traube gekocht ist, so kommt sie der Biene noch gelegen.“

2) B زمن بسی بتر رفت.

3) B علم و خرد „Wissen und Verstand“.

4) Quatremière in der histoire des Sultans Maml. II, 1, p. 135 erklärt so: „une krone de guerre qui ressemble à une masse et dont la tête est formée d'argent travaillé et quelquefois doré“.

5) In A ist dieser Vers ganz unpassend zwischen 16 und 17 gestochen, so den richtigen Zusammenhang störend.

گم کار کنی عزیز باشی فردا که دشمنان مرد مزدور
 در دیو زکار دارند باز¹⁾ رنجور بوی و خوار و مذبور²⁾
 امروز تو میم شهر خویشی کت³⁾ پنج رعیتست مأمور
 بی کار چرا چنین نشینی با کارکنان شهر پر نور²⁵
 عزیز نبود⁴⁾ خسیس و کافل اندر دو جهان پتیر مشهور
 بنگم که اتم جهان نکردی ایزد نشدی بقصد مذکور
 دل خاله تست و کنج دانش از حکمتها بدتر منشور
 ای جامل و مفلس از بگوشی گنجور شوی ز علم گنجور³⁾
 از سر بگش خمار آریزا نهذیرد پند مرد⁵⁾ مخور³⁰

Uebersetzung:

Freund des Sanges und des Lebensaftes,
 Mir — beim Sinai! — bist Freund du nicht¹⁾;

1) B باز دارند.

2) B مجبور.

3) A کنین.

4) B نشید.

5) Auf v. 29 folgt in B wieder ein sich durchaus als unecht erweisender Vers.

6) B مغر „ein trunkenes Gehirn“.

7) Dass Nâsir früher selbst sehr stark dem Weintrinken geträumt (s. v. 4), geht deutlich aus dem Eingang seines Safarabans hervor (Brit. Museum 10418, Schahr's Ausg pp. 1 und 3 ff. wo er erzählt, dass nach reichlichem Trinken in Ghas Gharân eine himmlische Stimme ihm im Schlafe zugerufen: „wie lange willst du noch von diesem Wein trinken, der den Verstand dem Menschen entführt?“ Als Nâsir darauf erwidert, dass nichts anders die Kummerulnen der Welt für den Wehnen zu mindern im Stande sei, als Wein, fährt die Stimme fort: „In Sinneslosigkeit und Unverstand (بیخودی و بیپوشی) liegt kein Wohlbehagen; den kann man doch nicht weise nennen, der den Leuten zur Verstandeslosigkeit den Weg zeigt, vielmehr muss er etwas suchen, das Verstand und Einsicht mehrt.“ Und welcher heile ich mit das?“ fragt Nâsir. „Wer sucht der findet!“ (جوینده یابنده باشد), vermutet die Stimme wieder, und weist ihn zugleich zur Kiblah hin. Dies war im Rabi' II des Jahres 427 (A. D. 1405 October — Nov.), als Nâsir, nach dem von mir zuerst bestimmten Geburtsjahr 194, 43 Jahre alt war, siehe Zeitschrift Band 32 p. 847, und trefflich stimmte damit die Aufseignerte eines seiner Gedichte im Divân Shurek (A C 108a C C 41b Randzeile 14 v. u. ff., wo er sich selbst als Genossen des

Denn entrückt ist allem deine Seele,
Was das Schicksal dir gebot als Pflicht.
Schwatz nur zu! — dem Schläfer wird's verziehen,
Schwatz! er Ungereimtes noch so viel! *)
Nie erschlossen Aug' und Ohr mir wieder
Glanz des Bechers und der Saiten Spiel.

Wein und Bechers (تدبیر بهانه و جہانم) anredet und folgende mahnende Worte zu sehr besseres Selbst richtet:

بگششت تموز سی (سه) چیل بر تو
از بهر چه مانده بدین خنسی

„Ueber dich dahingegangen sind schon dreiundvierzig Sommer,
Warum huldigst du so lange du so roher Lebensart?“

Ein anderes Gedicht Nâsirs (C f. 45 h Mitte, letzte Zeile) beginnt so:

مرا بخواب دل افکنده بود و سر بخمار
زمانه کرد خواب اندک اندک بیدار
درخت دانش من شاخ کرد و برگ نمود
شکوفه داد و کنون اندر آمدست ببار

„In Schlummer war gesenkt das Herz — In Weinrausch das Haupt mir,
Und langsam nahm das Schicksal erst von mir das Schlafes Buß,
In Zweige nun, in Blätter ist mein Wissenstbaum geschossen,
Gereift hat Blüthen er und setzt nun anstlich Frucht auch an.“

Eine interessante Parallele zu den obigen Versen bildet dann noch der folgende Schmerzensschrei Nâsirs (B f. 67 b; der 2. Vers auch in C f. 54 a H. 12 und 11 v. unten, Randzelle):

تو یقین دهم بر آنکه در دل جز تخم رضای تو نگذارم
راز دل غم کسی تو دانی که چگونگی دل فگارم
دانی که چگونگی من بیمتار تنها وضعیف و خوارم
می خواره عزیز و شد و من زانک می می نخورم نمند و خوارم

„Hilf mir, Gott, — denn der Ergebung Wurd
Phanz' ich einzig in des Herrns Grund
Was geholt sich birgt in jedem Herzen,
Kennst du, weißt, wie sehr mein Herz mir wund.
Weist auch, wie ich hier in Jungeln sitze,
Einsam, schwach, verachtet, gramverzagt;
Zecher sind geohrt und froh — Ich saufte
Ungeehrt, weil ich dem Wein entsagte.“

1) Vergl. S. v. 286, wo der Blinde in ähnlicher Weise entschuldigt wird.

Vogel Zeit verschlingt uns — wir sind Trauben, 5
 Biene Schicksal nascht an uns so getu.
 Trüb' ist nun der Pharos — jenes Auge,
 — Siehst du's nicht? — das Harehen sah von fern.
 Zeitlauf's Hand hat weggewischt die Bilder
 All in diesem trauten Bildersaal; —
 Zum Gelage dieser Welt einst ging ich,
 Mager kehrt' ich heim vom Festesmahl¹⁾.
 Schlimmer noch als ich vom Schnause gingen
 Einst Šāpūr, Iskandar, Ardašir²⁾;
 Gehst auch du nun zum Bankett — viel Glück denn! 10
 Reicher Mühsalslohn erblühe dir!
 Weissst du, Sohn, auch, wie du einst wirst werden?
 Richt' auf deinen Vater nur den Blick!³⁾
 Gelb die Wange, weiss das Haupt schon färbte
 Wie mit Kampherstaub ihm das Geschick⁴⁾.

1) Der trügerische und treulose Character der Welt ist treffend in folgenden Versen Nāšir's geschildert (B. l. 65 a, C. l. 48 a Mitte l. 28):

جهان اتر شکر آرد بدست چپ سوی تو
 بدست راست درون بی گمان تیر دارد
 مناقضت جهان گم یستائزیم حکیم
 بجویدش بدد و جان ازو حذر دارد
 درین سرای به پیشند چو اندرو آمد
 که این سرای زمرئی دری دگر دارد
 خمیشم نابخوش و بی یقین و بی نوا باشد
 کسی که ممکن در خانه دو در دارد

„Wenn dir des Zucker's Gabe heut die Welt mit ihrer Linken,
 Kein Zweifel, dass ein Boll versteckt sie in der Rechten hält;
 Drum hüte sorglich auch vor ihr der Waise Hart und Seele,
 * Kann er nicht ganz den Umgang hienu der hauchloserischen Welt.
 Er sieht ja, tritt durch eine Thür er in die Irdische Halle,
 Dass eine andre gleich hinaus zum Tod ihn wieder führt.
 Und nimmer zählt sich wohlgenuth, beglückt und reichbegütert,
 Wer solch ein doppelthürig Haus zur Wohnstatt sich erkürt.“
 vergl. zu dem bolden letzten Balis auch die Verse im Šāhname, Mohl's od.

1. vv. 1475 und 1476: جهانرا چنین است ساز آید

2) Vergl. R. vv. 504 und 505; und S. vv. 250, 251 und 257.

3) Vergl. R. vv. 469 und 470.

4) Siehe die schönen Verse Nāšir's über Jugend und Alter im Divan B. l. 32 a (hier hätte der hier citirten Verse auch in C. l. 45 a Mitte, vor letzte Zeile):

Hüt' dich wohl, zu ringen mit dem Zeitlauf,
 Böß ist dieser Feind und reich an Wehr!¹⁾
 Ohne Glaubens- und Verstandestruppen
 Schlägt kein Einzelnr des Schicksals Heer²⁾.

جوانی چو شخص قوی در حقیقت چو پیری خیلی ضعیف و مژور
 جوانی درختیست بی خار برور چو پیری نیلیست یا خار و بی بر
 جوانی ستورست مباحث مر اورا
 بس است این آثم خود دئم نیست مفخر
 که سادات جمع جوانان جفت بی ذلت عستند شیم و شیم
 دیغا جوانی کزو می نه بیمنم
 بجز موی چون شیم و چون قیر دئم

„Die Jugend ist ein Mann, der stets der Wahrheit treu befinnen,
 Das Alter ist ein schwach Phantom, mit Lügen anstattirt;
 Die Jugend ist ein Baum, an Frucht so reich und frei von Dornen,
 Das Alter ist ein Dornestrüpp, das nimmer Frucht gebiert
 Der Jugend spendet Loh und Preis man überall — und rühmt
 Sie kehrte andren Vorrangs sich, schon das genügt allein;
 Denn Fürsten junor Jünglingschaar im Paradiese, wisse,
 Nach des Propheten elg'nom Wort, sind Hasan und Husain.
 O Jugendzeit, durch die ich nichts als milchweies Haar erreicht,
 Und dieses Zahlbuch, das voll auf dem Pech an Schwärze gliecht!“

Vergl. zu شیم و شیم München'se Sitzungsberichte Juli 1873 p. 642

l. 2 und 648 l. 7; dem Gedankn zum Grunde liegt wohl die schließliche Erklärung von Säze 76. Der Vergleich im letzten Verso scheint von Nâsir fast wörtlich; dem von ihm so oft angegriffenen Dichter Kizî entlehnt (siehe München'se Sitzungsberichte, Juli 1874 p. 135, letzte Zeile, wo شمارخانه dem دفتر

hier entspricht, p. 136, ll. 5 und 9 und p. 137 vv. 4, 7 und 9.

1) Siehe das vorhergehende Gedicht v. 31.

2) Ueber دفتر sagt Nâsir (B I. 20 a):

شاه شاجر دفتر غم و مشغله یارست

„Das Schicksalsbaumes Zweig ist Gram und seine Frucht ist Plackerei.“
 Ein ähnliches Bild vom Hunde, der sich nur mit Hilfe des Knüttels verjagen laßt, findet sich in Nâsir's Divân B I. 2 b l. 1:

بی عصا رفتن شاید چون غمی دانی که سگ
 مر غریبالرا غمی جامه یزد بد بی عصا

„Nimmer mußt du ohne Knüttel reisen, da du weißt, den Fremden
 Reißt der Hand das Kleid in Stücke, wenn's der Knüttel ihm nicht wehrt.“

Schild und Helm soll Wissen dir und Handeln, 15
 Kenf und Messer Sitt' und Tugend sein.
 Doch — vom Dämon Welt, will er dir dienen,
 Lass dich nie betören, hüt' dich fein!
 Ist er aussen feist und süß auch, drinnen
 Liegt der Stachel, liegt das Gift verwahrt.
 Selbst erprobt' ich dieses Schurken Treiben,
 Drin Gewalt sich stets mit Ränken paart!
 Sei von solchen Zaub'ers Hारेizen
 Nie unstrickt, da eklem Thun er fröhnt¹⁾.
 Stets der Werkstatt wird die Welt ja gleichen, 20
 Bis des jüngsten Tags Posaune dröhnt.
 Bist du müssig drum im Glauben — nimmer²⁾
 Gehst von hier du froh und vielgeehrt.
 Bist du thätig³⁾, Heiß dir, wenn dereinst man
 Dem, der treu gewirkt, den Lohn bescheert.
 Locket vom Werk dich ab der Dämon, wirst du
 Elend, Sorg' und Wunden nur emplahn.
 Heut bist Fürst du deiner Stadt noch, heute
 Ist die Fünfrahl⁴⁾ dir noch unterthan.
 Warum hockst bei all den ruhmreichen, 25
 Thät'gen Städt'ern thatlos du allein?

1) Im Dîwân (B f. 70 a. l. 3 ff.) heisst es:

کیتی زنیست خوب بد اندیش شوی جوی
 بغداد و فتند ساز و بگفتار ساحه
 بگریزد او از تو چو تو فتنه شدی برو
 پر خمیز دار ازین زن جلدوی مدبره¹

„Oh die Welt ein holdes Weib auch, bössinnend, mannstoll ist sie,
 Aufrühr stiftet und Verrath sie, wie bestückend sie auch spricht.
 Grade wenn in sie du rasend dich verlehrt, entwischt sie flugs dir,
 Solche Zauberin drum molde — inne wehnt ihr Segen nicht“

und an einer andern Stelle (C f. 49 b. ll. 5 und 6 am Rande):

این جهان پیر زنی سخت فریفته است
 لشون مرد خردمند خریدارش

„Ein altes Weib ist diese Welt und arg bedacht auf Tauschung,
 Ein Mann draus, der verständig ist, erhandelt sie sich nicht“.

Siehe auch das vorhergehende Gedicht v. 40.

2) Vergl. S. v. 9.

3) Vergl. R. v. 30 und 31.

4) Die Fünfrahl bezeichnet hier jedenfalls dasselbe, wie das Fünfportenhans in R. v. 234, nämlich die fünf Sinne.

30

Nie erringt sich ja in beiden Welten
 Guten Ruf, wer faul ist und gemein.
 Schuf uns Gott die Welt nicht, nimmer, glaube,
 Hätt' er edlen Namens sich erfreut!
 Wohnstatt ist das Herz dir — Schatz das Wissen,
 Rings in Weisheitsperlen angestrent.
 Mühest du recht dich ab, erringst du Schätze,
 Wissensschätze dir, du armer Thor! *)
 Mach' vom Rausch den Kopf dir frei! es leihst ja
 Gutem Rath ein Trunkner nie sein Ohr!*

1) Vergl. Diwân B. c. 28 a unten:

کسی غنی نبود که ز علم نرویشست
 فقیر نیست کسی که ی علم نیست فقیر

„Kein einmiger ist reich, der arm an Wissen,
 Und keiner arm, der nicht an Wissen arm.“

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter.

Von

Theodor Aufrecht.

II.

Ajjoka.

Skm. 4, 156.

त्वं त्वत्का मकरन्दमन्दिरममुं फुल्लारविन्दाकरं
 चुम्बन्मृतनकेतकीं प्रतिमुञ्चयत्कण्टकैः कीलितः ।
 उद्ध्वान्तस्य मन्त्रीमसस्य मुखरसोऽप्यनचित्तस्य ते
 रे रे चञ्चल चञ्चरीक तदिदं कर्मानुरूपं फलम् ॥

„Wenn du, flatterhafter Bienenknabe, das Hain des Honigseimes, den Teich mit seinen erknochten Idlien im Stich lassend, die junge Ketaki-Blüthe öfter küssest, und in Folge, von ihren Dornen gestochen, aufliegst, lärmst und dich wie toll gebahrst, so erntest du nur den Lohn für deine üblen Thaten.“

Die folgende Strophe eines nicht genannten Dichters (4, 157) spricht denselben Gedanken minder glücklich aus:

त्वत्का सरोजमधुपानरसे च रम्यं
 यद्वावितो ऽसि कुसुमं प्रति केतकीनाम् ।
 चञ्चिव ते फलमहो जनयस्य भूतं
 किं खिक्वसे मधुप कण्टकविदपचः ॥

„Für die Unart, dass du das süsse Vergnügen aufgegeben hast den Honig des Lotus zu trinken, und zu den Blüthen der Ketaki gelaufen bist, hast du, Biene, die gebührende Strafe bekommen; was härmst du dich, wenn deine Flügel von Dornen verwundet werden?“

Amritadatta.

Skm. 2, 98.

उत्तरापथकान्तानां किं ब्रूमो रामणीयकम् ।

यामां तुवारसेभेदे न न्यायति मुष्णाम्बुजम् ॥

„Was sollen wir von dem Liebreiz der Frauen im Norden sagen? Ihr Antlitzalotus weckt nicht selbst bei der Berührung des Frostes.“

Āvantikadravya

Skm. 4, 330. B. schreibt Āvantikadhanya.

यदस्मादस्माभिश्चिरविहितसेविरपि घना-

दनाप्ताः सारङ्गैः कतिपयपयःशीकरक्षणाः ।

द्विषन्तो वेशन्तं भृशमपलपन्तः पतिमपा-

मपार्थीकुर्वन्तः सरितमनुयामसदपि तम् ॥

„Obgleich wir Cātaka trotz unseres langen Dienstes von dieser Wolke auch nicht den geringsten Wassertropfen empfangen haben, so gehen wir dennoch, den Teich lassend, das Meer ganz mit Stillschweigen übergehend, den Fluss geringschätzend, einzig ihr nach.“

Kapāleṣvara.

Skm. 4, 55.

धिमेतद्वाग्धीर्यं धिगमृतमयत्नं च जलधि-

धिमेतद्वाग्धीयः पृथुलतरकङ्कोलभुजताम् ।

यदेतस्त्रिवाचे कवलिततनुर्दावदहन्-

नं तीरारक्षानी सनिलचुलुकेनाभ्युपहृता ॥

„Schande über die Tiefe des Oceans und seinen Besitz von Ambrasia, Schande über seine langen und breiten Wellenarme, weil vor seinem Gesicht dem Forst am Ufer, der vom Waldbrand verschlungen wird, auch nicht mit einem Schluck Wasser Beistand geleistet wird.“

Kavirāja.

Skm. 5, 201. Cp. 23, 11.

जीवतापि श्वेनेव हृषणेन न दीयते ।

मांसं वर्धयतानेन काकस्त्रोपहृतिः कृता ॥¹⁾

„Ein Geizhals obwohl lebend geht wie ein Leichnam nichts

1) Cp. कृपावतां श्वमेव मृतेनापि.

fort; indem er sein Fleisch verneht, erweist er nur der Krähe einen Dienst.*

Kāhitiṣa.

Skm. 4, 112.

तीव्राकंक्षुतिदह्यमानवपुषा दावानलस्रोष्मणा
शोथं दूरमुपायतेन पथिकलेशाकुड्मसूक्ष्मता ।
भ्रातृहीनदृशा तृषातुरतया कौपीरपो ऽपीक्षता . .
मज्जद्गति पतत्पतत्रि सुष्ठैरेतत्प्रयाप्तं सरः ॥

„Den Leib von dem Glanze der glühenden Sonne gebräunt, von der Hitze des Waldbrandes fast verdorrt, von der Müdigkeit der Wanderung wieder und wieder in Ohnmacht fallend, mit rollenden und niedergeschlagenen Augen, vor fieberartigem Durst selbst nach Brunnenvasser mich sehnend, bin ich zum Glück an diesen Teich gelangt, in dem Elephanten sich baden und welchen Vögel umflattern.“

Gangādhara.

Dieser Name erinnert an den Hofdichter bei Karna, König von Dāhala. Bilhaya (Vikramānkadevācarita 18, 95) rühmt sich ihn besiegt zu haben. Skm. 1, 372:

पद्मेधोरियुकोटिशसनशिलाचक्रे चकोराङ्गना-
चबुधश्चतुरश्रिताण्डवगुह्यद्वारः कशाङ्गीरुषाम् ।
सो ऽयं सान्द्रतमिसमिन्धुरघटाकण्ठीरवः कैरव-
श्रीबीवातुरमर्त्तमण्डलमुधासवी दिवि चोतते ॥

„Der die Scheibe des Steines bildet, auf welchem Kāma mit seinen Pfeilspitzen seine Befehle eingräbt; der den Cakora-weibchen willkommen ist, die vier Meere im (Wellen-) Tanz unterrichtet, den schlanken Frauen ihren Zorn raubt, als Löwe die in Schlachtordnung aufgestellten Elephanten der dichten Finsterniss bekämpft, die mit Schönheit begabten weissen Nachtlilien belebt und an dem Nektar der Götterschaaren Theil nimmt: dieser strahlt jetzt am Himmel.“

2, 198:

पदोपान्ते कान्ते सुठति तमनादृत्य भवना-
द्वृते निष्कामत्वा किमपि न मयालोचितमभूत् ।
अये श्रीबीभार क्षणभर युवां निर्भरगुरु
भवज्ञामप्यव चक्षमपि विलम्बो न विहितः ॥

„Als der Geliebte zu meinen Füßen lag, beachtete ich ihn

nicht und schritt ohne irgend welche Ueberlegung rasch aus dem Hause heraus. Aber ach, du Bürde meiner Hüften und Brüste, ihr seid überaus betrübtlich, und dennoch habt auch ihr keinen Augenblick gezögert.*

Goparaja.

Skm. 2, 514.

हरसि हृदयं वेगादन्तःप्रविश्य शरीरिणा-
मद्य जनयसि क्रीडाहेतोर्विकारपरंपराम् ।
वितरसि पुनर्मोहं पञ्चान्निरुन्तसि जीवितं
कितव किमियं चेष्टा लोके तवार्थजनोचिता ॥

In das Innere der Menschen eindringend, raubst du in Eile ihr Herz, erzeugst darin in Muthwillen einen Kreislauf von Stimmungen, dann bewirkst du Verblendung und vernichtest zuletzt das Leben. Du schlimmer Geaule, schickst es sich in der Welt gegen anständige Leute so zu handeln?*

Candrayogin.

Skm. 5, 329.

शार्दूली स्नेहगर्भं मुकुलितनयना जेहि श्रावं हरिणा
बन्धुप्रीत्या शिखण्डी तिरयति फणिनामातपं कीर्णबह्वः ।
सिंहो रचत्यपत्यं स्वमिव कनभक्तं निर्गतावां करिणा
मैत्र्या येषां निवासि गहनगिरिदरीश्रायिनस्ते जयन्ति ॥

Heil den in tiefer Bergschlucht ruhenden Einsiedlern, in deren Wohnstätte aus Freundschaft die Leopardin zärtlich mit halbgeschlossenen Augen das Junge der Hirschkuh beleckt, der Pfau aus verwandtschaftlicher Zuneigung mit seinem ausgebreiteten Rade die Hitze der Schlangen kühlt, die Löwin wie ihr eigenes Kind das Elephantenkalb bewacht, wenn seine Mutter sich entfernt hat!.*

Jayavardhana aus Kashmir.

Skm. 2, 594.

अबदेवनपणीकृते धरे कान्तयोर्ययपराजये सति ।
अब वेत्ति यदि वक्ति मन्मथः कस्तयोर्ययति जीयते अपि वा ॥

Wenn zwei Liebende je nach Gewinn oder Verlust im Würfelspiel einen Kuß als Einsatz gemacht haben, so kann nur der Liebesgott, falls er es weis, sagen, wer von beiden gewinnt oder verliert.*

1) Vgl. Jes. 11, 8.

Jitāri.

Skm. 5, 169. *

इत्कण्ठयुतिभूषणानि वज्रशो भ्रातः सुवर्णान्यपि
 स्वान्वस्त्राभिरुपाहृतानि विपणिस्त्रानेषु दिन्यान् किम् ।
 धिक्कर्मणि तुलैव नास्ति न कपयावा न मानकर्मो
 न क्रेता न परीचकः परमभूदुर्ध्वैर्भयं दुर्वनात् ॥

Die Poesie geht betteln.

„Habe ich nicht, o Bruder, eine Menge selbstgefertigter Waaren für Herz und Hals und Ohren und auch Gold aus Verlegenheit zu Markt gebracht? Aber Schmach über das Schicksal, da gab es keine Wage, keinen Prüfstein, kein ordentliches Maass; keinen Abnehmer, keinen Schätzer, wohl aber grosse Angst vor Spitzbuben“¹⁾.

Tarayināandin.

Skm. 2, 449 f). ÇP. 100, 10 (kasyāpi).

दूरं सुन्दरि निर्गतासि नगरादेश इमः चीरवा-
 नस्मादेव निवर्त्यतामिति शनैरुत्काध्वनेन प्रियाम् ।
 गाढालिङ्गनवक्रितस्तनतटाभोगस्तुटत्कमुक्
 वीच्योरःखलमश्रुपुरितदशः प्रस्थानभङ्गः कृतः ॥

„Schöne, du bist schon weit aus der Stadt herausgekommen; dieser Baum ist milchreich, von ihm ab kehre zurück“, so sprach gemach ein Wanderer zu seiner Geliebten. Als er jedoch sah, dass die von enger Umarmung verschobene Fülle der Brüste der Thränenvollen ihr Mieder zu bersten drohte, so setzte er seine Abreise aus.

Tapasvin.

Skm. 5, 145.

यद् तर्कानपि शब्दशासनमपि स्थानैः स्मितं पञ्चभि-
 र्मोमांसाद्वयमप्यनन्वसदृशी साहित्यविद्यामपि ।
 विद्वः किं च महाविकल्पबहुलज्वालावलीतापिते-
 स्वास्त्राक्षेषु न जल्पवह्निषु पुनः कैः कैः पतङ्गायितम् ॥

„Wir verstehen die sechs Systeme der Logik, die auf fünf Grundlagen beruhende Grammatik, die beiden Mīmāṃsā und die mit keiner anderen zu vergleichende Wissenschaft der Poetik; und

1) Die seine Gedanken stahlen und für die Itrigen ausgaben.

2) Skm. n bhayānād für anurād. ß ākālāhvayena priya. 7 tasyā manyubharocchvamatkaasyagābhoga. ß ārīca.

wer hat nicht in dem Feuer unserer Disputirübungen, welches von an grossen Alternativen reichen Flammen entzündet war, die Rolle einer Lichtmotte gespielt.*

Tutātita.

Dieses ist ein Name des bekannten Mīmāṃsisten Bhaṭṭa Kumārilasvāmin. Skm. 3, 246.

कि वृत्तानैः in Cp. Zeitschrift 27, 73 Mātāṅgadvākara zugeschrieben. In γ die Variante deçe deçe, in δ hanta für deva. Skm. 2, 276.

द्वारस्तम्भनिषण्णया दयितया वकीकृतयोवया
नासायागतवारिविन्दुविसरैः संसिच्यमानाङ्गया ।
मन्युस्तम्भितकण्ठगद्गदगिरा मोक्षारिताधोचरं
संदिष्टं तव कान्तया पथिक तद्वक्तुं न यत्पार्यते ॥

„Auf der Thürschwelle sitzend¹⁾, mit gebogenem Nacken, während eine Fülle von Thränen von ihrer Nasenspitze herab ihren Leib benetzte, hat deine Geliebte, o Wanderer, indem sie aus Unwillen die schluchzende Rede in ihrem Halse zurückhielt, mit halb ausgesprochenen Silben mir an dich einen Auftrag gegeben, den ich nicht im Stande bin auszurichten.“

Durgata.

Skm. 5, 228. Der Name scheint ad hoc gemacht. Es ist bis jetzt wohl ein Durgadatta, aber kein Durgata ans Licht gekommen.

मग्नेहे मुषलीव मूषिकवधूर्मूषीव मार्जारिका
मार्जारीव गुनी गुनीव गृहिणी वाच्यः किमन्यो जनः ।
किं च वृत्कमधूर्णमाननयनेरन्निद्रमुर्वीगतिः
कर्तुं वाग्वयमचमैः स्वजननी बालैः समानोक्वते ॥

„In meinem Hause ist dünn wie eine Fledermaus die Maus, wie die Maus die Katze, wie die Katze die Hündin, wie die Hündin die Hausfrau. Wozu erst von dem anderen Gesinde reden? Die Kinder gar, welche schlaflos auf dem Erdboden liegen, blicken, zu erschöpft um zu reden, auf ihre Mutter mit vor Hungersnoth rollenden Augen.“

Devabodha.

Ein Schriftsteller dieses Namens, Schüler von Satyabodha, hat Commentare zum Mahābhārata und zu Yājñavalkya's Dharma-

1) Wo sie nach ihm sassah

śāstra geschrieben. In der Cp. findet sich eine Strophe von einem Dichter Devabodhi. Rühmend spricht er von sich selbst Skm. 5, 146.

तावत्तार्किकचक्रवर्तिपदवी तावत्कवीनां गिर-
 सावज्ञाप्रतिमज्ञानमदभवः साहित्यपाण्डित्ययोः ।
 यावत्त प्रतिपर्वनिर्भरमुधानिष्ठाञ्जवीजं चणा-
 द्वाम्बल्यो विलसन्ति कण्ठकुहरे श्रीदेवबोधिरिताः ॥

„Die Stellung der Meister in der Philosophie, die Stimmen der Dichter, die Einbildung auf Unübertrefflichkeit in der Poetik und Gelehrsamkeit haben ihre Geltung solange, bis die Schlingpflanzen ¹⁾ der von Devabodhi gesprochenen Reden ins Ohr dringen; denn diese bilden den fruchtbaren Samen eines in jedem einzelnen Gliede reichlich fließenden Nectars.“

2, 516.

पाथोवाह किमसुभिः प्रियतमानेचामुसिता मही
 किं गच्छेः सुतनोरमन्दरदितिरुज्ज्वलरा भूरपि ।
 वातैः शीकरिभिः किमिन्दुवदनाद्यासिः सवासीरलं
 सर्वं ते पुनरुक्तमेतदपुनःपूर्वा पुनर्मद्व्याधा ॥

„Wozu nützt, o Wolke, dein Wasser? der Boden ist bereits von den Zähnen meiner Geliebten getränkt; wozu dein Tosen? von den vielen Klagen der Schönen ist selbst die Erde wach; wozu deine thanigen Winde? die Seufzer und Thränen der Mondantlitzigen reichen vollkommen aus; alles dieses ist bei dir eine eitle Wiederholung, nur mein Schmerz steht vereinsamt da.“

2, 517.

नो ह्यं गगनं पयोदपटनं ह्यं प्रियावाञ्छितं
 नो शीर्षाः कमलाकराः क्लृप्तनोः शीर्षा मनोवृत्तयः ।
 नो पूरः सरितामपूरि दयितानिचामुकञ्जोलिनी
 धिग्धिक्कारकदर्शिता व्यथयता पाथोभृता किं कृतम् ॥

„Nicht der Anblick des Himmels ist durch Wolkenschleier geheimnt, geheimnt ist der Wunsch der Geliebten; nicht die Wasserlilien sind zertrümmert, zertrümmert sind der Schönen Hoffnungen; nicht der Lauf der Flüsse, sondern der Thränenstrom meines Liebens ist gefüllt: Schande über Schande, was hat

1) Wahrscheinlich ist die samavali gemeint.

nicht die Wolke verbrochen, indem sie ein liebegequältes Mädchen peinigt!*

5, 294. मुदा यच्च. Oben S. 383.

2, 25. Cp. 98, 31.

यावदावत्कुवलयदृशा मृज्यते दन्तरात्रि-
 स्तावत्तावद्विगुणमधरकायया शोणशोचिः ।
 भूयो भूयः प्रियसहचरीदर्शितादर्शभित्ति
 दृष्टा दृष्टा न विरमयते पाणिमयापि मुग्धा ॥

„Während die Lotusblüthe ihre Zähne reinigte, entstand durch den Abglanz ihrer Lippen ein doppeltes rothes Licht. Als die Gefährtin ihr dies auf der Spiegelfläche mehrmals zeigte, blickte die kindliche wiederholentlich hin und hörte nicht auf mit der Hand danach zu greifen.“

In Cp. wird in α pāli statt rāji gelesen, γδ lauten:

काचित्पक्षाः परिमलकलाहृतमाचालिकान्त्रा
 वत्तुवासे प्रसरति मुहुः श्लामिकाष्वाविरासीत् ॥

Dhañoka.

Skm. 5, 153.

पिपासुः पीयूषं त्वमसि सरसस्वादुमधुरं)
 श्रुतिभ्यामश्रान्तः पिव मधुरमृद्धीः कविगिरिः ।
 अधीताः संतोषं विदधति न चेद्येतसि ततः
 सुधापि स्वाद्यन्ते पृथुवमधुनाभाय भवतः ॥

„Wenn du geschmackvollen, süßen und lieblichen Nektar trinken willst, so sauge mit deinen Ohren die süßen und arten Sprüche der Dichter ein. Wenn aber diese deinem Geiste kein Genüge leisten, so fürchte ich wird selbst Ambrosia dir Erbrechen verursachen“.

Dharmākara.

Skm. 5, 222.

अलङ्घ्यं सर्वेषामिह खलु फलं कर्मजनितं
 विपत्कर्मप्रिया व्यथयति न ज्ञातापि हृदयम् ।
 यदज्ञाः कुर्वन्ति प्रसभमुपहासं धनमदा-
 दिदं त्वन्तर्गाढं परमपरितापं जनयति ॥

1) madharāḥ, beide Hes.

„Niemand in der Welt kann die Frucht seiner Handlungen umgehen; kommt nun das Unglück als Botin unserer Thaten, so peinigt dies nicht unser Herz. Wenn jedoch alberne Leute aus Geldstolz laut über uns lachen, so dringt dieses tief ein und verursacht uns bitteren Schmerz.“

Nāla.

Skm. 2, 302. Dieselbe Strophe findet sich anonym in der Cp. 119, 11. In der Padyāvali 193 wird sie einem gewissen Shāpamāsika zugeschrieben.

मन्द निधेहि चरणौ परिधेहि नील
वासः पिधेहि वज्रयावलिमञ्जलेन ।
मा ब्रह्म माहसिनि शारदचन्द्रकान-
दन्ताग्रवक्त्रव तमोसि समापयन्ति ॥ ¹⁾

Sie geht zum Geliebten.

„Behutsam setze die Füße nieder, thu ein dunkles Kleid an und bedecke deine Armabänder mit dem Zipfel des Tuches. Vor allem weide die Unbesonnenheit zu sprechen, sonst wird der Glanz deiner Zähne, welche hell sind wie der Herbstmond, der Finsterniss ein Ende machen.“

Parimala.

Skm. 3, 219. Cp. 74, 1. Mahān. 9, 113. Ujjvalad. 1, 11.

अधावीतो लङ्कामयमद्यमुदत्तनमतर-
दिशब्दां सीमिवैरयमुपनिनाद्यौषधिवराम ।
इति स्मरं स्मरं त्वदरिनगरीभिन्ननिश्चितं
हनुमन्ते दनैर्दंशति कुपितो राक्षसगणः ॥ ²⁾

„Dieser verbrannte uns Lankā, dieser überschritt das Meer, dieser brachte Lakshmana die edle Pflanze Wundenheil; daran sich immer wieder erinnernd beißt die Rākṣasa-schar wüthend mit den Zähnen nach dem an der Mauer der Stadt deiner Feinde gemalten Hanūmat.“

Puraka.

Skm. 5, 286.

प्रशान्ते धीराणां मनसि परमब्रह्मरसिके
रजो वा राज्यं वा द्वयमिदमभेदं सुकृतिनाम् ।

1) vāso nilam Cp.

2) Skm. β vicālyam und varas γ negatīśāntih. δ rākṣasabhātah.

धिगन्माकं चित्ते विगलितविवेके पुनरिह

प्रिया वा प्राणा वा सदृशमथवा पूर्वमधिकम् ॥ १)

„In dem ruhigen, der Beschauung des höchsten Brahman hingegebenen Gemüth weiser tugendhafter Männer erscheint beides, ein Staubkorn oder ein Königreich, gleichgültig. Hingegen unserem alles richtigen Urtheils baaren Geiste gilt, o Schande! die Geliebte oder das Leben für eins, oder gar die erstere für kostbarer.“

Bhānūdhiraṅga.

Skm. 2, 258.

यास्माभीति गिरः श्रुता ऋधिरप्यानमित्येतमा

मेहे यत्नवती भविष्यसि सदेत्येतत्तमावर्णितम् ।

मुग्धे मा शुच इत्युदीरवतः पत्युर्निरीक्ष्याननं

निःश्वस्य स्नपयानि स्वतनये दृष्टिश्चिरं पातिता ॥

„Sie hörte die Worte ihres Gatten, dass er abreisen wolle; auch den Zeitpunkt bewahrte sie in ihrem Herzen und merkte sich seine Empfehlung im Hause stets thätig zu sein. Als er jedoch sagte: „Halde, traure nicht“, sah sie ihn ins Gesicht und heftete seufzend lang ihren Blick auf ihr an ihrer Brust liegendes Söhnchen.“

Bhānu.

Bei diesem Namen ist nicht an den der Zeit nach späteren Verfasser der Rasaturāṅgi und Rasamañjari, eher an den in der Op. erwähnten Vaidya Bhānupāṇḍita zu denken.

Skm. 5, 69.

एष्यानिङ्ग त्वरयति मनो दुर्वला वामरश्री-

रापृष्टासि १) वपय रजनीमेकिका चक्रवाकि

नाम्यासतो न खलु कुपितो नानुरागच्युतो वा

ईवाधीनः सपदि भवतीमस्ततन्वस्यजामि ॥

„Komm umarme mich, der abnehmende Glanz des Tages treibt meinen Geist von dannen, lebe wohl und bringe einsam die Nacht zu, mein Cakravāka-weibchen. Weder bin ich einer andern zugethan, noch erzürnt oder dir abhold: dem Schicksal unterworfen muss ich stracks wider Willen dich verlassen.“

1) manus parame conj. für manus an para der beiden Hss.
2) kṣāṇbhakti beid. Hss.

Vāgbhaṭa citirt im Alaṃkāratilaka dieselbe Strophe mit einigen Abweichungen. Er liest in α āprīṣṭāsi vyathayati. β ehy ālinga. δ daivāsaktas tad iha.

Skm. 4, 177.

कि जतिवञ्जभिः करोति हरिणी पुत्रैरकार्यवमेः
पत्रेणापि वनान्तरे विचलता येः सार्धमुन्नस्यति ।
एकेनापि करीन्द्रकुम्भदलनव्यापारश्रक्तात्मना
सिंही दीर्घपराक्रमेण बलिना पुत्रेण गर्वायते ॥

„Was nützt der Rehkuh die Geburt vieler nicht thatkräftiger Kälber, in deren Gesellschaft sie erschrickt, wenn ein blosses Blatt im Walde sich bewegt? Mit Recht ist die Löwin auf ihren einzigen Sohn stolz, der befähigt ist die Schlüfen mächtiger Elephanten zu zerreißen, und anhaltende Tapferkeit und Kraft besitzt.“

Skm. 5, 229.

अरदम्बरमंवरणयन्त्रविधौ मन्त्रकार एको ऽहम् ।
परिमितकदम्बवष्टनविद्यापारं गता मुहिषी

Ein Armer spricht:

„In der Kunst meine abgetragene Kleidung zu verstecken und zusammenzusetzen bin ich ein tiefer Kenner, und meine Hausfrau ist eine Meisterin in der Wissenschaft wenige und schlechte Kost auszutheilen.“

Skm. 1, 313.

मंसारातिपरिश्रमाध्वविटपी शीरोदवापीपथ-
कीडानाटकनायको विजयते सत्कर्मबीजाङ्कुरः ।
दैत्यस्त्रीसुनपालिपाणिजपदबालोपग्रिख्यो त्तरो
देवः श्रीवदनेन्दुबिम्बजडहस्योत्प्लावकोरो हरिः ॥

„Heil Hari! Er ist der an der Strasse stehende Baum, der Schatten für die Müdigkeit der Pein des Daseins gewährt; der Hauptheld im Schauspiel der Wasserbehustigung im Teiche des Milchmeeres; der Keim, der aus dem Samen guter Handlungen hervorsprosst; der Meister in der Kunst die Nagelspuren von dem Samen des Busens der Daityafrauen für immer zu beseitigen¹⁾; der Gott, der den Cakora darstellt, der das reizende Mondlicht von der Scheibe des Mondantlitzes der Lakshmi einsaugt.“

1) Da er die Daitya tödtet, hört jedes fernere särtliche Krausen auf.

Bhāvadevi.

Skm. 2, 231. Diese Strophe findet sich ohne Nennung des Verfassers auch in der Padyāvall 377.

किं पादान्ते पतसि विरम स्वामिनो हि स्वतन्वाः
 कंचित्कालं क्वचिदपि रतस्तेन कस्ते पराधः ।
 चागस्तारिखहमिह यया जीवितं त्वद्वियोने
 भर्तृप्राणाः स्त्रिय इति ननु त्वं मयैवानुनेयः ॥¹⁾

„Warum fällst du zu meinen Füßen? lass es doch. Denn Gebieter haben die Freiheit zu handeln wie sie wollen. Welches Unrecht hast du begangen, dass du dich einige Zeit anderswo ergötzt hast? Schuldhaft bin ich allein, weil ich von dir geschieden beim Leben geblieben bin. Da Frauen nur im Gatten leben, hast du den Anspruch von mir versöhnt zu werden.“

Dieses erinnert an den Vers von Amarn: bāla nātha.

Mangalārjuna.

Skm. 2, 791.

तदात्स्नातानां मलयजरसीराद्रवपुषा
 कषान्विधायानां दरविकचमल्लीमुकुलिनः ।
 निदाघार्कप्रोषणपितमहिमानं मृगदृशो
 परिष्वङ्गो न्नङ्गं पुनरपि शनैरङ्कुरयति ॥

„Die Umarmung der soeben aus dem Bade gestiegenen; von Sandelsalbe triefenden, in den Haaren kaum aufgeblühte Jasminknospen tragenden gazellenfüßigen Frauen bringt die Liebe, deren Macht durch den Brand der Sommersonne erschlaft ist, allmählig wieder zum Keimen.“

Mahāvṛata.

Skm. 5, 307.

मज्जन्वापि हि निष्फलं द्युतमपि व्यर्थं गुणाः किञ्चते
 हा धिक्छष्टमनर्थकं यतमिदं निःशेषमष्टदयः ।
 मार्गः कोऽपि निरत्ययं न वहति व्याघातवद्वह्नौ
 धर्मादीदिवतुष्यथे निवसति क्रूरो विधिर्गोत्रिकः ॥

„Meine Geburt ist fruchtlos, meine Gelehrsamkeit nutzlos, und wozu helfen meine Verdienste? Schmach und Jammer! mein ganzes Leben ist zwecklos dahingegangen. Kein Weg führt sicher:

1) Inghat vinayak P.

denn das grausame Schicksal steht auf dem Vierpfad der Tugend, des Gewinnes, des Genusses, der Erlösung, wie ein Wachtposten aufgepflanzt, entschlossen mir Hindernisse entgegenzustellen*.

Yajñaghosha.

Skm. 2, 341.

असंगतेनोन्नतिमागतेन चलेन वक्रेण मलीमसेन ।

सा दुर्वनेनेव समस्तमेतं प्रबाधते भूयुगलेन लोकम् ॥

„Mit dem nicht zusammengewachsenen, emporgerichteten, beweglichen, gewölbten, dunkeln Brauenpaar peinigt sie diese ganze Welt, als wäre es ein Bösewicht, der ungeeignet zu einer hohen Stellung gelangt, wankelmüthig, verschlagen, schmutzig ist.“

Yaçovarman.

Er schrieb ein Drama Rāmābhyudaya, welches von Abhinavagupta einmal citirt wird.

Skm. 2, 518.

आक्रन्दाः क्षनितिविचोचनजलान्वयान्तधाराम्बुभि-

न्नादिकेदमुच्य शोकशिखिनकुल्यास्तद्विद्विधमैः ।

चनर्मे दयितामुखं तव शशी वृत्तिः समैवावयो-

लत्किं मामनिशं सखे जलधर त्वं दग्धमेवोषतः ॥

„Meine Klagen gleichen deinem Donnern, meine Thränen deinen unaufhörlichen Regengüssen, meine durch die Trennung von ihr verursachten Sorgenflammen dem Zucken deiner Blitze; in meinem Innern schwebt das Antlitz der Geliebten, der Mond in dir. Ist demnach unser Wesen dasselbe, weshalb, Freund Gewölke, bist du unablässig bemüht mich zu peinigen?“

Von demselben Dichter stammen die Verse: *kṛitakakupitair vāṣṭpāmbhobhīḥ* *Sarasvatik.* 5, 418. *prauḍhachedānurūpoechalana* *Op.* 144, 7. *Kāvya-prakāśa* 8, 224. *yat tvanṣṭrasaṃāna* *Skm.* 2, 501. *Sarasvatik.* 4, 21, 5, 483. herausg. von Böhtlingk. *smaraṇavanadipūreṇoḍhā* *Daçar.* 8, 77.

Rantideva.

Skm. 2, 822. Dieser Schriftsteller war bisher nur als Lexicograph bekannt.

एते ते दिवसा वियोगिगुरवः पूरोन्नसत्सिन्धवो

विन्ध्यञ्जामपयोदनीलनभसो नीपार्जुनामोदिनः ।

आसन्नप्रसवाजसां सहचरीमानोक्य नीडार्चिनी

चक्षुप्रानाकिनिज्जसंचयपरः काकोऽपि येष्वाकुलः ॥

„Dieses sind die für getraute Liebende traurigen Tage (der Regenzeit), wo die Flüsse von Wasser geschwellt sind, der Aether von Wolken schwarz wie der Vindhya getrübt ist, wo der Nipa und Arjuna ihren Geruch verbreiten: Tage, an denen selbst der Kāka (Krähenmännchen), wenn er sein von der herannahenden Geburtsstunde ermattetes, nach einem Nest verlangendes Weibchen sieht, emsig mit der Schnabelspitze Splinter herbeizuschaffen, in Verwirrung geräth.*

Lajāhacandra.

Skm. 4, 317.

अस्योदये वज्रमनोरथमन्वरेण
संचिन्तितं किमपि चेतसि चातकेन ।
हा कष्टमिष्टफलदानविधानहेतो-
रस्मिधरात्पतति संप्रति वज्रपातः ॥

„Als die Wolke aufstieg, da erwog lange der Cātaka, erschöpft von vielen Wünschen, im Herzen: wehe aus dieser Wolke, welche die erhoffte Gabe verleihen könnte, stürzt jetzt ein Donnerschlag hernieder.*

Skm. 2, 280.

यन्तासि चेत्पथिक हे मम यत्र कान्त-
स्तत्त्वं वचो हर शुची जगताममग्नः ।
तापः समर्त्तगुहवारिनिपातभीत-
स्त्वत्का भुवं विरहिणीहृदयं विवेश ॥

„Wenn du, Wanderer, an den Ort gehst, wo mein Geliebter weilt, dann melde ihm dieses Wort: die im Sommer für alle Welt unerträgliche Hitze hat aus Furcht vor Donner und Platzregen die Erde verlassen und in dem Herzen der Verlassenen ihre Stätte aufgeschlagen.* Vgl. Kumāradāsa in 27, 17.

Vaiṣeṣvara.

Skm. 5, 194.

मा खेदं भव हे विधुंतुद मुदं धेहि सुहि त्वं हरे-
स्तच्चक्रं विनिहत्य दग्धमुदरं येनोत्तमाङ्गीकृतः ।
पञ्चाक्षानुदरंभरीनिह पराभूतान्निरस्तान्धता-
न्निध्वस्तानपवारितानधरितानेताम्बनाहयुग्मिः ॥ १)

„Betrübe dich nicht, Râhu, sondern sei vergnügt und preise die Wurfcheibe Vishvas, welche den leidigen Bauch dir abschneitt und dich zum blossen Kopfe machte. Sieh nur, wie wir Bauchdiener von Goldprotzen gekränkt, verstoßen, geschlagen, vertrieben, fergehalten, erniedrigt werden.“

Vākṛta.

Skn. 2, 159.

अथैव सयमेव चित्रफलके कम्मसञ्ज्ञेयया
संतापार्तिविनोदनाय कथमप्यालिख्य सखा भवान् ।
वाप्यवाकुलभीक्षितः सपुलकं वृताङ्कुरैरर्चितः
मूर्धा च प्रणतः सखीषु मदनव्याजेन चापहृतः ॥

„Nachdem die Freundin mit eigener Hand mit vor Aufregung schwankenden Linien zur Linderung ihres Schmerzens so gut es eben ging dich auf eine Tafel gemalt hatte, blickte sie dich unter Thränen an, verehrte dich unter Haarrieseln mit Mangokernen, verbeugte sich vor dir mit dem Haupte und verbarg dich vor ihren Freundinnen, als stelltest du den Liebesgott dar.“

Skn. 2, 498.

एते व्रतमहीरुहो ऽप्यविरलीधूमाचिताः षट्पदे-
रेते प्रज्वलिताः स्फुटत्किमनयोद्भेदरशोकद्रुमाः ।
एते किङ्कवाशिनी ऽपि मलिनैरङ्गारिताः कुट्मलैः
कष्टं विग्रमयामि कुच नयने सर्वत्र वामो विधिः ॥

„Diese Mangobäume sind ranchig von zahlreichen Bienen, diese Agoka glühend von hervorbrechenden Blumenknospen, diese Kimyuka kohlig von dunkeln Schossen: weh! wo soll ich die Augen ruhen lassen, überall ist das Schicksal mir widerwärtig.“

Skn. 2, 703.

त्वग्रण्डस्त्रनपाण्डु देहि नयने देहि त्वदोष्ठारण
विम्बं देहि नितम्बिनि त्वदलकग्न्यामं च मे वाम्बवम् ।
इत्यनुमनोञ्जचाटुवनितवीडः पुरंधीवने
धन्यानां भवनेषु पञ्जरगुकिराहारमभ्यर्च्यते ॥

„Gib mir, Breithüftige, Salz weiss wie deine Wangen, gib mir eine Beere rath wie deine Lippen, gib mir einen Rosenapfel schwarz wie deine Locken: so wird in den Häusern der Glücklichen die Hausfrau, beschämt über eine solche zum ersten Mal dagewesene gefällige Schmeichelei, von den im Käfig gehaltenen Papageien um Nahrung gebeten.“

Skm. 2, 277.

नावस्था वपुषो ममेयमवधेरुक्तस्य नातिक्रमो
 नोपालम्पदानि वायव्यकण्ठे तत्राभिधेयानि ते ।
 प्रष्टव्यः शिवमालि केवलमसौ कश्चिद्वदन्नोचरे
 नायात मलयानिलैर्मुकुलितं कश्चिन्न चूतैरिति ॥

„Keine Silbe über diesen Zustand meines Körpers, die Zustimmung der angegebenen Frist, noch musst du, mitleidlose Freundin, ein Wort des Vorwurfs ihm melden. Nur über sein Wohlergehen sollst du dich erkundigen und ihn fragen, ob in seiner Gegend die südlichen Winde noch nicht angelangt sind, und die Mangobäume noch keine Knospen getrieben haben.“

Vāñchāka.

Skm. 4, 296.

अभ्युन्नतो ऽसि सन्निहः परिपूरितो ऽसि
 त्वामर्थयन्ति विहगानृषितास्तथैते ।
 कालः पयोधर परोपकृतेस्तथायं
 चण्डानिलवतिकरे क्व भवान्क्व ते वा ॥

„Emporgestiegen bist du und voll von Regen, und diese durstigen Vögel wenden sich flehend an dich; das, o Wolke, ist die Zeit anderen Hilfe zu leisten: wenn erst der angestürmte Wind herbeikommt, wo bleibst dann du oder jene?“

Vārttikakāra.

Skm. 2, 458. Ich denke mit diesem Namen wird kein anderer als Kumārilabhatta, der Verfasser des Tantravārttika, bezeichnet, der auch als Dichter bekannt ist.

अपि स दिवसः किं स्वाद्यत्र प्रियामुखपङ्कजे
 मधु मधुकरीवाक्मदृष्टिर्विकामिनि पाश्वति
 तदनु च मुदुस्निग्धालापकमाहितनर्मणः
 मुरतसच्चिविरङ्गैः सङ्गो ममापि भविष्यति ॥

„Wird der Tag jemals kommen, wenn an dem blühenden Lotus des Mundes meiner Geliebten mein Blick wie eine Biene Honig trinken, und wenn ich, nachdem ich durch freundliche und zärtliche Reden sie zu Scherz gestimmt habe, mit ihren wollust-gesellten Gliedern in Berührung kommen werde?“

Vira.

Skm. 4, 136.

शाखिनि शाखिनि कुसुमं कुसुमे कुसुमे च मधुकरकुलानि ।

विरलं मन्दधु कुसुमं विरलो रसतत्त्वविम्वधुपः ॥

„Auf jedem Baum findet sich eine Blume und auf jeder Blume ein Bienen Schwarm; selten ist eine Blume mit edlem Seim, selten eine Biene, die den Geschmack wahrhaft zu würdigen weiss.“

In 4, 287 wird demselben Dichter die Strophe: kenâtra campakataro zugeschrieben, von Çâragadhara dagegen der Dichterin Vidyâ. ZDOG. 27, 85.

Vaçoka.

Skm. 5, 262.

उपस्थेव भ्रान्तं हतजठरहेतोस्तत इतः

स्वयं च स्वं विध्वंसिचरति कुटुम्बं दिशि दिशि ।

वताम्नाभिः काकिरिव कवलमात्रैकमुदितै-

र्जं चायुर्दुर्गन्धोरवधिरिह लब्धः कथमपि ॥

„Vom frühen Morgen ab wandere ich des leidigen Magens willen hier und dort herum, und meine Familie zieht sich selbst erhaltend in allen Himmelsstrichen umher. Fürwahr wie Krähen mit einem blossen Bissen zufriedengestellt kommen wir in keiner Weise zum Ende des Lebens oder der Armuth.“

Vaidyadhanya.

Skm. 2, 221. B schreibt Vaidyadhama.

न मन्दं वक्त्रेन्दुः त्रयति न ललाटं कुटिलतां

न नेत्राब्जं रज्यत्यनुषजति न धूरपि भिदाम् ।

इदं तु प्रियस्याः प्रवयति रूपो ऽन्तर्विलसितं

शते ऽपि प्रश्नानां यदभिदुरमुद्रो ऽधरपुटः ॥

„Weder der Mond ihres Antlitzes noch ihre Stirn zeigen die geringste ¹⁾ Krümmung, ihre Lotusaugen röthen und ihre Brauen runzeln sich nicht ²⁾. Doch verräth die innere Zornregung meiner Geliebten, dass trotz hundert Fragen ihre Lippen versiegelt bleiben.“

1) mando AB.

2) Vgl. khrôbbheda.

Vainataya.

Skm. 5, 238.

तस्मिन्नेव गृहोदरे रसवती तत्रैव सा कण्डनी
 तत्रोपस्करणानि तत्र शिशवस्तत्रैव वासः स्वयम् ।
 सर्वं सोढवतो ऽपि दुःस्वगृहिणः किं ब्रूमहे तां दशा-
 मयं श्रो विजनिष्यमाणगृहिणी तत्रैव यत्कुन्वति ॥

„Im Innern des Hauses ist die Küche, dort befindet sich der Mörser, dort das Geschirr, dort die Kinder, dort ist seine eigene Wohnung. Alles erträgt der dürftige Hausvater geduldig, aber was sollen wir von seinem Zustand sagen, wenn auch seine Gattin, im Begriff heute oder morgen ein Kind zur Welt zu bringen, ebendort ihre Wehstage zubringen muss?“

Çakatiya-çabara.

Skm. 4, 105.

सलीलं हंसानां पिबति निवहो यत्र विमले
 जलं मोहात्तस्मिन्सरसि हचिरे चातकयुवा ।
 स्वभावाद्ब्रवाद्वा न पिबति पयसस्तत्र गकुले
 किमेतेनोक्षेस्त्वं भवति लघिमा वापि सरसः ॥

„Wenn thörichter Weise, sei es aus natürlicher Anlage oder aus Uebermuth, ein junger Çataka in dem klaren Teiche kein Wasser trinkt, in welchem spielend eine Schaar von Gänsen die reine Fluth genießt: wird dadurch, o Vogel, der Teich erhöht oder erniedrigt?“

Çāntyākara-gupta.

Skm. 2, 505.

किं खिन्वसे भुव मुधाधर ताम्यसि त्वं
 चचुर्विमुञ्च शुचमस्मि हृदि प्रियेयम् ।
 आश्लेषचुम्बनविलोकनकेलयो ऽपि
 सेत्सन्ति वः स्फुटति मे हृदयं मुहूर्तात् ॥

„Weßhalb, Arm, empfindest du Schmerz? Umsonst, Lippe, schwächtest du hin. Auge, lass die Sorge schwinden. Die Geliebte wohnt in meinem Herzen, und Umarmung, Kuss, Beschauung werden euch bald entzücken; dann überlung muss das Herz mir brechen.“

Çitābhātārīka.

Ueber diese Dichterin vergleiche 27, 93. Aus Çp. trage ich einen Vers nach.

132, 8. Skm. 2, 58.

यः कौमारहरः स एव हि वरणा एव वैवस्वपा-
 नी चोन्मीलितमालतीपरिमलाः प्रौढाः कदम्बानिलाः ।
 सा वैवास्वि तद्यापि चौर्यमुरतयापारलीलाविधौ
 रेवारोधसि चेतसीतहतले चेतः समुत्कृष्टते ॥ ¹⁾

„Dieses ist derselbe Gatte, der meine Jugend genossen, dieses sind dieselben Aprilnächte, dieses dieselben durch die Kadambarauschenden, von erknostrtem Jasmin duftigen heftigen Winde, und dieselbe bin auch ich — dennoch sehnt sich mein Herz nach dem tändelnden Treiben und dem verstorbenen Liebesgenuß am Ufer der Revā zu Füßen des Ratanbaumes.“

Skm. 2, 550. ÇP. 105, 2 (kasyāpi).

दूति त्वं तदणी युवा स चपलः श्रामासमोभिर्दिशः
 संदेशः सरहस्य एष विपिने संकेतकावासकः ।
 भूयो भूय इमे वसन्तमरुतक्षेतो नयन्त्यन्धषा
 यद् वेमसमागमाय निपुणं रचन्तु ते देवताः ॥ ²⁾

„Du, Botin, bist jugendlich, der Jüngling ist flatterhaft, die Gegenden sind in Finsterniss gehüllt, mein Auftrag ist geheimnisvoll, das Stelldichein liegt mitten im Walde, diese Frühlingslüfte verlocken den Sinn mehr und mehr: geh und tritt mit ihm wohlbehalten zusammen, die Götter mögen deine Gewandtheit beschützen.“

Çiçoka

Skm. 5, 33.

इह सरसि सनीले चारुपत्ने विधुन्व-
 न्दरतरलिततिर्यक्चक्षुकण्डूचिताङ्गः ।
 चनुसरति सरागः प्रेयसीमयवाता-
 मनुपदसमुदञ्चत्कण्ठनानो मरालः ॥

„In diesem Teiche schlägt spielend der Schwan seine schönen Schwingen, rupft mit dem ein wenig seitwärts geschwenkten

1) Der Vers ist nach D gegeben. C liest in α tñ candagaribhāḥ kaṇapāḥ, β pramīlannavamāśatījīrimalāmadānakūlānilāḥ. Skm. α tñ candagaribhā nī-
 çāḥ, β pramīlannavamāśatījīrimalāḥ γ tñāḥprīṭām.
 δ vetaḥvanabhavām.

2) Skm. β sapketaḥ sarasasya. sapketaḥśāśvataḥ.

Schnabel seinen Leib und schwimmt zärtlich seinem Weibchen nach, indem er von Zeit zu Zeit den Stängel seines Halses emporhebt.*

Ālapāṇi.

Skm. 5, 264. Dieser Schriftsteller, falls der Verfasser des Smṛitivēka gemeint ist, lebte um 1150.

जनस्थाने भ्रान्तं कनकमृगतृष्णान्वितधिया

वचो वेदेहीति प्रतिपदमुदयु प्रलपितम् ।

इतालङ्कामनुवदनपरिपाटीषु घटना

मयात्रं रामत्वं कुशलवसुता न त्वधिगता ॥

Im Dapjakawald (unter den Leuten) irrte ich umher, weil mein Sinn von der Begierde nach dem goldenen Reife (von dem Phantome des Goldes) geblendet war. Bei jedem Schritte rief ich mit hervorquellenden Thränen Vaidehi! (bitte gib mir etwas). Mühe kostete es mich die Reihe von Rāmas Anflitzen abzuhanen (sprich, gab ich mir nicht Mühe dem grossen Herren aufzuwarten?). Die Eigenschaften Rāmas (den Zustand eines Verliebten) habe ich erlangt, aber Sītā (gehörigen Wohlstand) nicht gefunden.*

Samgrāmacandra.

Skm. 4, 197.

करिन्ना गर्जोच्चैर्मृगपतिरिहास्ते इतिनिक्टे

न दृष्टस्त्वं देवादपसर मुदुरं द्रुतमितः ।

न किं पञ्चस्रये खरनखरनिर्दारितकरि-

प्रकीर्णास्त्रिग्रीधवलितमिमं श्लोककम् ॥

Trompete nicht laut, Elephant, denn der Löwe weilt hier in nächster Nähe; vielleicht hat er dich noch nicht erblickt, darum eile von hier in weite Ferne. Siehst du nicht, wie dieser ganze Bergabhang weiss ist von Haufen von zerstreuten Knochen der Elephanten, welche jener mit seinen scharfen Klauen zerfleischt hat?

Saroruha.

Skm. 4, 49.

अजायनीतस्मादमृतशिशिलक्षीप्रभृतयः

परिवातावेन्द्रात्कुलशिखरिणः पूर्वममुना ।

उपेता इत्थेवं तव जलनिधे तीरमधुना

विगर्जामिः किं नः स्तुतिपुटमहो ज्वरयसि ॥

*Aus ihm sind die Ambrosia, der Mond, Lakshmi und andere edle Güter hervorgegangen und die Gebirgsketten sind ehemals

von ihm vor Indra geschützt worden. Woher kommt es, Ocean, dass du uns, die an dein Gestade gekommen, mit deinem Tosen die Ohren zerreissest?*

Sāmpika.

Skm. 2, 762.

अतीता शीतार्तिः प्रसरति शनैरुष्णकणिका
दिनानि स्फायन्ते रविरपि रवं मन्वरयति ।
हिमानीनिर्मुक्तः स्फुरति नितरां शीतकिरणः
शरणां व्यापारः कुसुमधनुषो न व्यवहितः ॥

„Die Qual der Kälte ist (jetzt im Frühling) vorüber, allmählig kommen die Funken der Hitze heran, die Tage wachsen und der Sonnengott fährt seinen Wagen langsamer, der Mond, des Schnees ledig, strahlt hell: die Thätigkeit der Pfeile des Liebesgottes ist nicht mehr gehemmt.“

Svastika.

Skm. 4, 167. Die unzuverlässige Hs. B. liest Mushtika.

चम्पकतटणा सार्धं सार्धं शाखोटकस्य युक्तिव ।
अस्मिन्मलयमहीभृति सर्वे किञ्च चन्दनं तरवः ॥

„Der geringfügige Cākhoṭaka thut recht daran mit dem Champakabaum zu wetteifern: denn auf diesem Malayagebirge sind alle Bäume Sandel 1).“

Halāyudha.

Gemeint ist der Rechtsgelehrte gleichen Namens, Verfasser des Paṇḍitasarvasva, Brāhmapasarvasva, Mimāṃsāsarvasva, welcher unter Lakshmapasena, König von Bengalen, in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts lebte. Skm. 1, 150.

नास्मिन्नीलोत्पलानां रचितमुद्बटाङ्गुटविन्यासशोभः
उत्वा संमुपकोटिद्वयमथ विमिनीकन्दमिन्दोः प्रदेशे ।
मातुश्चिन्ताशुद्धेन त्वचमुचितपदे पीण्डरीकीं विधाय
कीडावद्रायमाणो ब्रह्मदत्तु मुहो वीक्ष्यमाणः पितृभ्याम् ॥

„Möge Skanda die Welt beschützen, der aus Stängeln von dunkeln Lotus sich den Schmuck einer wulstigen Haartracht bereitzete, die Wurzel eines Nelumbiums durch Biegung der beiden Spitzen statt des Mondes sich aufsetzte, das bunte Gewand seiner

1) In der Nacht sind alle Kübe schwarz.
Bd. XXXVI.

Mutter als Tigerhaut an die rechte Stelle that, und so vor den Augen seiner Eltern im Spiel als Rudra sich gebahrte.*

Skm. 1, 314.

बीजं ब्रह्मैव देवो मधु जलनिधयः कर्णिका स्वर्णशिलः
कन्दो नामाधिरावो विषदिपि विष्णुः पद्मकोशावकाशः ।
द्वीपाः पञ्चाणि मेघा मधुपकुलमभूत्तारका गर्भधूलि-
यंस्तन्नामिपद्मं भुवनमिति स चः शम्भे देवो दधातु ॥

„Der Gott verleihe auch Heil, dessen Naballotus die Welt darstellt, indem der Same den Gott Brahma, der Honig die Meere, das Fruchtgehäuse den Meru, der Wurzelknolle den Schlangenkönig, der weite Raum zwischen Blättern und Kelch den Aether, die Blätter die Inseln, die Bionenschwärme die Wolken, der Blüthenstaub die Sterne bildet.“

Skm. 5, 357.

भीमेनाव विवृक्षित धनुरिह द्रोणेन मुक्तं शुचा
कर्णस्याच हया हता रथपतिर्भीष्मो ऽव योतु स्थितः ।
विश्वं रूपमिहार्जुनस्य हरिणा संदर्शितं कीतुका-
दुद्देशास्य इमे न ते सुष्ठुतिनः कालो हि सर्वकपः ॥

„Hier entfaltete Bhīma seine Tapferkeit, hier schnallte Droṇa kummervoll seinen Bogen ab, hier wurden die Rosse Karna's geraubt, hier stand der Wagenbesitzer Bhīshma zum Kampf bereit, hier zeigte Kṛishṇa dem neugierigen Arjuna seine vielfachen Gestalten: diese Oerter sind zwar noch, aber nicht mehr diese hiederen Männer vorhanden, denn die Zeit ist allzerstörend.“

III.

Kāmadeva.

Skm. 3, 86.

कूजत्कोकिलकाकलीश्रुतिमुखी निद्राति कल्पद्रुम-
सृष्टा बालतुणेन कामसुरभी रोमन्वमम्यस्यति ।
दातुं नाथ सदा समीहितफलं नयो ऽसि नेत्रे ऽर्थिनां
वदस्तर्हि चिराय रोहणगिरेष्टङ्कग्रणीरङ्कुरः ॥

„Durch das Anhören der Melodie des flötenden Kokila beglückt ist der Wanderbaum eingeschlafen, die Wunschkuh gesättigt

von jungem Grase liegt und kant wieder: du, Herr, schwabst stets im Auge aller Bedürftigen um ihnen die begehrte Frucht zu gewähren, endlich hat der Rohanaberg durch Hammerschläge eine Knospe angesetzt ¹⁾.*

Skm. 5, 26.

गत्वा पुरः कतिचिदेव पदानि वेमा-
दाकुक्षितकचरणो निभृतीकृताचः ।
खैरं विदूरविततीकृतकंधरो ऽथ
मीनं सरोम्भसि निभालयते बलाकः ॥

„Der Kranich geht rasch einige Schritte vorwärts, biegt den einen Fuss, hält seine Augen unbeweglich, streckt seinen Hals so weit als möglich aus, und erblickt in der Fluth des Sees einen Fisch.“ Vgl. die schönere Strophe von Govindarāja Band 27, 26.

Skm. 2, 710.

ताराणां विरलो ऽधुना परिकरः खैरं नभो वर्तते
मज्जिष्ठारसपाटनेन महसाकान्ता च पूर्वा ककुप ।
किचान्यत्स्मरजागरुकविहगद्वन्द्वस्य दुःखहिदो
मिवस्थानमनं व्यनक्ति विसिनीनिद्रादरिद्रः वयः ॥

Morgenroth.

„Die Schaar der Sterne hat sich vermindert, der Himmel lüthelt, der Osten ist mit einem krappröthlichen Lichte erfüllt; noch mehr, die Stunde, wo die Lotasmengen den Schlaf abschütteln, verkündet die Ankunft der Sonne, welche das Leid des vor Liebe wachgebliebenen Vogelpaares ²⁾ zu Ende führt.“

Skm. 4, 162. Cp. 60, 5.

मुरारातिर्लक्ष्मीं त्रिपुरविजयी प्रीतकिरणे
करीन्द्रं पौल्लोमीपतिरपि च जेमे जलनिधेः ।
त्वया किं वा लब्धं कथय मधितो मन्दरगिरे
शरणः शैलानां यदयमदयं रत्ननिजयः ॥

„Vishnu erhielt aus dem Meere die Lakshmi, Giva den Mond und Indra den Fürsten der Elephanten. Sprich, Mandara, was hast du dafür erhalten, dass du den Ocean, bei dem alle Berge Schutz finden, schonungslos quirltest?“

1) Du bist der edelsteinsche Rohaga, auf den alle ihre Hoffnung setzen.

2) Cakravaka.

Gopika.

Skm. 4, 347.

अयि खलु वधिराधिराज कीरं तुदसि शलाकनिपातनेन मोहात् ।
अनिश्चमपि मुधानिधानवाणी रचयतु मौनमुखो ऽसु वा समसे ॥

„O du Fürst aller Tauben, du züchtigst thörichter Weise den Papagei mit Ruthenschlägen; entweder soll er stets seine Rede, einen Hort von Nektar, argiessen, oder immer stumm bleiben wie du selbst.“

Gopicaandra.

Skm. 1, 179.

कदा ते सानन्दं विततनवदूवांश्चिततटी-
कुटीरे तीरे वा सवनमनु मन्वादिकचितैः ।
कथावन्धैरन्धकरणकरणयामनियमा-
यमादुज्जम्भीति भगवति भवेयं प्रमुदितः ॥

„Wann werde ich, heilige Gangä, in einer Hütte an deinem mit frischem Dürva-grass besäten Gestade oder deinem Ufer selbst nach gebrachtem Opfer mich an Erzählungen, von Manu und anderen Weisen gedichtet, erfreuen, und durch Zählung meiner verblendenden Sins aller Furcht vor dem Tode baar beglückt werden?“

Gobhaja.

Das Cp. führt zwei Verse von ihm an, das Skm. die folgenden drei: añjalisthāni-pushpāni 5, 170. Cp. 10, 3. Indische Sprüche. — ata-saḥamayā 5, 173. Zeitschrift 36, 378. — gā-ghatarabaddhamuṣṭheḥ 5, 202. Indische Sprüche.

Janaka.

Skm. 1, 416.

उत्पलव इव किरणैः कुसुमित इव तारकाभिरयमिन्दुः ।
उदयत्युदयतटान्ते मुरतहरिव शीतलकायः ॥

„Mit seinen Strahlen gleichsam Schösslinge treibend, mit den Sternen gleichsam voll von Blüten, steigt dieser Mond am Saume des Aufgangberges mit kühlem Schatten (Licht) empor und gleicht in allen Stücken dem Götterbaune.“

Jayanandin.

Skm. 4, 127.

इयत्पुष्पीमात्रं तदनु च नभोमण्डलमिय-
दियान्पातालान्तो जलमपि पृथिव्यामियदिह ।

रति छात्वा कूपे विदितविषयो नायमपरः
परं सुग्धो मेकः प्रवक्ततररावं प्रकुर्वते ॥

„So gross ist das Maass der Erde und so gross dann der Umkreis des Aethers, so gross der Bereich der Unterwelt und so gross das Wasser auf der Erde. Der so im Brunnen das ganze Gebiet kennt, ist darum kein anderer als ein närrischer Frosch, der einen gewaltigen Lärm erhebt.“

Jhañjhānila.

Skm. 2, 733.

अद्रिष्वज्जनपुञ्जकानि जलदप्रायं च मूले दिशा-
मूर्ध्व नीलवितानकल्पमवनी जम्बाललेपोपमम् ।
तीरे नीरनिधेस्तमालविटपिकायं च सायं शनि-
हृदकत्वभिसारिकाप्रियतमप्रेमानुकूलं तमः ॥

„Auf den Bergen schön wie ein Ball von Augensalbe, am Fuss der Weltgegenden wolkenhaft, am Himmel einem schwarzen Baldachin ähnlich, auf der Erde dem Schlamm eines Sumpfes gleich, am Gestade des Sees das Abbild von Tamala-bäumen tragend, steigt abends allmählig die Finsterniss auf, und befriedigt die Wünsche des Geliebten eines zum Stelldichein bernenen Mädchens.“

Divākaradatta.

Skm. 1, 254.

अधरमधरे कण्ठे कण्ठे सचाटु दृशोर्दृशा-
वलिकमलिके कृत्वा गोपीजनेन संसंधमम् ।
शिशुरिति हृदङ्कण्ठो वचःस्थले निहितो ऽचिरा-
न्निभृतपुलकः स्मेरः पायात्क्षरालमविग्रहः ॥

„Dem voller Unruhe, als er weinte, die Hirtinnen zärtlich Lippe an Lippe, Hals an Hals, Augen an Augen, Stirn an Stirn drückten und den sie endlich im Wahne er sei ein Kind an ihre Brust legten, möge Krishna euch schützen, dem dabei heimlich das Haar rieselte und dessen Körper in Wollust aufgelöst war.“

Dhananjaya.

Skm. 3, 211.

घ्रातं तालफलाशया सनयुगे विम्वधमेणाधरो
दष्टः पाकविदीर्णदाडिमधिया लीढाः स्फुरन्तो रदाः ।

धाम्यन्ती यमनिःसहानुविपिनं यदैरिप्सीमन्तिनी
निद्राणा मुहुराहता मुहुरधिचिन्ता च शाखामृगः ।

„Die Gattin des Feindes (dieses Fürsten), während sie im Walde umhergeirrt und der Müdigkeit nicht länger mächtig eingeschlafen war, wurde von den Affen wiederholentlich gestossen und verspottet: denn in Erwartung Kokosnüsse zu finden hatten sie ihren Busen berechen, aus Verwechslung mit rothen Beeren in ihre Lippen gebissen, in der Meinung sie hätten einen reifen und aufgeborstenen Granatapfel vor sich ihre glitzernden Zähne geleckt.“

Dhanapati.

Skm. 3, 205. Sarasvatik. 1, 82.

युत्वा यं सहसामतं निजपुरात्तामेन निर्गतां
शूणामवरोधनैर्जलवप्रसन्दतिम्यत्पुटाः ।
शुभे सप्तनि पलविम्युपवने वाप्यां नवाभ्योदहि
क्रीडाद्रौ च सशद्वले विवलितयोर्विमुक्ता दृशः ।

„Als die Feinde seine plötzliche Ankunft hörten, verliessen sie in Schrecken ihre Stadt und ihre Weiber schossen mit anrückgebogenem Nacken im stattlichen Hause, im knospenreichen Halm, am Teich voll junger Wasserlilien, auf dem grasigen Lusthügel ihre von Thränengüssen feuchten Blicke auf ihn ab.“

Dhanapala.

Skm. 1, 94. Sarasvatik. 2, 229.

अस्त्रीन्वस्त्रीन्वजिनमजिनं भस्म भस्मेन्दुरिन्दु-
गङ्गा गङ्गोरम उरम इत्याकुलाः संभमेण ।
भूषादानोपकरणगणप्रापणवापृतानां
नृत्वारम्भप्रणयिनि शिवे पान्तु वाचो मयानाम् ।

„Die Knochen die Knochen! die Haut die Haut! die Asche die Asche! den Mond den Mond! die Gangâ die Gangâ! die Schlange die Schlange! Mögen diese voller Hast gesprochenen Worte der Dienerschaft, welche beflissen war dem beim Beginn des Tanzes huldvollen Giva seine Zierrathen zu geben und seine mannigfachen Werkzeuge ihm zukommen zu lassen, auch schützen.“

Skm. 4, 295. Cp. 62, 2.

पायं पायं पियं पियं पयः सिद्धं सिद्धाङ्गमङ्गं
भूयो भूयः कुरु कुरु सखे मञ्जनोन्मञ्जनानि ।

एषाग्निपद्ममशमपटुर्दुःखिताध्वन्यवन्धुः

सिन्धुर्दूरीभवति पुरतो मारवः पान्थ पन्थाः ॥

„Trinke trinke wiederholentlich Wasser und benetze benetze jedes einzelne Glied, tauche tauche, Freund, immer wieder ein und auf. Dieser Indus, der Freund betrübter Reisenden, der geeignet ist alle Ermüdung zu beseitigen, zieht sich zurück und vor dir, o Wanderer, liegt der Weg, der in die Wüstenai führt.“

Nayakara.

Skm. 2, 778. Die erste Linie findet sich in Vāmana's Kāvyaśālikāraṇṇī 3, I, 12.

निरानन्दाः कौन्दे मधुनि परिभुक्तोज्झितरसे

वनेष्वम्बोजानामविष्ठतमुखेषु प्रतिहताः ।

इदानीं चूतानां मुकुलमधुषु प्रेमसरसा

नवीनेष्वाकूतं दधति परिगाढं मधुलिहः ॥

„Unbefriedigt von dem Seime des Jasmins, den sie kaum genossen verlassen, zurückgestossen von den Wasserlilienwäldern, obgleich deren Gefässe unverändert geblieben sind, richten die Bienen jetzt liebedurchdrungen ihre ungetheilte Aufmerksamkeit auf den frischen Honig der Mangoknospen.“

Dieser Vers ist eine Variation eines viel besseren, welcher sich im Sarasvatīk. 1, 80 findet:

निरानन्दः कौन्दे मधुनि विधुरो बालवकुले

न शान्ते मालम्बो नवमपि नवद्वे न रमते ।

प्रियङ्गु नासङ्गं रचयति न चूते च विचरति

क्षरैश्छलीलीलाकमलमधुपानं मधुकरः ॥

„An dem Honig des Jasmins keine Freude habend, dem jungen Bakula abgeneigt, nicht ruhend auf dem Qala, ergötzt die Biene sich nicht im mindesten am Nelkenbaum; sie tritt in keine Verbindung mit dem Fenchel, noch wandelt sie auf dem Mangobaum umher, weil sie sich erinnert den Seim von dem Lotus getrunken zu haben, welchen Lakshmi zum Spiele in der Hand trägt.“

Nākoka.

Skm. 4, 126.

अयि नदथ निक्कामं ददुंराः किं मुवणं-

बुतिभवमुपनीता नूतनैरारिपूरैः ।

अयमचिरविनाशी शोचनीयस्तु भावी

स चिरमवटसीन्नि प्राण एव क्रमो वः ।

„Weshalb, o Frösche, schreit ihr nach Herzenslust, weil ihr durch plötzliche Wasserflutten in den Zustand goldgelben Glanzes versetzt seid? Dieser wird in Bälde verschwinden, aber von euch bedauert werden: und ihr werdet wie vordem am Rande der Pfütze einhergehn.“

Skm. 4, 266.

आयातिसान्द्रशिशिरा नवपल्लवानि

स्निग्धानि मुग्धसुरभिः स्रवकप्रवन्धः ।

स्थित्वा फलानि सदृशानि विधेहि मा वा

दृष्ट्वैव ते मुखमशोक वयं विशोकाः ॥

„Dein Schatten ist äusserst dicht und kühl, deine frischen Zweige sind lieblich, deine eng zusammenhängenden Blumenbüschel reizend und duftig; ob du stehend entsprechende Früchte gewährest oder nicht, sind wir, o Açoka, sobald wir dein Gesicht erblickt, frei von Sorgen.“

Skm. 4, 181.

नाभ्यस्तमाकमणमङ्कुरिता न दंष्ट्राः

स्तीत न वर्ष्म नखरैर्द्रुहिमा न लब्धः ।

नादस्तथापि मृदुरेव स कोऽपि सिंह-

श्रावस्व येन विमदाः करिणो भवन्ति ॥

„Zwar hat der junge Löwe die Kunst des Angriffs nicht geübt, seine Hautzähne sind noch nicht hervorgewachsen, sein Körper ist nicht vollgewachsen, seine Klauen sind noch nicht fest; dennoch hat er ein gewisses dumpfes Gebrüll, worüber den Elephanten alle Lust vergeht.“

Skm. 4, 271.

पुष्पं रचतु कण्टकैः परिमलेनानन्दयत्केतकी

किंचासी पनसः मुधासहचरस्वादातिहृद्यं फलम् ।

नामोदः कुसुमे फलेषु न रसस्वात्किं मुधा शाल्वले

काण्डे निर्भरमावृणोषि विषमैरा मूलतः कण्टकैः ॥

„Der Pandanus mag seine durch ihren Wohlgeruch entzückende Blüte, und der Brotfruchtbaum seine wegen ihres ambrosiagleichen Geschmacks überaus mundende Frucht mit Dornen schützen;

deine Blüthe hat keinen Gernah, deine Früchte haben keinen Geschmack; weshalb umgibst du deshalb zu keinem Zweck, o Ulmahl, deinen Stamm bis zur Wurzel mit dichten schlimmen Dornen?"

Skm. 4, 186.

शक्तिर्नाक्रमणस्य दन्तनखरं तून्मूलमासावलि-
ग्लानं लोचनमन्धमुदतवलिन्वासङ्गशीर्षे वधुः ।
तद्भोः क्रीडत कुञ्जराधिपतयः स्वकन्दमनमृगाः
कम्पे मुञ्चत केसरी विधिवशात्प्राप्नो जरादुर्दशाम् ।

„Er hat keine Kraft mehr zum Angriff, seine Zähne und Nägel sind schlaff in Folge des entwurzelten (Nerven-)Fleisches, sein Auge ist blöde, sein Körper geschwächt durch das Vorhandensein hoher Falten¹⁾. Spielst denn, ihr Elefantenfürsten nach Belieben, und, ihr Gazellen, lasst die Furcht im Herzen schwinden: der Löwe ist durch den Willen des Schicksals dem Unglück des Greisenalters anheimgelassen.“

Skm. 4, 267.

सन्तु स्वादुफलाः शतं परिमलसाध्यमसूनावली-
संवाधाच्च शतं वसन्तसमये वैशेषिकाः शाखिनः ।
उत्फुल्लसवकस्रगुञ्जवनवप्रोत्खेलवन्निर्यथा
कङ्क्रेव्विः श्रियमस्य पुष्यति तथा कः प्रेक्षणीयो परः ॥

„Im Frühling mag es ein Hundert vorzügliche Bäume geben, welche süsse Früchte und eine Fülle von durch Duft lobenswerthe Blüten haben; aber welcher andere Baum ist zu sehn, der den Lenz so verschönert wie der Açoka? denn er trägt einen Kranz von aufgeblühten Blumenbüscheln und an ihm ranken sich frische und strahlende Schlingpflanzen empor.“

Skm. 4, 246.

सर्वार्थिनामभिमताणि फलत्रयि त्वं
कल्पावनीरूढं न मानवतामुपास्यः
यस्मात्त्वया न विहितो विदुषां विशेष-
लोपामकारि विफलः सकलः प्रयासः ॥

„Obwohl, du, Wunderbaum, allen Bedürftigen ihre Wünsche gewährest, so verdienst du keine Huldigung von ehrenhaften Männern.“

1) Diese Uebersetzung scheint mir nicht sicher.

Da du keine Bevorzugung der Weisen zeigst, so sind alle Bemühungen derselben fruchtlos.*

Nācoka.

Skm. 4, 122.

एतस्य ब्राह्मणिक नार्पय मन्त्रदर्पा-
दास्ये निब्राह्मणिमयं खलु कोपिसर्पः ।
अथैव यस्य विषमेण विषेण दग्धा-
स्ते त्वाद्दशा शिरसवः पतिताः महन्म ॥

„O Giftkundiger, lege im Wahn auf die Macht deiner Sprüche dieser Schlange deinen Finger nicht in den Mund, denn sie ist reizbar. Von ihrem gefährlichen Gift verbrannt sind bereits Tausend deinesgleichen leblos hingestürzt.“

Pañcākshara.

Skm. 3, 247.

अनन्तासौ कीर्तिः कविकुमुदबन्धोः चित्तिपते-
स्त्रिलोकीयं बुद्धा तदिह कथमस्याः स्थितिरिति ।
मुधेयं वः शङ्का कलयत कियद्दृष्टतलं
विशाला किं तव स्फुरति न कवीन्द्रप्रतिहतिः ॥

„Unendlich ist der Ruhm des Königs Kavicandra, diese drei Weltreiche aber sind winzig, wie kann er deshalb in ihnen Raum finden? Eure Besorgniß ist grundlos, erwägt wie klein die Fläche eines Spiegels ist, erglänzt darin nicht das mächtige Ebenbild des Dichterfürsten?“

Bāhvata.

Skm. 2, 127.

कस्मान् स्थायसि मालतीव मृदितेत्थालीकने पृष्ठति
वर्त्तं नोदितमार्तयापि विरहे शालीनया बालया ।
अरण्योर्वाप्यभरं निगुह्य कथमप्यालोकितः केवलं
किञ्चित्कुटमलकोटिभिन्नशिखरचूतद्रुमः प्राङ्मुखे ॥

„Weshalb wolkst du wie eine zerrutene Jasminblüte hin? Als die Freundinnen diese Frage an sie richteten, gab die bescheidene Jungfrau, obgleich die Trennung von dem Geliebten ihr Pein verursachte, keine ausdrückliche Antwort, sondern ihre Thränenfluth mit Macht unterdrückend, blickte sie nur den im Hofe stehenden Mangobaum an, dessen Gipfel unter der Wucht der Knospen fast zu brechen drohte.“

Bhalla.

Skm. 2, 73.

कम्भा श्रुते एव वृद्धा परिणतवयसामयणीरव तातो
 निःशेषागारकर्मश्रमशिथिलतनुर्गर्भदासी तथा च ।
 अस्मिन्पापाहमेका कतिपयदिवसप्रोपितप्राणनाथा
 पान्वाचेत्वं युवत्वा कथितमभिमते व्याकृतिव्याजपूर्वम् ॥

„Hier schlüft meine bejahrte Mutter und hier mein Vater, der Betagten Aeltester, hier das Stubenmädchen, von der Ermüdung der häuslichen Arbeiten erschöpft, ich elende bin allein, denn mein Gatte ist vor etlichen Tagen verstorbt. Auf diese Weise gibt die junge Frau dem Wanderer unter dem Anschein einer langen Auseinandersetzung ihren Wunsch zu verstehen.“

Bhalla Guritaka.

Skm. 2, 691.

यत्रात्मसंगममिच्छतोः प्रतिदिनं दृतीकृताश्वासयो-
 रव्योन्व परिशुष्यतो रवसरप्राप्तिस्पृहां तन्वतोः ।
 संकेतोन्मुखवोच्चिरात्कथमपि प्राप्ते कमाद्दर्शने
 यत्सीम्बं नवरक्तयोलक्षणयोलत्वेन साम्यं ब्रजेत् ॥

„Welche Wonne läßt sich mit der zweier jungen Neuverliebten vergleichen, welche ängstlich ein Zusammentreffen wünschten, täglich durch eine Botin einander Trost aussprachen, nach einander schwächten, den Wunsch hegten eine günstige Gelegenheit zu bekommen und auf eine Zusammenkunft warteten, wenn sie zuletzt wenn auch mit Schwierigkeit einander zu Gesicht bekommen?“

Bharva.

Skm. 2, 455.

विकल्परचिताकृति सततमेव तां वीचसे
 महासमभिभाषसे समुपगूहसे सर्वथा ।
 प्रमोदमुकुलेवर्णं पिबसि घृतदद्या मुखे
 तथापि च दिवानिशं हृदयं हे समुत्कण्ठसे ॥

„Mein Herz, du stellst dir ihre Gestalt nach Belieben vor und blickst sie beständig an, du redest sie lachend an und umarmst sie innig, du sangst mit vor Wonne geschlossenen Augen ihr Gesicht ein: und dennoch sehnst du dich Tag und Nacht nach ihr.“

Dieses ist derselbe Dichter, dessen Name in der Çp. Bhāraru geschrieben wird.

Bhāraru.

Skm. 1. 163. Sarasvatik. 2, 81. Kāyapr. 189. Alankāratika fol. 10b, 23b. Sāhityad. 264. Der Text ist nach den ersten zwei Quellen gegeben.

येन ध्वस्तमनोभवेन वनिजित्वायः पुरास्त्रीकृतो

यो गङ्गा च दधे स्थकचयकरो यो वर्हिपत्तप्रियः ।

यस्याङ्गः शशिमक्करो हर इति स्तुत्यं च नामामराः

सो ऽव्यादिष्टभुजंगहारवलयस्त्वा सर्वदोमाधवः ॥

„Möge zu allen Zeiten der Gemahl der Umā dich schützen, der zum Halsband und zur Armspange sich eine Schlange erwählt hat. Er hat vormals den Liebesgott vernichtet, den Körper Vishnu's als Geschoss gebraucht. Er hat den Andhaka getödtet, er trägt die Gāṅgā und ist der Vater des Skanda. Von ihm sagen die Götter, dass er auf dem Haupte den Mond führt, und seinen preisenswerthen Namen nehmen sie Hara.“

Die Strophe lässt sich, freilich in abgeschmackter Weise, auch auf Vishnu beziehen. Dann ist zu theilen: dhvastam ano abhavena, strikṛito, yo 'gaṇ gāṇ, ṣaṣimath-çirohara, śiṣṭabhinjāḡgahā ravalayas, sarvado mādharavah.

Skm. 1, 331.

सोद्रेगं करिष्ठत्तिवासमि भवद्दीडान्वितं ब्रह्मणि

चैलोकीकगुरावनादरवलत्तारं शचीभर्तारं ।

चासामीलितपद्म भास्वति लसत्प्रेमप्रसन्नं हरी

चीरोदीत्यया श्रिया विनिहितं चक्षुः शिवायाम्बु चः ॥

„Zum Heil gereiche auch das Auge der Lakshmi, welches sie, aus dem Milchsee hervorgekommen, voll Unruhe auf den mit einer Elephantenhaut 1) bekleideten Çiva, mit augenblicklicher Verlegenheit auf Brahman, mit vor Geringschätzung sich wendendem Augenstern auf den einzigen Gebieter der drei Welten den Gatten der Çaci, mit vor Schrecken gesenkten Wimpern auf die Sonne, mit aus anbrechender Liebe hervorgehender Freundlichkeit auf Hari richtete.“

Mādhavasena.

Skm. 4. 238. Gemeint ist der Nachfolger von Lakshmagasena, der in Bengalen im Jahre 1136 regierte. Beginnend mit Ballāla finden sich in dieser Anthologie Verse von allen Sena.

1) Die Elephantenhaut bei Çiva ist aus

यश्चाण्डालगृहाङ्गनेषु वसतिः कौलेयकामां कुले
 ज्ञानं खोदरपूरणं च विघर्षेन स्पर्शयोगे वपुः ।
 उन्मृष्टं सकलं त्वयाद्य शुनकं चोशीपतेराज्ञया
 यत्नं काश्चनगृह्णन्नावलघितः प्रासादमारोहसि ॥¹⁾

„Dass dein Heim im Hinterhof eines Cāṇḍāla lag, dass deine Geburt aus dem Hundegeschlecht kommt, dass du deinen Bauch mit Ueberbleibseln fülltest, dass dein Körper zu elend war um berührt zu werden: alles das, o Hündchen, hast du heute rein fortgewischt, wo du auf königlichen Befehl mit einer goldenen Kette gegürtet die Stufen des Palastes hinausteigst.“

Māṛjāra.

Skt. 2, 702.

प्रसूये गुरुसंनिधौ गृहशुके तत्तद्रहोजन्मिति
 प्रसूतोतुं परिहासकारिणि पदैरर्धोदितैरुच्यते ।
 क्रीडासारिकया निजीय निभृतं चातुं उपार्था वधूं
 प्रारब्धः सहसैव संभमकरो मार्जारगर्जारवः ॥²⁾

„Als am frühen Morgen in Gegenwart der Schwiegereltern der zu einem Spass aufgelegte Hanspapagei mit halbgesprochenen Worten versuchte diese und jene im Nachtgeheimniss geästerte Rede zu verrathen: da versteckte sich unbemerkt die zum Spiel gehaltene Sārikā und fing, um die beschämte Frau zu retten, plötzlich an jenen erschreckendes Katzenschreien an.“

Des Dichters Name ist in die Strophe verflochten.

Mitra.

Skt. 2, 304.

मध्वी निर्विलम्बा स च सहचरो ज्यनचपलः
 कतो मुग्धे दुग्धे किमिति वृषदशः प्रहरिकः ।
 मुवर्णे स्वं वधुः फलति न विलम्बस्त कुलटा-
 कुलोत्पातः दातकृतवमचले बुभुक्षति शशी ॥

„Deine Freundin kennt keine Scham und dein Geliebter ist sehr leichtsinnig, weshalb lachst du, Thürhüter, die Katze zum Wächter über die Milah bestellt? Das eigene Auge trägt Gold

1) ? unmrjāṅgā con. im mṛjāṅgā AB.

2) bhayārtā A. pr. m. und B.

ein, zögere nicht, schon küsst das Meteor aller Dämonen, der Mond, den Berg des Çatakratu.*

Lalitoka.

Skm. 1, 466.

वन्दे देवमनङ्गमेव रमणीचोत्पलकृतना
पाशेनायतिशालिना मुनिविद्धं संयम्य लोकत्रयम् ।
येनासावपि भस्मनाक्षिततनुर्देवः कपाली बला-
त्प्रमकुडनगायत्र्याङ्घ्रिविनतिक्रीडाव्रते दीक्षितः ॥

„Ich preise den körperlosen Gott, der mit dem langgestreckten Seile, welches das Scheinbild der Lotusaugen der Schönen ist, die Dreiwelt aufs engste gefesselt hat. Von ihm wurde auch der einen Schädel führende Gott, dessen Leib mit Asche bedeckt ist, gewaltsam mit dem scherzhaften Gelübde vertraut gemacht zu den Flüssen der liebebezürenden Bergtochter sich zu schmiegen.“

Vasuratha.

Skm. 1, 232.

निःस्पन्दं निरिकन्दरेषु विपिनहायामु मूर्खानसं
सायं पञ्चवटीतटीषु तटिनीतीरेषु तीव्रचक्षुषम् ।
काकुत्स्थं तदवस्वमाधिविधुरं दृष्ट्वा तडिद्वाञ्छतो
मन्ये मन्दुभरिरेभेदि हृदयं गाढं घनानामपि ॥

„Als die Wolken sahen, dass Rāma in den Berghöhlen regungslos, im Schatten der Wälder von Ohnmacht erschöpft, am Saume der Pañcavaṇṇī thränenvoll, am Ufer der Flüsse von heftigem Schmerz ergriffen, in solchen Zustand versetzt und von Sorgen niedergedrückt war, da brach, meine ich, auch ihr starkes Herz vor grossem Leide.“

Vāgviṇa.

Skm. 2, 12.

चतन्वी चाम्बीणा स्तनयुगलमयीवकलशा-
वनज्जं दृष्ट्वा नीलोत्पलदलमपत्तोरकदम्बी ।
अक्वाण्डा दीर्घञ्जी वदनमकलङ्कः शशधर-
स्तदस्त्रास्त्रास्त्रं भुवनविपरीतं घटयति ॥

„Die Stimme eine Laute ohne Saiten, das Brüstepaar zwei Krüge ohne Hals, ihr Auge das Blatt einer blauen Wasserlilie ohne Lotus, ihre Hüften eine Banane ohne Blätter, die Schlingpflanze ihrer

Arme ohne Absätze, das Gesicht ein flockentoser Mond: alles dieses der Natur entgegengesetzte schafft ihre Jugend.*

Der Dichter hat seinen Namen, wie dies auch andere oft thun, in die Strophe eingeführt.

Vibhākaraçarman.

Skm. 2, 613.

कान्तावनाधररसामृततृष्णयेव
विम्वं पपात शशिनो मधुभाजने यत् ।
निःशेषिते मधुनि जञ्चितचित्तवृत्ति
तत्तन्मुखाञ्जितकान्तितया विनष्टम् ॥

„Die Scheibe des Mondes, welche gleichsam aus Durst nach dem Nektar der Lippen des reizenden Mädchens in den Trinkbecher gegliiten war, verschwand wieder, als es den Meih ausgeleert hatte, tiefbeschämt von der Anmuth des Lotus seines Gesichts besiegt zu werden.“

Vibhoka.

Vergleiche Suvibhoka, dem die Strophe nihçeshacyata-candanam in den Indischen Sprüchen angehört.

Skm. 4, 34. Çp. 62, 19.

चये वारां राशे कुलिशकरकोपप्रतिभवा-
दयं पञ्चमेष्ठा गिरिपतिमुत्स्वामुपगतः ।
त्वदन्तर्वासवो यदि पुनरयं वादवशिषी
मदीप्तः प्रत्यङ्गं स्तपयति ततः को ऽस्य शरणम् ॥

„O Meer, dieser Sohn des Bergfürsten¹⁾ hat im Vertrauen auf sein freundschaftliches Verhältniss aus Furcht vor dem Zorn des donnerkeielführenden Gottes sich zu dir begeben. Wenn jedoch das in dir wohnende Hölle Feuer flammd alle seine Glieder beschädigt, bei wem soll er dann Schutz suchen?“

Skm. 2, 106. Çp. 91, 7.

यामां सत्यपि सद्गुणानुसरणे दोषानुबन्धः सदा
याः प्राणान्वरमपेक्षन्ति न पुनः संपूर्णेदृष्टिं प्रिये ।
सत्यताभिमतं ऽपि वस्तुनि विधियांसा निषेधात्क-
सास्त्रेलोकविलक्षणप्रकृतयो वामाः प्रसीदन्तु वः ॥

1) Der Maināka.

„Die, obwohl nach guten Eigenschaften suchend, stets Fehlern anheim fallen — die lieber ihr Leben zu Grunde als ihren vollen Blick auf den Geliebten richten — die selbst bei dem Dinge, das sie am meisten begehren, sich zurückstossend benehmen: mügen diese Frauen, deren Wesen in den drei Welten nichts ähnliches hat, sich euch freundlich erweisen.“

Die Cp. liest in *α* *śoshānurīgāṇā bhṛīṇām*. *ḡ* lautet: *tattatke-
lahu dakṣiṇā api sadā vāmā jayanty eva tāḥ*.

Vishpukhāri.

Skm. 2, 712.

शक्यार्चनः सुचिरमीषण्यद्भुजेन
कान्मीरपिण्डपरिपाटनमण्डलघ्नीः ।
ध्वानं हरत्नमरनायकपालितायां
देवो ऽभ्युदेति दिशि वासरबीजकोशः ॥

„Eben steigt der Gott, welcher die Samenkapsel des Tages ist, die schöne Scheibe blassroth wie ein Stück Safran, die Finsterniss verschreckend in der von Indra behüteten Weltgegend auf, und kann geraume Zeit von dem Lotus unserer Augen verehrt werden.“

Vaidyagadādhara.

Skm. 4, 345.

अयि शाकुनिक हतो ऽञ्जलिरितरे न कतोह जीवोपायाः ।
इत्या मुकान्किमेतद्विपिनममारस्वतं कुरुषे ॥

„O Vogelfänger, ich falte meine Hände vor dir, wie viele andere Erwerbszweige gibt es nicht in der Welt! Weshalb entziehst du durch Tödtung der Papageien diesem Wald die Göttin der Beredsamkeit?“

Vaidyajiṇvādāsa.

Skm. 1, 490.

य एय प्रत्यूषे रविकुररमालोका पुरतो
नभःपारावारं न्यविशत भयादिन्दुशफरः ।
स माय निःशङ्कश्चटुलतरतारार्भकशति-
शरवन्दं मन्दं तिमिरजलनीलीमुदयते ॥

„Derselbe Mond-Karpfen, der bei Tagesanbruch, den Sonnen-
Sennadler in der Nähe erblickend, vor Angst in das Himmelsmeer
eintaucht, geht abends von hundert flinken Sternenfischchen be-
gleitet auf und führt langsam langsam in dem Indigo der Finsterniss-
fluth umher.“

Vasukaipadatta.

Skm. 2, 883.

इयत्तोमशभावभाञ्जि कपिशङ्खामानुबन्धकवी-
 निप्लवङ्गि चकोरकीरहरितोन्मेषीणि मापीलताः ।
 एतास्तर्कय बालवानरवधूहस्तांगुलीलम्बिम-
 र्धर्धावन्ति फलानि विभ्रति परीणामाभिरामश्रियः ॥¹⁾

„Sieh diese Bohnenstauden, bei der Reife voll lieblicher Schönheit, tragen Früchte, welche ein wenig behaart sind und deren Haut durch die Verbindung von röthlicher und schwarzer Farbe fleckig ist. Diese Früchte öffnen sich den Rebhühnern, Papageien und Tauben und wetteifern von den Fingern von Kindern, Affen und Frauen gesammelt zu werden.“

Skm. 1, 16.

शिष्ये चीणि जगन्ति यस्य कविता त्रिवेदी गुरो-
 र्यद्यत्रे विपुरवद्यं त्रिपथगा यन्मूर्ध्नि मान्दावते ।
 चीन्हालानिव चीचितुं वहति यो विस्फूर्जदरणां त्रयं
 स त्रैगुण्यपरिहृदो विजयते देवस्त्रिशूलायुधः ॥

„Heil dem von den drei Grundeigenschaften begleiteten, den Dreizack als Waffe führenden Gotte, dessen Kunstwerk die Dreiwelt ist, der als Lehrer das Vedandrei gedichtet, der den Dreiburgendämon vernichtet hat, auf dessen Haupt die auf drei Strassen fließende Gangä einen Kranz bildet, der um gleichsam die drei Zeiten zu übersehn drei hervortretende Augen führt.“

Virabhadra.

Skm. 3, 212.

कुशं तक्षु गृहास्त्रां तल्पबुद्धिं तृणेषु
 त्वचि निवसनवाञ्छामन्नतृष्णां फलेषु ।
 इति विनयति देव प्रेयसी त्वद्रिपुणा-
 मभिनववनवासोद्दिगमुग्धां किराती ॥

„Lenke das Trachten nach einem Hause auf die Bäume, die Absicht ein Bett zu bekommen auf die Gräser, den Wunsch nach Kleidung auf Baumrinde, das Verlangen nach Nahrung auf Früchte. So belehrt, o König, eine wilde Bergbewohnerin die durch die

1) harita scheint mir des Vasuswangs willen für hārita zu stehen.

Umrabe über den ihr neuen Aufenthalt im Wald bestürzte Gattin deiner Feinde.*

Udbhankara.

Skm. 1, 263. Padyāvali 148. Kṛishṇakarmāpita 2, 69.

एते लक्ष्मण जानकीविरहिणं मां खेदयन्त्यमुदा
मर्माशीषं च घट्टयन्त्यलममी कूराः कदम्बानिलाः ।
इत्थं ब्राह्मणपूर्ववत्प्रविरहो यो राधया वीक्षितः
सैष्ये प्रक्षुब्धतया स वः सुखयतु स्वप्रायमानो हरिः ॥

„Diese Wolken, Lakshmana, peinigen mich, weil ich der Stütze beraubt bin, und diese von dem Kadambabäumen herkommenden Lüfte erschüttern gleichsam meine Gelenke. Möge Kṛishṇa, der so im Traume von der Trennung in einer früheren Geburt sprach und in Folge von der eifersüchtig besorgten Rādhā angeblickt wurde, euch beglücken.“

Skm. 1, 277. Cp. 4, 36.

को ज्यं द्वारि हरिः प्रयाद्वपुषं शास्त्रामृणेणाव किं
लक्ष्मो जहं दयिते विभेमि सुतरां लक्ष्मः कथं वा नरः ।
मुग्धे जहं मधुसूदनो ब्रजं लतां तामेव पुष्पाञ्जिता-
मित्यं निर्वचनीकृतो दयितया ह्रीणो हरिः पातु वः ॥ १

„Wer ist an der Thüre? — Hari (ein Affe)! — Geh in den Hain! was hat ein Affe hier zu thun? — Geliebte, ich bin Kṛishṇa (schwarz). — Ich bin in grösster Furcht, wie kann ein Mann nur schwarz sein? — Liebe, ich bin Madhusūdana (eine Biene). — So eile zu jener blühenden Schlingpflanze. — Möge Hari, der in dieser Weise zu seiner Scham von der Geliebten zum Schweigen gebracht wurde, euch hehlfen.“

B. nennt den Dichter in beiden Stellen irrtümlich Udbhanka.

Cp. 120, 12.

एष स्वर्गतरङ्गिणीजलमिलद्भिर्दन्तिदन्तवृति-
र्भञ्जद्रावतकुम्भविभ्रमधरः शीतांशुरभुङ्गतः ।
इसीयत्यमन्ताम्बुजीयति जसङ्गिण्डीरपिण्डीयति
स्तारस्फाटिककुण्डलीयति दिशामनन्दकन्दीयति ॥

„Der aufgestiegene Mond, glänzend wie die Zähne der Welt-elefanten, welche sich im Wasser der himmlischen Gattigā ver-

1) Cp. rādhā bhām. tām eva tanvīm alē.

sammelt haben, schön wie ein niederfallender Krug aus Silber, gleicht (an Weissse) einem Schwan, einem fleckenlosen Lotus, einem Ball schimmernden Schaumes, einem grossen Ring von Krystall, und bildet einen Knollen von Wonne für die Weltgegenden.*

Çobhaka.

Skm. 1, 233.

चनुवनमनुजिनं नाम नानोक्त सीतां
प्रतिदिनमतिदीनं वीक्ष्य रामं विरामम् ।
गिरिरश्मनिमयो ऽयं यस्तदा न द्विधाभू-
त्स्थितिरपि न विदीक्षां सापि सर्वसहिव ।

„Der Berg muss aus Kiesel bestanden haben, welcher nicht in zwei Stücke ging, und die Erde muss allertragend gewesen sein, welche sich nicht spaltete, als sie den gattinberaubten Rāma sahen, der weder im Walde noch auf den Hügeln Sitā findend jeden Tag tiefbeirübt war.“

Tirabhuktiya Sarveçvara.

Skm. 4, 356.

पन्थाः प्रज्वलितः स्फुरन्ति पुरतः क्रूराः कृशानुलिपः
कान्तारद्रुमघर्मदीधितिरपि व्योमार्धमारोहति ।
चक्ष्माभिः श्रमविह्वलैरिह तद्व्याध्यासमानम्भि-
र्न ज्ञाताः परितः किरातशिविरव्याघ्रा वनश्रेणयः ।

Incident in Scyllam.

„Der Weg steht in lichter Loh, vorn zucken entsetzliche Feuerflammen, auch der Brand der Forstbäume steigt bis zur Mitte des Aethers empor; und ich unseliger, der von Müdigkeit erschöpft hier auf den Schatten der Bäume vertraute, habe nicht gesehen, dass die Waldwege ringsum von Zelten der Hochländer besetzt seien.“

Haridatta.

Skm. 1, 405.

अयमुदयमहीध्रधातुरगिरश्मकराक्षिताम्बरामिरामः ।
वितरसि न दृशी कृशाङ्गि तारामिव दिवि वन्दितुमिन्दुरभुदेति ।

„Da geht der Mond (erhebst du, Schlanke, nicht deine Augen?) am Himmel, den er mit den von den rothen Erzen des Aufgangsbirgs gerötheten Strahlen rosenroth gefärbt hat, lieblich auf um gleichsam der Sternengöttin seine Huldigung darzubringen.“

Skm. 3, 121.

कियत्पदं विष्णुपदं मम कमे धरा वराकी च पयोधिरोधिता ।
इतीव हेलाविनतोरुक्धरः करोत्ययं मण्डलिकारयं हयः ॥

„Wie viel Schritt misst der Lufraum für meinen Lauf? die Erde ist zu armselig, weil sie durch den Ocean umfriedet ist. So gleichsam denkend senkt das Ross ohne weiteres seinen langen Nacken und rennt im Kreise herum.“

Strophen von anonymen Dichtern.

Skm. 2, 757.

अङ्कुरिते पल्लविते कोरकिते विकसिते सहकारे ।
अङ्कुरितः पल्लवितः कोरकितो विकसितश्च मदनः ॥

„Keimt und sprosst und knospt und erblühet der Mango, keimt und sprosst und knospt und erblühet die Liebe.“

Skm. 2, 157. Dr. 4, 27. Cp. 107, 14 (Amarûka), Padyâvall 360 (Rudra).

अक्षिप्तं नयनाम्बु बन्धुषु हतं चिन्ता मुग्धोऽपिता
दत्तं दैन्यमशेषतः परिजने तापः सखीष्वाहितः ।
अथ चः परिनिर्वृतिं प्रवति सा श्वासैः परं खिद्यते
विश्वो भव विप्रयोगजनितं दुःखं विभक्तं तया ॥

„Die unversiegbliche Thränenflut liess sie ihren Verwandten, die Sorge überlieferte sie ihren Eltern, die Trauer gab sie ohne Rückhalt ihrer Dienerschaft, die Pein vertraute sie ihren Freundsinnen. Heute oder morgen kommt sie zu völliger Ruhe, nur von Seufzern wird sie noch gequält. Sei getrost: der durch die Trennung von dir verursachte Schmerz ist als Erbschaft von ihr vertheilt.“

Skm. 2, 740.

अतिपीतां तमोरात्री तनीयान्वोदुमचमः ।
वमतीव शनैरेष प्रदीपः कञ्चनछलात् ॥

„Diese Leuchte zu klein um die im Uebermasse getrunkene Finsterniss zu ertragen speit sie gleichsam unter dem Scheine des Lampenrusses allmählig wieder aus.“

Skm. 1, 443.

अश्वीनीरन्ध्रपीनस्तनतटलुटनायासमन्दप्रचारा-
शारदनुज्ञासयनो द्रविडवरवधूहारधम्मिष्ठभारान् ।

जिघ्रन्तः सिंहलीनां मुखकमलवनं केरलीनां कपोलं
चुम्बन्तो वान्ति मन्दं मनयपरिमला वायवो दाक्षिणात्याः ॥

„Langsamem Zuges weil ermüdet durch das Rollen auf dem breiten und dicken Busen der Andhra-Frauen, rüttelnd an der schönen Wucht der Perle Schnüre und Haartrachten der Schönen von Dravida, einwitternd den Anlitalotuswald der Sinhala-Weiber, küssend die Wangen der Keralinnen, wehen leise die sandelduftenden Südwinde.“

Skm. 2, 263.

अभ्याश्रितचूतपण्डनहनस्त्रानादितो नेह्नि
यामे केचिदवृचकं विरहिणी तूयं वधूनीयताम् ।
अत्रायान्यचिरेण कोकिलकुलवाहारद्मद्धारिणः
पान्यस्त्रीजनजीवितैकहरणप्रीडाः पुरो वासराः ॥

„O Hausmutter, führe schnell deine verlassene Schwiegertochter von dieser Stelle, in deren Nähe sich eine dichte Gruppe von Mangobäumen befindet, nach einem baumlosen Ort fort. Hier kommen bald die Tage herbei, die erlösend von dem Gesang der Kokila-schwärme es einzig darauf abgesehen haben den Gattinnen der abwesenden Wanderer das Leben zu rauben.“

Skm. 2, 525.

अमी कारागारे निविडनलिनीनालनिगडै-
निर्वधन्तां हंसाः प्रथमविसकन्दाङ्कुरभिदः ।
नवे वासन्तीरामुदयिनि वने गर्भकनिका-
हिदो निर्धार्यन्तां परभृतयुवानो मदकलाः ॥

Die Liebeskranke spricht.

„Jene Gänse, welche die ersten Keime der Lilienfasern zerbrechen, müssen mit festen Ketten aus Lotussteingeln gebunden und in einen Kerker gethan werden, und die vor Liebe flötenden Kokila, welche in dem sich neu erhebenden Wald von Jasmin die Samenkalche zerpfücken, sollen fortgewiesen werden.“

Skm. 2, 70.

अस्य शत्रु यदि लया हतशुकः संवर्धनीयस्तदा
लीहं पञ्जरमस्य दुर्नयवतो गाढान्तरं कारय ।
अदीनं बदरीनिकुञ्जकुहरे मलीनमन्विष्यती
दष्टा यत्र भुञ्जन्तेन तदतिश्रेयः किमेभिः चरिः ॥

„Liebe Schwieger, wenn du diesen leidigen Papagei grossziehen willst, so lasse für den Taugenichts einen festen eisernen Käfig anfertigen. Heute hatte er sich in einem Loche des Gebüsches von Judendorn versteckt, und als ich ihn suchte, war es ein grosses Glück, dass ich nicht von einer Schlange (einem Liebhaber) gebissen wurde. Denn was wollen diese unbedeutenden Wunden sagen?“

Skm. 2, 358.

अथ ते विद्रुमकायो मद्देश इषाधरः ।

करोति कस्य नो मुग्धे पिपासातरसं मनः ॥

„Wessen Seele macht, o Schöne, diese deine korallenfarbene Lippe, wie eine Wüstenei ohne Bäume und Schatten, nicht durst-erregt?“

Skm. 4, 153.

अथमिह मुग्धो मधुपः परिहृतसहकारमञ्जरीपुञ्जः ।

असरलमरसमसारं शाखोटकविटपमनुसरति ॥

„Diese närrische Biene meidet die zahlreichen Blüthenzweige des Mango und sucht die krumme, geschmacklose, nichts werthe Ranke des Çakhoṭaka auf.“

Skm. 5, 366.

अये केयं धन्या धवलगृहवातायनगता

तुलाकोटिक्राणिविषमविशिखं जागरयति ।

पुरा या प्राणेशे गतवति छता पुष्पधनुषा

शरमारै रात्रिदिवमरूपमुज्जागरच्छा ॥

„O wer ist die glückliche, welche an das Fenster des weissen Hauses getreten mit dem Klang ihrer Spangen den Gott der Liebe erweckt? Als ihr Gatte in die Ferne gezogen war, wurde dieselbe ohne Erbarmen Tag und Nacht von dem Pfeilragen des Liebesgottes schlaflos und hager gemacht.“

Derselbe Vers lautet in Çp. 110, 5.

अये केयं कीना धवलगृहवातायनतले

तुलाकोटिक्राणिः कुसुमशिखं जागरयति ।

अहो नेत्रद्वन्द्वं विलसति विलङ्घ्य सुतिपथं

कथं न त्रैलोक्यं जयति मदनः क्षीरवदनः ॥

Skm. 4, 140.

अशोकं शोकार्तः किमपि वकुले वाकुलमना
निरानन्दः कुन्दे सह च सहकारिणं रमसे ।
कुसुमे विश्रम्भे यदिह भवसे कण्टकशतै-
रसदिग्धं मुग्ध भ्रमर भवितामि चतवपुः ॥

„Wenn du auf dem sorgenbannenden Aśoka sorgenvoll, auf dem Bakula ganz bestürzten Sinnes, auf dem Jasmin trendlos, auf den Mangobäumen unvergüßigt bist, hingegen mit dem Safranhaum dich vertraulich befaßest: so wirst du, thörichte Biene, ohne Zweifel deinen Leib von hundert Dornen verwundet finden.“

Skm. 5, 81.

उत्सृज्य दूरं परिधूय पद्मावधौ निरीक्ष्य वणवदलजः ।
मध्येजलं वक्षति दत्तशृङ्गः समस्य उत्सर्पति मत्स्यरङ्गः ॥

„Erst springt hoch empor, schwenkt seine Flügel, blickt in einem Augenblick sein Ziel erschauend nieder, stürzt sich mit einem Satz mitten ins Wasser und kommt mit einem Fisch heraus der Eisvogel.“

Skm. 1, 408.

उदयगिरिसौधशिखरे ताराचयचिचिताम्बरविताने ।
सिंहासनमिव निहिते चन्द्रः कन्दर्पभूपलः ॥

„Auf der Zinne des Aufgangberg-palastes unter einem von dem Sternenbeer buntgefärbten Baldachin ist der Mond gleichsam als Thron für König Eros aufgestellt.“

Skm. 2, 565. Cp. 109, 6.

किं त्वं निगूहसे दूति स्ननौ वक्त्रं च पाणिना ।
मन्त्रणा एव शोभन्ते भूराधरपद्मधराः ॥¹⁾

„Weshalb, Botin, birgst du deine Brüste und dein Gesicht mit der Hand? Nur mit Wunden bedeckt glänzen Helden, Lippen und Busen.“

Skm. 4, 352.

कमलग्नितैः शिखिपिक्कैरभिमतमास्तां वधेन किं शिखिनः ।
कुतुकिन्न पुनर्लाभो विषधरविषमे वने भविता ॥²⁾

1) β khandita CP. vira statt gura Skm.

2) vishamap vanap AB.

„Lass deinem Wunsch an den im Lauf der Zeit abgefallenen
Radfedern des Pflaues genügen, wozu den Pfau selbst tödten?
Du Ungestümer! ist erst der Wald vor Schlangen unzugänglich,
so kriegst du keine wieder.“

Skm. 2, 272.

मर्जत्वेकः परभृत्युवा पद्ममधानमर्भ
वाति स्त्रिं मलयपवनो दूरतो जीवितेशः ।
एक्षानिङ्ग प्रियसखि पुनः क्वावयोर्दशनं स्वा-
प्रत्यासन्नं मरणमसवः कष्टदेशे लुटन्ति ॥

„Einsam schreit der junge Kukuk seine Weise in der Domi-
nante, frei weht der Wind von Malaya, der mir wie das Leben
lieb ist weilt in der Ferne. Komm umarme mich, liebe Freundin,
wann sehn wir uns beide wieder? nah ist der Tod, der Lebens-
odem ringt in der Kehle.“

Skm. 5, 257.

गलितं यौवनमधुना वनमधुना मेवनीयमस्त्राकम् ।
स्फुरदुत्तहारमणीनां हा रमणीनां नतः कालः ॥

„Die Jugend ist geschwunden, jetzt müssen wir in den Wald
uns zurückziehen; die Zeit für die Mädchen mit blitzenden und
grossen Halsschmuckjuwelen ist leider vorüber.“

Der Binnenreim adhunā-adhunā ist unrichtig.

Skm. 2, 14.

तदेतत्सर्वस्वं भुवनत्रयिनः पुष्पधनुषो
मनुष्याणामेवं तदिदमसमं जीवितफलम् ।
इदं तत्संख्यानां कुलभवनमाद्यं त्रिभुवने
यदेतास्त्राक्षोपहितमहिमानो मृगदृशः ॥

„Die ganze Waffenmacht des die Welt besiegenden blumen-
bogigen Gottes, die unvergleichliche einzige Frucht des mensch-
lichen Lebens, das ursprüngliche Stammhaus aller Wonnen in der
Dreiwelt, sind diese Gazellenfügigen, deren Macht mit Jugend
gesellt ist.“

Skm. 2, 363.

तपस्वतीषु ग्रीतांशुस्त्वक्षुषेन्दुजिगीषया ।
कशः शम्भुजटाजूटतटिनीतटमाश्रितः ॥

„Der Mond aus Verlangen den Mond deines Antlitzes zu er-

obern hat an das Ufer des Flusses, der auf dem Haarwirbel des Giva weilt, sich hegeben und übt dort ganz dünn geworden gleichsam Busse.*

Skm. 2, 143.

त्वदर्चिणी चन्दनभस्मदिग्धललाटलेखाद्भुजलाभिषिक्ता ।

मृणालचीरं दधती स्नानाभ्यां स्मरौपदिष्टं चरति व्रतं सा ॥

„Die Stirn mit Sandelasche bestrichen, gebadet in Thränenwasser, einen Lappen aus Lotusfasern auf dem Busen tragend, übt sie, nach dir verlangend, ein Gelübde, das der Liebesgott sie gelehrt hat.“

Skm. 1, 470.

धनुर्माला मीर्वो कृण्वलिकुलं लचमवला

मनो मेवं शब्दप्रभृतय इमे पञ्च विशिखाः ।

इयाज्जेतुं यस्य चिभुवनमदेहस्य विभवः

स वः कामः कामान्दिशतु दयितापाङ्गवसतिः ॥

„Der einen Kranz als Bogen, einen summenden Bienenschwarm als Sehna, Mädchen als Scheibe, das Herz als Zielmark, Schall und Tasten und Form und Geschmack und Geruch als fünf Pfeile verwendet — der körperlos nur diese Macht besitzt um die drei Welten zu besiegen: er Kāma möge eure Wünsche gewähren, der seinen Sitz in den Seitenblicken der Schönen aufgeschlagen hat.“

Skm. 4, 142.

मन्दनवल्गा मधुपः सुरतकुसुमेषु पीतमकरन्दः ।

दिवाद्वनिमुपेतः कौटकुसुमेषु समीहते वृत्तिम् ॥

„Die Biene, welche im Nandanahain geboren den Saft von den Blüthen der Götterblume zu trinken pflegte, sucht durch das Schicksal auf die Erde gekommen ihren Unterhalt auf den Blumen des Kutaja.“

Skm. 2, 301.

पतिर्दुर्वचो ऽयं विधुरमलिनो वर्तं विषमं

अनश्निक्रदान्वेषी प्रणयिवचनं दुष्परिहरम् ।

क्षतः काचित्तन्वी रतिविहितसंकेतगतये

गृहाद्वारं वारं निरसरदद्य प्राविशदद्य ॥

Mangel an Uebung.

„Mein Gatte ist schwer zu täuschen, der Mond nicht dunkel,

der Weg gefährlich, die Leute passen gar zu gern auf Blößen, der Rath der Freunde ist nicht zu missachten. Aus diesen Gründen schritt eine gewisse Schöne, als sie zu einem Liebessteldichein gehn wollte, wiederholentlich aus dem Haus heraus und trat wieder ein.*

Skm. 2, 299.

प्राग्यामिनि प्रियवियोगविपत्तिकाले

त्वय्येव वामरशतानि जयं गतानि ।

देवात्कथं कथमपि प्रियसंगमे इव

चाण्डालि किं त्वमसि वामर एव जीना ॥

Früher zu lang, jetzt zu kurz.

„Ehemals zur Zeit, als ich unglückliche von meinem Geliebten getrennt war, sind, o Nacht, ein hundert Tage in dir aufgegangen; jetzt wo ich endlich endlich mit ihm vereint bin, bist du, grausame, etwa im Tage aufgegangen?“

Skm. 4, 354.

भ्रातः पश्य निष्ठत्य चन्दनतच्छाखोटको रोष्यते

सारासारविचारिणी मतिरिह यामे जनानां कुतः ।

तवावद्वयमस्स सेकसल्लिजं योदुं न छण्णामहे

तावत्सत्तरमेव पामरजनयामादितो गम्यताम् ॥¹⁾

„Mein Bruder, wie können die Leute in diesem Dorf einen Kern und Schaale prüfenden Verstand besitzen? denn siehe sie hauen die Sandelstamme nieder und pflanzen dafür einen Çakhojaka. Lass uns daher schleunig dieses Dorf von Erznarren verlassen, ehe wir dazu herbeigezogen werden Wasser zum Begiessen desselben zu holen.“

Skm. 3, 21.

भ्रान्तं येन चतुर्भिरेव चरणीः सत्वाभिधाने युगे

त्रेतायां त्रिभिरङ्गुलिभिः कथमपि द्वाभ्यां ततो द्वापरे ।

न स्वास्त्वं यदि देव पङ्कजगुडः काले कलावुत्कुले

सोऽयं पङ्कजस्थितकचरणो धर्मः कथं भ्राम्यति ॥²⁾

„Die im goldenen Zeitalter auf vier Füßen einherging, im silbernen auf dreien, im ehrenen mühsam auf zweien, wie würde

1) = sampakatarān A.

2) In १ habe ich zweifelnd atkula für atkala von AB. gesetzt.

in diesem ausgearteten eisernen Alter, wo der Hinkenden nur ein Fuss bleibt, die Gerechtigkeit überhaupt fortkommen, wärest du nicht, o König, ein Stab der Lahmen?"

Skm. 4, 353.

भान्यग्रो ऽपि गृहे गृहे कटुतरामथालपग्रो गिर
गृह्णग्रो ऽपि वनादमेध्यमथवावज्ञा व्रजग्रो ऽपि च ।
शब्धोत्पायमुपासते वसतिमित्वेवता यन्मृगां
काकेभ्यो बलिरस्ति कोकिलबलिः केनापि नाकर्णितः ॥

„Wenn auch die Menschen den Krähen, obwohl sie von Haus zu Haus wandern, eine kreischende Stimme hören lassen, mit Gewalt unreine Sachen zu sich nehmen und allgemein verachtet werden, darum eine tägliche Spende geben, weil sie die Häuser besuchen, sobald die Einwohner sich vom Lager erhoben haben: so ist doch eine Spende für die Kokila unerhört.“

Skm. 2, 779. Cp. 133, 4.

मल्लिकामुकुले भाति गुह्यकसमधुव्रतः ।
प्रयागे पञ्चबाणस्तु शङ्खमापूरयन्निव ॥

„Auf der Jasminknospe strahlt summend eine trunkene Biene, bei dem Auszuge des Liebesgottes gleichsam in die Muschel stossend.“ Dagdin's würdig.

Skm. 4, 242.

सूधारोपणसत्कृतिर्दिशि दिशि बुद्धेर्विहंगेद्रुतं
छायादाननिराकृतश्चममरेर्नष्टं मृगेर्भीक्ष्मिः ।
हा कष्टं फललोलुपिरपक्षतं शाखामृगैश्चक्षले-
रेकेनैव द्वानलव्यतिकरः सोढः परं शाखिना ॥

„Die Vögel, die er gastfreundlich auf seinen Wipfel hatte steigen lassen, sind in gemeiner Weise nach allen Richtungen zerstoßen; die Gaaellen, deren grosse Ermüdung er durch Gewährung seines Schattens beseitigt hatte, sind furchtsam entflohen; o Jammer! die Affen, nur nach Früchten lüstern, sind wankelmüthig fortgegangen: einsam und verlassen muss der Baum die Gefahr des Waldfeuers ertragen.“

Skm. 4, 139. Cp. 45, 23. Alampkāratilaka fol. 14a.

येनामोदिनि केसरस्तु मुकुले पीतं मधु लेख्या
नीता येन निशा शशाङ्कधवला पद्मोदरे शारदी ।

भ्रान्तं येन मधुप्रवाहमल्लिने गण्डस्थले दन्तिना

सो ऽयं भृङ्गयुवा करीरचिटपे वभ्राति दृष्टिं कुतः ॥ ¹⁾

„Dieser Bienenjüngling, der in der duftigen Knospe des Kesara Honig getrunken, der die mondvolle Herbstnacht im Schoosse der Wasserrilie zugebracht, der auf der von Brunstwasser schmutzigen Wange von Elephanten geschwärmt hat, weshalb richtet er jetzt seinen Blick auf die Ranke eines Karfra?“

Skm. 2, 135. Cp. 104, 9.

विरमत विरमत सख्यो नलिनीदलतालवृक्षपवनेन ।

हृदयगतो ऽयं वह्निर्भटिति कदाचिज्ज्वलत्येव ॥

„Lass ab, lass ab, Freundinnen! durch den Wind von den Fächern aus Lotusblättern geräth vielleicht das Feuer in meinem Herzen ²⁾ stracks in lichte Lohe.“

Skm. 4, 147.

ऋताशज्वाला मे खिवति रवावस्तशिखरे

पिपासुः किञ्जल्कं प्रविशति सरोजं मधुकरः ।

तदन्तःसरोधं न गणयति संध्यासमयजं

जनो ऽर्थो नायासं गणयति किञ्चिन्नतुषितः ॥

„Als die Sonne einer Feuerflamme ähnlich bereits auf dem Gipfel des Untergangsberges stand, trat eine Biene in die Tageslilie um an den Staubfäden zu saugen und kümmerte sich nicht, dass sie sich in Folge des Zwielichtes bereits geschlossen hatte: die bedürftige Welt schaut keine Mühe ihrem Verlangen zu fröhnen.“

1) *ḥ kṣama* vl. für *vṛpape* in Skm. A. inslīm Cp.

2) Der Trennungsschmerz.

Verbesserungen.

S. 368, 10. *kathap.* 378, 29. *Maṅkaja.* 380, 6. *api tat.* 381, 2. v. u. *ṣṛipoti.* 382, 6. v. u. *arthijaneena* mit B. zu lesen. 524, 7. noch muss *dn.* Freundin, ein Wort des Vorwurfs dem mitleidlosen melden.

Verzeichniss.

a) Schriften.

Mahanātaka 376. Mahābhārata 377.

b) Dichter.

Ajoka 509. Amaradūka 361. Amritadatta 510. Ānandavardhana 364. Āvartikadravya 310. Kapāleśvara 519. Karkarāja 364. Kavirāja 510. Kāmadēva 530. Kujarajadravya 363. Kahlūga 511. Gaṅgādāhara 511. Gopika 532. Gopisandra 532. Gobhata 378. 532. Goṣarāṇa 512. Candrayogin 512. Janaka 532. Jayanandin 532. Jayavardhana 512. Jitāri 513. Jiyoka 379. Jhaṅghāṇḍa 533. Tapasvīn 513. Taragimandin 513. Tuṣāṭṭa 514. Divākara-datta 533. Durgata 514. Devabodha 383. 514. Dhaṇōka 516. Dhamaṅgaya 533. Dhamapati 534. Dhamapāla 534. Dhamapāla 380. Dharmakara 516. Navakara 535. Nākoka 535. Nācoka 538. Nāla 517. Pañcākshara 538. Paṇḍitagaṇin 381. Parimala 517. Pāṇini 565. Pāmpaka 377. Paroka 517. Bāhvaṣa 538. Bhagiratha 379. Bhatta 538. Bhatta Cūṭitaka 539. Bhadantādhirāja 518. Bhavirimeṇṭha 368. Bhartṛhari 380. Bhārva 539. Bhānu 518. Bhāravi 540. Bhāradēvi 520. Bhāṣyakāra 370. Bhāsa 370. Mañikāla 378. Maṅgala 382. Maṅgalārjuna 520. Mahāmanushya 371. Mahāvṛata 520. Mādharasoma 540. Mārjara 541. Mitra 541. Murāri 377. Medhārudra 379. Yajñaghoṣa 521. Yaṇovarman 521. Rāmākara 372. Rānideva 521. Rājasekhara 366. Rādraja 378. Laṣṭhacandra 522. Lalitoka 542. Vajreśvara 532. Vallata 381. Varukalpadatta 543. Vasuratha 542. Vākkūpa 523. Vākkoka 382. Vāgrīva 542. Vāṣhaka 524. Vārttikakāra 524. Vidyapati 375. Vibhākaragaṇman 543. Vibhoka 543. Viṣṇuhari 544. Vira 525. Virādhara 543. Veṇka 525. Vaidyagadādhara 544. Vaidyājivādīna 544. Vaidyādhanya 525. Vaidatoya 528. Vyāḍi 378. Cakṛtiyaṇabara 526. Cāṅkhadhara 381. Cāntyākharagupta 526. Cālārāja 374. Cālkanātha 381. Cēṇka 526. Cūṭibhāṭṭarīkī 526. Cūbbhaṅkara 546. Cālāpāni 528. Cūbbhāka 547. Saṅgrāmasandra 529. Satoruṭha 528. Tirabhaktīya Sarveśvara 547. Sāmpika 529. Sāhasāṅka 374. Svastika 529. Harisandra 375. Haridatta 547. Hallyudha 529.

c) Versanfänge.

akṣadevamaṇḍikrīte | Jayavardhana 512.
 aṅkurite pallavite | 548.
 anubhūyāḥ nayanakūmba | 542.
 ajāyantaitsamād | Satoruṭha 528.
 aṅgalāṭhāṇḍa pashpāni | Gobhata 532.
 atantri vāg viṣā | Vāgrīva 542.
 klipitāṇa tumorījāṇa | 548.
 atitā gītārīṭh | Sāmpika 529.
 atralva svayam eva | Vākkūpa 523.
 aṭha ratirabhusād | Itanākara 373.
 adriśiv adjanapālja | Jhaṅghāṇḍa 533.
 adharāṇa adharā kapha | Divākara-datta 533.
 adhākahāṇa na lūkhāṇa | Parimala 517.
 anantāṇa kṛdib | Pañcākshara 538.
 anuranam anuṇalāṇa | Cūbbhāka 547.
 anūhṛitirandhra | 548.

apl sa divasaḥ kīp | Vārttikakāra 524.
 abhyācāntidattāṇḍa | 549.
 abhyanuṣṭa 'ai sallināḥ | Vāṣhaka 524.
 amī kārīgare | 549.
 anḥa evaṅga yaḍi | 549.
 anḥa eṇṭe 'ira vṛiddhā | Bhatta 539.
 ayaṇ te vīdṛuma | 550.
 ayaṇa lha mugdha | 550.
 ayaṇa adāyamahidhra | Haridatta 547.
 ayaḥ klauḥa baḥlirā | Gopika 532.
 ayaḥ nadātha nīkamaṇa | Nācoka 538.
 ayaḥ cūkūṇka kṛite | Vaidyagadādhara 544.
 ayaḥ kēyaṇa lūḥa | 550.
 ayaḥ kēyaṇa dhanyā | 550.
 ayaḥ vārāṇa rāṇa | Vibhoka 543.
 aranyaṇa sāmāgār | Mahānātaka 376.
 alaṅghyaṇa sarveśhām | Dharmākara 516.

apoke çoklartah | 551.
 aaangutenonnatim | Vajrasghosha 521.
 aaqjâh khaly ste | Amarasûha 362.
 aam gireh çitah | Pâpini 366.
 astâvalambiravi | Ratnâkara 372.
 aathiny aathiny | Dhanapâla 534.
 asya halâje racita | Bhâsa 370.
 asyodaya bahumanuvatha | Ladahacandra 529.
 âkrazdâh atanitalr | Yaçovarmân 521.
 âjanmashitayo | Amarasûha 362.
 âyâsapatî kâko pi Mahâmarmasbya 372.
 âstâm akapjakam | Çâlvâha 374.
 iyat prithvimâtram | Jayanandin 522.
 iha carat salitam | Çîçoka 527.
 ishâllomâçabhâva | Vasukalpadatta 345.
 uttarakpathakântânâg | Amritadatta 510.
 utpallara iya kirâmatî | Janaka 522.
 ntpatya dâram pari | 551.
 adayagirisandha | 551.
 nidhuddhahyâh andâram | Pâpini 366.
 upoçharâgeya | Pâpini 367.
 andasy eva hîrântam | Veçoka 525.
 etasya jângulika | Nâçoka 538.
 ete çâtamahiroho | Vâkkâta 523.
 ete to dîvasâ | Rantideva 521.
 ete lakshmana jânaki | Çubhâṣṭakara 546.
 ete enebamayâ | Gobhata 378.
 maha svargatarîṅgini | Çubhâṣṭakara 546.
 eohâgataiva | Ratnâkara 373.
 eby âlîga | Bhânu 518.
 kadâ to ânandam | Gopîcandra 532.
 karin mâ garjoccalr | Saṅgrâmaçandra 528.
 kalyâṇânâg nidhânâg | 377.
 kavasyati na | Vyâkî 378.
 kasman mîkyaal mâlativa | Bahvata 538.
 kahârasparçagarbhah | Pâpini 367.
 kâñçigopalr viracita | Ratnâkara 372.
 kântânânâçharasâ | Vibhâkarâçarman 543.
 kîp vîçittantalr | Tutâtita 514.
 kîp khidyasa bhujâ | Çântyaâkaragupta 526.
 kîp jâtar bahubhî | Bhânu 519.
 kîp tvam nigâhasa | 551.
 kîp naiva santi | Ânandavardhana 564.
 kîm pādānta | Bhâradvâj 520.
 klyatpadam viṣṇupadam | Haridatta 548.
 kuṣma dhattah kampan | Amarasûha 362.
 kura tarman grîhâsthâg | Virâbhadrâ 545.
 kâjatkakîlâkâkâ | Kâmadêva 530.
 kenâtra çampakataro | Vira 526.
 ku 'yap dvârî harîh | Çubhâṣṭakara 546.
 kramagulitah çikil | 551.

kahapâh kahâmîkritya | Pâpini 366.
 gatvâ parah katleid | Kâmadêva 531.
 gantâd set patîka | Ladahacandra 522.
 garjaty ekah para | 552.
 galitam yauvanam adhunâ | 552.
 gâḥṭarabaddhamustîh | Gobhata 532.
 ghâçagrâṣṇ grîhâna | Bhârtrîmîçha 369.
 ghâtam tâlaphalîçayâ | Dhanapâya 535.
 çâççapakabhâghîghâtam | Pâpini 366.
 çampakatarupâ ardham | Srâṣṭika 529.
 çâyâtîçandrapîçrâ | Nâçoka 536.
 janasthâna bhâratam | Çâlvâhâ 528.
 janmashânâg na khalu | Viçyâpatî 375.
 jaradambaramâçvarâg | Bhânu 519.
 jivatîpi çaveneva | Kavîrâja 510.
 jivanta sâdhutaravah | Maikada 528.
 tatâpî akritako | Bhârtrîmîçha 369.
 tadâtvanmâñdâm | Maṅgalâçjuna 520.
 tad etat sarasvam | 552.
 tajasvati çitâççâ | 552.
 tasmin eva grîhodare | Valasvaya 526.
 târâçam virato dhunâ | Kâmadêva 531.
 tâvat târîka | Devabodha 515.
 tîrârâkadyati | Kâñçîçâ 511.
 toyam nirmathitam | Amarasûha 365.
 tyakto vinidhyagîrîh | Bhârtrîmîçha 369.
 tyaktâ sarvâ | 509.
 tvadarthini çandana 553.
 tvadgandasthâpâçâ | Vâkkâta 523.
 tvam tyaktâ makaranda | Añçoka 509.
 dagdhe manabhava | Bhâsa 371.
 dâti tvam taruṇî | Çubhâṣṭakâ 521.
 dâram sundarî atygatâ | Tarapîcandin 513.
 dvâçastâmbhanâçhapayâ | Tutâtita 514.
 dhannr mâhî manrî | 553.
 dhîtrîm dhâtum | Bhâgirâtha 379.
 dhig etat gâmbhîryam | Kapâleçvara 510.
 na tathâ nâgâ | 369.
 nandâçjanmâ madhupah | 553.
 na manam vaktrendu | Valdyadha-
 nya 525.
 nâbhystam âkrâmanam | Nâçoka 536.
 nâlâir nîlotpalânâg | Halâyudha 529.
 nâvasthâ vapuho | Vâkkâta 524.
 nibepandam girîkandaresu | Vasuratha 542.
 nirânandâh kaunde | 525.
 nirânandâh kaunde | Narakara 535.
 nîshkîççannarvâd | Maṅgala 382.
 nirman kîshtham | Kujârâjâdravya 365.
 na manye drîdhahandhanat | Paṅçuka 577.

Beiträge zur Kenntniss des Avesta. II.

Von

Chr. Bartholomae.

Der Aši-Jašt (Jt. 17).

Aši ist die Göttin des Segens auf Erden, insbesondere auch des Kindersegens. Man dachte sie sich als eine Jungfrau, da-

Reconstruierter Text.	Abweichungen des überlieferten Texts.
I.	§. 1—3.
1. 'dašm vapoühm jazamaide ššōipnīm berzaitim buraođam hujazatām hanāp-kašrām amaqaitīm dātō-saokām baešazijām pērpu-virām	§. 1. ... sūrām.
2. duždrom ahurabē mazdā paḥharen amēšām spentām jā vīspanām ^{*)} saozjantām frasa šraḥwa frāpaṅgīšitē	§. 2. duždaren. amēšanām spentanām. frāpaṅgīšiti m. Var.
3. uta hē ānem šratuyem sya-barniti vairijem uta ānaḥka xbaįntāi dūraḥka gusaiti—syaḥḥē ^{*)} jō—ašm ^{*)} jazāitē zaḥrābijō	vārim ^{*)} . jazāiti.
4. 'dabē roja ḥarnaphaka tām jazāi sruvata jasna tām jazāi hujasta jasna ašm vapoühm zaḥrābijō ašm vapoühm jazamaide	§. 3.
II.	§. 4—22.
5. ašm vapoühm jazamaide . . .	§. 4 = §. 1.
) [haomāika nemō maḥrāika āšonaḥka zarapuštrāi apkiš bāda nemō haomāi jaḥ vīspō aīš madīḥbō aešma hakanatē šruqi-dru āp hō jō haomaḥ madō aša hakanatē haḥpaiḥ ^{)}]	§. 5. haomaḥ . . . maḥrāḥka zarapuštrāḥ. bā n ^o . šruqi-druō. āap. ... ašaja vapoūja.

neben auch, wie es scheint, als glückverheissenden Stern. Im übrigen verweise ich auf meine Uebersetzung.

Leider liegt der Text des 17. Jaht nur in zwei Handschriften vor, von denen die eine noch dazu in Gudharati-Buchstaben geschrieben ist. Aus diesem Grunde können wir es gar nicht erwarten einen fehlerfreien Text zu finden.

Der metrische Bau des Lieds lässt sich überall und ohne Mühe reconstruiren, die strophische Gliederung scheint von Hause aus nicht sehr streng gewesen zu sein.

Uebersetzung des reconstruirten Texts.

I.

1. ¹⁾ Die gute Aši verehren wir,
Die strahlende, hehre, schöngestaltige,
Die hochzupreisende, die brausenden Wagens daherfährt;
Die mächtige Wohlfahrtspenderin,
Die heilkundige, die reiche Nachkommenschaft verleiht.
2. Die Tochter des Ahura-Mazda,
Die Schwester der Aməša-Spenta²⁾;
Welche mit aller Heilande
Rüstiger Kraft ausgestattet ist ³⁾.
3. Und dem tüchtigen Kraft
Verleiht, wünschenswerthe,
Und dem, ob er in der Nähe ruft
Oder in der Ferne, zu Hülfe kommt,
Wer immer die Aši verehrt mit Opferspenden.
4. ⁴⁾ Oh ihrer Pracht und Herrlichkeit
Will ich sie ehren mit lautem Lied,
Will ich sie ehren mit wohlgewähltem Lied,
Die gute Aši, und mit Opferspenden.
Die gute Aši verehren wir.

II.

5. Die gute Aši verehren wir . . . (Cl. I.)

⁵⁾ [Verehrung dem Hauma und dem heiligen Wort
Und dem frommen Zarəpustra!
Darum fürwahr sei Verehrung dem Hauma,
Weil alle andern Rauschtränke
Von Ašma gefolgt sind, der die blutige Lanze schwingt,
Aber der Rauschtrank des Hauma
Ist von Aša selber begleitet.]

6. aši arīra hānumaitē §. 6. a° ar° aši b°.
 sāiti vjāuaitē ¹⁾ hānumhō
 aši dāprē volum ²⁾ harnō
 aššam namam jōi ¹⁰⁾ hakahi
7. ¹¹⁾ tē narō hšapra hšaiciuti §. 7. tē . . . aš-baurga steht
 aspa-kina stuči-hašdra ¹²⁾ hinter hašdrai. — stuči.
 fraoṣap-aspa hanaṣ-kahra
 hšuaṣwaṣap-aštra aš-bourga
8. hubaoidi baodaitē numānem §. 6. Fortsetzg. — hubaoidi.
 jeāhē nmānē ašis vaṣuhi
 sūra pāda nidaṣaiti
 aṣrimaiti ¹³⁾ darṣāi hašdrai agairimaitiṣa m. Var.
9. midātō-pitu hubaoidi §. 7. Fortsetzg. — hubaoidē.
 jamīja startaska gātus
 anjāska berōdā aṣartā
¹⁴⁾ [jōi ¹⁰⁾ hakahi ašis ¹⁵⁾ vaṣuhi
 ašta bāda jim hakahi
 uta māmkīp upaṣbāka
 pouru-sarda amauaitē] bā j°.
 Kip fehlt.
 vouru°.
10. aššam ²⁾ numānā hudašā §. 8.
 gaosurāphō ²⁾ hištenti
 aš-bourga driṣu-upasta
¹⁴⁾ [jōi hakahi . . .] aša pauraṣa daregō m. V.
11. aššam gātaya hištenti §. 9.
 hustarta huupabušta
 hukerta barzišagantō
 zaranjapāṣta-pādāphō
¹⁴⁾ [jōi hakahi . . .] bareziša hagamtō.
12. aššam vantāphō dmātujāphō ¹⁶⁾ §. 10. vantāhō tā da mai-
 tā gātus paiti hšhantē
 jōi sōirē ¹⁷⁾ barzišagantō njāhō gātus p°.
 jōsarereṣ barišahayantō.
13. merzjamnā ¹⁸⁾ apku-pasmanā mereziaomanā m. V.
 frā guoṣāgaru ¹⁹⁾ sisipemna . . . kaṣru-ṣarana.
 minnka zaranjō-paṣsa ²⁰⁾
14. ²¹⁾ kada nō aui āgasāp nmānō-paitiṣ
 kaṣ sāiti paiti gāma frīja tanuqa ²²⁾ sāma frīja paiti t°.
¹⁴⁾ [jōi hakahi . . .]
15. aššam kainiō hšhantē §. 11. hšhanti.
 ²³⁾ ryaṣzō-maidjā ²⁴⁾ agantō-paidiṣa uru°.
 sraotamqō darṣō-apguštā ²⁵⁾
 kehrija ayayataṣ sraja
 japa didiṣatam zaoṣō ²⁶⁾ daid°.
¹⁴⁾ [jōi hakahi . . .]

6. O Aši, schöne, strahlenreiche,
Die du freundlich heranleuchtest⁶⁾ mit deinen Strahlen.
O Aši, die du herrlichen Glanz (Ruhm) spendest
Den Männern, die du begleitest: —
7. ¹¹⁾Und diese Männer gebieten über Länder,
Da man die Rosse pflegt, mit fetten Weiden¹²⁾,
Mit schnaubenden Rossen und brausenden Wagen,
Mit knallenden Peitschen und reichlichem Vorrath.
8. ¹³⁾Lieblich duftet dess. Haus,
In dessen Haus die gute Aši
Den segensbringenden Fuss setzt,
Die glutstrahlende¹³⁾, zu dauerndem Aufenthalt.
9. Reich ist es an Speisen, lieblich duftet es,
Und darinnen ist ein (teppich-)bekleideter Diwan
Und andre köstliche Dinge;
¹⁴⁾[(Das Haus derer,) die du begleitest, gute Aši;
Heil wahrlich ist jedem, den du begleitest;
So begleite denn auch mich,
Vielgestaltige, mächtige!]
10. Wohlgeflügt stehen ihre Häuser da,
Gesegnet mit Rindern,
Mit reichem Vorrath, den Armen Unterstützung gewährend,
¹⁴⁾[(Die Häuser derer,) die du begleitest, . . .]
11. Ihre Diwans sind
Schön bekleidet, schön geschmückt,
Kunstvoll gefertigt, mit Teppichen versehen
Und mit goldbeschlagenen Füßen;
¹⁴⁾[(Die Diwans derer,) die du begleitest, . . .]
12. Und ihre Hausfrauen
Sitzen auf diesen Diwans,
Welche teppichbekleidet dastehen;
13. Mit Ringen und Spangen sind sie geschmückt¹⁵⁾,
Und mit Ohrengelängen¹⁶⁾ geputzt
Und mit Gold- und Edelsteingeschmeide¹⁶⁾.
14. ¹⁷⁾Wann wird der Hausherr zu uns kommen,
Wann werden froh wir uns mit seinem lieben Loib vereinen?
¹⁴⁾[(Die Frauen derer,) die du begleitest, . . .]
15. Ihre Töchter sitzen (dort)
Mit¹⁸⁾und vollen Hüften¹⁹⁾,
Von herrlicher Gestalt, schlanken Füssen²⁰⁾
Und von solcher Körperschöne,
Wie man sie nur wünschen mag zu sehen²⁰⁾,
¹⁴⁾[(Die Töchter derer,) die du begleitest, . . .]

16. aēṣam aspāphō bajainti ²⁷⁾
 āsqō raqō-fraoṣmanō
 marūkarem paṅgajainti ²⁸⁾
 raoma vūsem vūajainti
 §. 12. bajainti.
 paṅgajainti.
 16. e und d sind umgestellt.
 staotārem.
17. taṣnem stātārem vazenti
 āsu-aspen detzi-raṣem
 tiṣi-arštīm dar-ṣa-arštīm
 dar-ṣa-arštāem.
18. ḥṣūwi - iṣūm paraḥegidem ²⁹⁾
 vitārem ³⁰⁾ paskāp hamerṣem
 ḡantārem parō duṣmaninūm ³¹⁾
¹⁴⁾[jōi hakahi . . .]
 parō. kegidem ³²⁾.
19. aēṣam uštrāphō bajainti ²⁷⁾
 aṣeni-kaofa ³³⁾ - aša manapha
 uzijamana xmaṣ haka
 pertamna vadrajō aya
¹⁴⁾[jōi hakahi . . .]
 §. 13. bajainti.
 haka fehlt.
20. aēṣam erzatem zaranjem
 nibaraṣe ³⁴⁾ ābaraitē
 aiwitarābijō dāuhubjō
 vāstrāska kešā hāmīnjā ³⁵⁾
¹⁴⁾[jōi hakahi . . .]
 §. 14. [Gudharati.
 neberetē abērētē barētē in
 haka d^o.
 hāmīnjā.]
21. upa maṇ upa didija ³⁶⁾
 frā maṇ aiwī-ryaṣasajapuha
 merzdikem ašiš berzaiti
 §. 15. apa m^o apa dāid^o.
22. hūdāta ahi hukipra
 vasapa ahi ḥṣajamna
 tanuṣ harnō aeti dātem
 ahi d^o.
23. pita jō ahurō mazdā
 jō mazistō jazatanam
 jō vahištō jazatanam
 māta āramaitiš spenta
 §. 16.
 ārm^o.
24. brāta tē jō vaphuṣ sroqō
 raṣnuška berzō amagā
 miṣraska vouru-ḡaoṣaoitiṣ
 haṣpa daṣna mūdajasnūṣ
 . . . ašigō.
 . . . jō baṣṣare-apasanō ha-
 [xapṛō-ḡaoṣō.]
25. upastuta jazatanam
 āmruiamna ³⁷⁾ razīstanam
 paiti-stajata rapaja
 ašiš vapuhī jā berzaiti
 [uiti vakūbiṣ aoguna] ³⁸⁾
 §. 17.
 amuiamna.
26. kō ahi jō maṇ xbaṣehi
 jēñhē frājō zbajantāem
 sr,aṣṣtem susruṣ vākem ³⁹⁾
 jēñhē azem.

16. Ihre Rosse sind
Hurtig, lustig wiehern sie,
Sie schirren sich an den des Winkes gewärtigen
Wagen und ziehen ihn leicht dahin ²⁶⁾;
 17. Und den sie fahren, ist ein reisiger Krieger,
Dessen Rosse sind hurtig, stark sein Wagen
Spitz seine Lanze und lang;
 18. Weithin trifft er mit dem fliegenden Pfeil,
Und hinten durchbohrt ²⁷⁾ er den Feind,
Und vorne erschlägt er den Bösen nieder ²¹⁾,
¹⁴⁾[(Die Rosse derer,) die du begleitest . . .]
 19. Ihre Kamele sind
Hochhöckrig ²²⁾, willig
Erheben sie sich vom Boden,
²²⁾
¹⁴⁾[(Die Kamele derer,) die du begleitest . . .]
 20. Silber und Gold wird ihnen
In die Schatzkammer ²⁴⁾ zugeführt
Aus den Nachbarländern,
Gewänder und herrliche Gewebe;
¹⁴⁾[(denen,) welche du begleitest . . .] —
-
21. „Schau her, schau her auf mich
Und wende dich zu mir
In Huld, o lehre Aši.
 22. Schön gebaut bist du, schönen Antlitzes,
Mächtig bist du und stark,
Glanz ist über den Körper ausgegossen,
 23. Dein Vater ist Ahura-Mazda,
Der grösste der Jazata's,
Der beste der Jazata's,
Und deine Mutter die heilige Aramati;
 24. Dein Bruder ist der gute Srausä,
Und der hehre mächtige Raēnu,
Und der weitflurige Mipra,
Deine Schwester der mazdajasmische Glaube.* —
 25. Sie, die von den Jazata's gepriesene,
Von den Frommen angerufene,
Sie hielt an auf ihrem Wagen,
Die gute, lehre Aši,
[Diese Worte sprechend:] ²⁸⁾
 26. „Wer bist du, der du mich rufst?
Dess Lied das schönste ist, das ich je gehört
Von allen, die je mich riefen?“ ²⁹⁾

27. adāp niti fragasata §. 18.
jō spitāmō zaraṇuštrō
azem nini ašiš vapuhi b, c fehlen.
jō spitāmō zaraṇuštrō
28. jō paōirijō mašijākō
štaota ašem jaṇ vahingem
jazata ahurem mazdām
jazata amēšē spentē
29. jēñhē zapaēka vaṇṣaēka
rgusen āpō urvāraska
jēñhē zapaēka vaṇṣaēka
uṇṣien āpō urvāraska
30. jēñhē zapaēka vaṇṣaēka §. 19.
apadgarap ašrō mainjuš
haka amāp jaṇ pajmanajā
skarnajā dūraē-pārcijā
31. niti dagata ⁴¹⁾jō duzdā hō jō d^a.
ašrō mainjuš pōuru-mahrkō
nōiṇ man višpē jazatāphō
anusement fraōrkenta ⁴²⁾
32. ap man ayyō zaraṇuštrō āap.
anusement apajēiti ⁴³⁾ §. 20. jō m^a. ... *strō hinter
hō man ayyō grūmajēiti {vaēdō.
jō spitāmō zaraṇuštrō
33. gainti man ahuna vairja ... ayagata maipša.
japa asma katō-masā ⁴⁴⁾
tāpajēiti_aka vahista ... manajen ahē j^a a^o vaēdō
japa ašō-ṣustem vaēdō ⁴⁵⁾ mē haka aṇhā zemaṇ vañhō
34. adāp niti fragasata §. 21. {kerenaōiti m.V.
ašiš vapuhi jā berzaiti
nazdijō man upa-hista
erzō ayyōgen ⁴⁶⁾ spitama
upa srajaṇuha vūšahē ašāum ⁴⁷⁾.
35. nazdijō tam upa-histaṇ
jō spitāmō zaraṇuštrō
upa srajata vūšahē upa hē.
36. ā-dim uska pairi-marzāp §. 22.
hāgja bāzōd dašinaṇka
dašina bāzōd hāqjaka ⁴⁸⁾
{niti vakēbiš noḡana} ⁴⁹⁾
37. srirō ahi zaraṇuštra
hukertō ahi spitama
hu-askuyō darjō-baznē

27. Darauf sprach also
Spitama Zarapuštra:
„Ich bin, o gute Aši,
Spitama Zarapuštra,
28. Der erste Mensch, der
Das Aša Vahišta pries,
Und den Ahura Mazda verehrte
Und die Ameša Spenta's verehrte;
29. Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Krüuter hervorbrachen.
Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Pflanzen sich mehrten;
30. Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Davon lief der arge Geist (Angra-Manju)
Von der wegsamen Erde,
Von der runden, weithin gränzenden.
31. Also sprach der Böse,
Der todbringende Angra-Manju:
„Nicht konnten mich die Jazata's insgesamt
Gegen meinen Willen fortschleppen“⁴²⁾,
32. Aber der eine Zarapuštra
Bringt mich gegen meinen Willen fort;
Er allein bringt mich zum reichen,
Spitama Zarapuštra.
33. Mit dem Ahuna-Varja trifft er mich,
Wie ein Kata-grosser Stein“⁴³⁾;
Mit dem Aša-Vahišta brennt er mich,
Wie ein aus Eisen geschmiedeter Keil“⁴⁴⁾.*
34. Darauf sprach also
Die gute hehre Aši:
„Näher tritt heran zu mir,
Gerechter, heiliger Spitama;
Steige auf meinen Wagen!“
35. Näher trat zu ihr heran
Spitama Zarapuštra,
Und er stieg auf ihren Wagen.
36. Ihn streichelte sie oben
Links von den Armen zur Rechten
Und rechts von den Armen zur Linken“⁴⁵⁾,
[Diese Worte sprechend:]“⁴⁶⁾
37. „Schön bist du, o Zarapuštra,
Wohlgebaut bist du, o Spitama
Schön deine Wade“⁴⁷⁾, lang dein Arm.

38. dātem tē tanuxē barnō
runaṣka daržem haṇaphom
japa imāp jāp tē frāṇaokem

39. ahē rāja barnaṣhaka . . .

III.

40. ašim vapuḥim jazamaide . . .

§. 23—26.

§. 23 = §. 1.

41. tam jazata jō haosjaphō paraḍātō⁴²⁾
upa upabdeḥ harajā
srirajā mazdadātajā

§. 24. jō fehlt.

. . . berzō.

42. aṣap ājaptem dazdi me
ašiš vapuḥi jā berzaiti
jap baṇāni aiwi-vanā
vispē daēya māzainija

§. 25. aṣap him gaidjap aḡ⁴³⁾.

43. japa azem nōip frānemānē
pwaṣāp para daēyaṣibijō
frā maḥ⁴⁴⁾ parō vispē daēya
aunso taršta naomāntē
taršta tamaṣhō dgarāntē

nōip tarštō.

frā aīnāp p⁴⁵⁾.

44. pairitakap pairigasaḥ⁴⁶⁾
ašiš vapuḥi jā berzaiti [dātō
vindap tem jānem haosjaphō para-

§. 26.

45. ahē rāja barnaṣhaka

IV.

46. ašim vapuḥim jazamaide

§. 27—31.

§. 27.

47. tam jazata jō jimō ḡṣaṣtō huṇaḥwō
hukairjāp haka barzaṣhap
aṣap ājaptem dazdi me
ašiš vapuḥi jā berzaiti

§. 28.

§. 29. aṣap him gaidjap au⁴⁷⁾.

48. jap ḡṣaonī vāpwa harāni
aḡi mazdā dāmabijō
japa amerštīm harāni
aḡi mazdā dāmabijō

japa azem aḡabar⁴⁸⁾.

jō azem am⁴⁹⁾ aḡabar⁵⁰⁾.

49. uta jap apabarāni
uḡa ṣudemka taršnemka
haka mazdā dāmabijō

§. 30. uta azem apab⁵¹⁾.

50. uta jap apabarāni
uḡa xaurqamka morḥjūmka
haka mazdā dāmabijō

uta azem apab⁵²⁾.

38. Glanz ist deinem Körper verliehen
Und deiner Seele ewiges Heil.
So wahr ich dir das jetzt verkünde.*

39. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

III.

40. Die gute Aši verehren wir . . .

41. Sie pries Hauſjangha Paradāta ⁴⁹⁾
Am Fusse der Hara,
Der schönen, Mazda-geschaffenen,

42. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, lehre Aši,
Dass ich siegreich werde
Ueber alle mǎzanischen Teufel;

43. Dass ich nicht mich beuge
Aus Furcht vor den Teufeln,
Sondern vor mir alle Teufel
Wider ihren Willen erschreckt sich beugen
Und erschreckt in die Finsterniss theilen.“ ⁵⁰⁾

44. Es umlief, es umschritt (ihn) ⁵¹⁾
Die gute, lehre Aši;
Es erhielt diese Gabe Hauſjangha Paradāta.

45. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

IV.

46. Die gute Aši verehren wir . . .

47. Sie pries Jinn, der heerdenreiche Fürst,
Auf der Höhe Hukarja.
„Diese Gnade gewähre mir,
Gute, lehre Aši,

48. Dass ich Futter und Heerden hinzuführe
Zu den Geschöpfen des Mazda,
Dass ich Unsterblichkeit bringe
Den Geschöpfen des Mazda;

49. Und dass ich fortschaffe
Beides, Hunger und Durst,
Von den Geschöpfen des Mazda;

50. Und dass ich fortschaffe
Beides, Alter und Tod,
Von den Geschöpfen des Mazda;

51. Und dass ich fortschaffe
Beides, Hitze und Kälte,
Von den Geschöpfen des Mazda,
Tausend Winter hindurch.*
52. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe Jima, der heerdenreiche Fürst.
53. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

V.

54. Die gute Aši verehren wir . . .
55. Sie pries der Sohn des apwijanischen Hauses,
Des Heldenhauses, praitanna,
In dem viereckigen Varna:
56. „Diese Gnade verleihe mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich Sieger werde
Ueber den Drachen Dahaka — — —,
57. Der drei Bächen, drei Köpfe hat,
Sechs Augen und tausend Sinne⁵⁴⁾,
Ueber den übermächtigen teuflischen Unhold,
Den allen Wesen verderblichen Gottlosen;
58. Ueber den mächtigsten Unhold, den
Angra Mauja geschaffen hat
Gegen die bekörperte Welt
Zum Verderben der Wesen des Aša,
59. Und dass ich ihm seine Frauen entführe,
Seine Schätze und seine Rosse,
Welche von Körper die schönsten sind zur Zucht
Und die tüchtigsten in der ganzen Welt.*⁵⁵⁾
60. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe der Sohn des apwijanischen Hauses,
Des Heldenhauses, praitanna.
61. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VI.

62. Die gute Aši verehren wir . . .
63. Sie pries der labende⁵⁶⁾ Hauma,
Der heilkräftige, schöne, königliche,
Auf dem höchsten Gipfel
In der hohen Harati.

64. aqap ājaptem daxdi me §. 38. ap him gaidjap ag^o.
 ašiš vaəuhi jā berzaiti
 japa azem baxdaišni
 mairjem tūirjem fraərasjānem
65. uta bastem vādaišni
 uta bastem upanaiša upanaišni.
 bastem kaəōiš husrayaəhi^o "he.
66. ganāp tem kaəa husraya
 pasnə varōiš kaəkastahə
 gaərahə urəijāpahə
 puəprō kainiā sjāəarənahə kainə.
 zurō-gatahə nahə ... aəraə-raəahəka nahəahə.
67. pairitakap pairigasaə §. 39.
 ašiš vaəuhi jā berzaiti
 vindaə jānem haomō frāsmiš tem j^o.
 baəəazīō sritō šəapriō ... zairi-dōiprō.
68. ahə raja barnaəəhaka . . .

VII.

69. ašim vaəuhim jazamaidə §. 40—43.
 §. 40.
70. tam jazata arəa airjanam dālijunam §. 41.
 šəapraī⁴⁷) haəkerimō husraya
 pasnə varōiš kaəkastahə
 gaərahə urəijāpahə
71. aqap ājaptem daxdi me §. 42. ap him gaidjap ag^o.
 ašiš vaəuhi jā berzaiti
 japa azem niəanāni
 mairjem tūirjem fraərasjānem
72. pasnə varōiš kaəkastahə
 gaərahə urəijāpahə
 puəprō kainiā sjāəarənahə kainə.
 zurō-gatahə nahə ... aəraə-raəahəka nahəahə
73. pairitakap pairigasaə §. 43.
 ašiš vaəuhi jā berzaiti [dālijunam
 vindaə tem jānem arəa airjanam
 šəapraī haəkerimō husraya
74. ahə raja barnaəəhaka . . .

VIII.

75. ašim vaəuhim jazamaidə . . . §. 44—47.
 §. 44.

64. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, lehre Aši,
Dass ich in Fesseln lege
Den tückischen Turier Frangrasjan;
65. Und dass ich ihn als Sklaven förtführe
Und als Sklaven herbringe,
Als Sklaven des Königs Husravah;
66. Der soll ihn tödten, der König Husravah
Hinter dem See Tsaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden,
Er, der Tochttersohn des Sjävaršan,
Des gewaltsam erschlagenen Helden.*
67. Es umliel, es umschritt (ihn)
Die gute, lehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der lebende Hauma,
Der heilkräftige, schöne, königliche.
68. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VII.

69. Die gute Aši verehren wir . . .
70. Sie pries der Fürst der arischen Länder,
Des Reiches Vereiniger Husravah
Hinter dem See Tsaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden.
71. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, lehre Aši,
Dass ich erschlage
Den tückischen Turier Frangrasjan
72. Hinter dem See Tsaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden,
Ich, der Tochttersohn des Sjävaršan,
Des gewaltsam erschlagenen Helden.*
73. Es umliel, es umschritt (ihn)
Die gute, lehre Aši;
Es erlangte diese Gnade der Fürst der arischen Länder,
Des Reiches Vereiniger Husravah.
74. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VIII.

75. Die gute Aši verehren wir . . .

76. tam jazata jō ašaça zarapuštrō §. 45.
airiēnē paiti vaēgahi paiti fehlt.
vaēhujiā paiti daitijaiā paiti fehlt.
77. haoma jō gaga barsmana
hixrō-dəpəhəba mąpraça
vaka śjaopna zoəprəbijaska
arəušdəəbijaska vāzəbijō⁶⁸⁾ vakaka śjaopnaka.
78. aqap ājaptem dazdi mē §. 46. aap tim gaidjapag.
ašiš vaəuhi jā berzaiti
japa azem hakaēni
vaəuhim āzātəm hutaosəm⁶⁹⁾
79. anunatajē daənaia⁷⁰⁾ mateš.
anuuštajē daənaia⁷¹⁾ anuštāš.
anugarštajē daənaia⁷²⁾ anugarštāš.
80. jā mē daənam mazdajasnīm
zarska dāp aipika aotāp (tim⁷³⁾ apaška ao.
jā mē varzānai vaəuhim dāp frasas-
81. pairitakap pairigasaš §. 47.
ašiš vaəuhi jā berzaiti
vindap jānem jō ašaça zarapuštrō tem jō.

82. ahe rāja ħarnaphaka . . .

IX.

83. ašim vaəuhim jazamaidē §. 48—52.
§. 48.
84. tam jazata jō berzaidiš §. 49 fohlt.
kaga vištaaspo tašmō tašmō fehlt.
pasnē āpō daitijaiā
85. aqap ājaptem dazdi mē §. 50. aap him gaidjap ag.
ašiš vaəuhi jā berzaiti
⁶⁹⁾japa — azāni pešanem ašta-aurgantō pešana m. V.
86. vispa-taurgō-astōiš puprō
vispa-taurgō urui-ħaodō
urui-varpō stui-manaəpriš [jēnhē . . .
urui-verəprō stui-mano priš
87. japa azāni pešanem
mairiēhē urgaš-aspahe
japa azāni pešanem
daržinikahē daəuajasnahē⁷⁴⁾ pešana m. V.
m^o bjaousahē
pešana m. V.
88. uta azem nigānāni §. 51.
taprijaəntem dazdaənem
uta azem nigānāni
spingaurušem⁷⁵⁾ daəuajasnem

76. Sie pries der fromme Zarapuštra
In Arjans Vaiga,
An der guten Dätja,
77. Mit Hom, Milch und Barsom,
Mit dem Mašra, der der Zunge Wunderkraft verleiht,
Mit Wort und Werk, mit Opferspenden
Und mit recht (rite) gesprochenen Sprüchen⁵⁵⁾:
78. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, lehre Aši,
Dass ich dafür gewinne
Die gute, edle Hutausa⁵⁶⁾,
79. Dass sie denke dem Glauben gemäss,
Dass sie spreche dem Glauben gemäss
Und handle dem Glauben gemäss,
80. Dass sie mir den mazdajasnischen Glauben
Beherzige und verstehen lerne
Und dass sie meinem Volke gute Lehre gäbe.⁵⁶⁾
81. Es umhief, es umschritt (ihn)
Die gute, lehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der fromme Zarapuštra.

82. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

IX.

83. Die gute Aši verehren wir . . .

84. Sie pries der hochgesinnte,
Der reisige König Vištaaspa
Hinter dem Wasser Dätja:
85. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, lehre Aši,
⁵⁷⁾Dass ich eine Schlacht dem Ašta-arvant liefere,
86. Ich, der Vispa-tarvō-asti Sohn,
Der Allüberwinder mit mächtigem Helm
Und mächtigem Panzer, mit starkem Nacken;
87. Dass ich eine Schlacht schlage
Dem tückischen Ardžapasp,
Und dass ich eine Schlacht schlage
Dem Teufelanbeter Daržinika⁵⁸⁾;
88. Und dass ich erschlage
Den gottlosen Taprijavant,
Und dass ich erschlage
Den Teufelanbeter Spindlaruša⁵⁹⁾.

89. uta azem fraruaesajēni
humajamka vardakamka
hijaoniā haka dāihāgo ⁶³⁾ humaja varedakanamka
hijaoniāgheka.
90. uta azem nigānāni
hijaoninam dāijunam
pankasažnāiš satažnāiška
satažnāiš hazapražnāiška
hazapražnāiš haqvaržnāiška
haqvaržnāiš ahūštažnāiška
°žnāi sata°,
°žnāi b°. #
°žnāi ah°.
91. pairitakaš pairigasaš
ašiš vapuhi jā berzaiti
vindap tem jānem berzaidiš
kupa vištaaspō tašmō §. 52.
tašmō fehlt.
92. ahē raja harnapōhaka . . .

X.

93. ašim vapuhim jazamaidē . . . §. 53—61.
§. 53.
94. āš apāšta ašiš vapuhi jā berzaiti
mā kiš mē āpham zaopranam vin- §. 54. āap.
jā māgia nipārajeinti [dāiti]
95. mā aarō pairišta-šyudrō
mā gahika paradašta
mā āpernājšō tauruna
mā kainina anupaetā anupaeta mašjānam.
96. jāš mām tura pazdajanta
āsu-aspa naotarakā
āš azem tanūm aguxē §. 55. āap.
adairi padem gōuš aršnō . . . baremājaomahē.
97. āš mām fraaguzajanta
jōi āpernājšō tauruna
jā kainina anupaetā āap . . . frag°.
anupaeta mašjānam.
98. jāškīš tura pazdajanta
āsu-aspa naotarakā
āš azem tanūm aguxē §. 56. āškīš ar°.
adairi maqšahē garō
jāš varənoiš satō-karabē
99. āškīš mām fraguzajanta
jōi āpernājšō tauruna
jā kainina anupaetā
[jāškīš tura pazdajanta
āsu-aspa naotarakā] ⁶⁷⁾ anupaeta mašjānam.

89. Und dass ich zurückführe
Humaja und Vardaka
Aus dem Hvijaoner-Land ⁽⁴³⁾;
90. Und dass ich morde
In den hvijaonischen Ländern
Zu Fünfrigen und Hunderten,
Zu Hunderten und zu Tausenden,
Zu Tausenden und zu Zehntausenden,
Zu Zehntausenden und zu Millionen.²
91. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, behre Aši;
Es erlangte diese Gabe der hochgesinnte,
Der reisige König Vištaaspa.

92. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

X.

93. Die gute Aši verehren wir . . .
94. Es sprach die gute, behre Aši:
„Nicht soll Jemand an jenen Opfern theilnehmen,
Die man mir zürüstet,
95. Nicht ein Mann, der keine Zeugungskraft,
Noch ein Weib, das keine Regeln mehr hat ⁽⁴⁴⁾;
Nicht unreife Knaben
Noch jungfräuliche Mädchen.
96. Als die Turier mir nachsetzten ⁽⁴⁵⁾
Und den rosseschnellen Naotara's:
Da verbarg ich mich
Unter den Fuss des männlichen Rindes,
97. Aber es verriethen mich ⁽⁴⁶⁾
Die unreifen Knaben
Und die jungfräulichen Mädchen.
98. Und als (wieder) die Turier mir nachsetzten
Und den rosseschnellen Naotara's,
Da verbarg ich mich
Unter den Hals
Des hundertkräftigen Schafbocks.
99. Aber es verriethen mich
Die unmündigen Knaben
Und die jungfräulichen Mädchen.
[Als mir die Turier nachsetzten
Und den rosseschnellen Naotara's].² ⁽⁴⁷⁾

100. *)paotijām gerzām gerzaiti §. 57.
 ašiš vapuhi jā berzaiti
 haka apupro-šainijā . . . ḡahikajā
 mā hē aya padem hišta aya-hišta.
 mā gātuyem nīpaidjapuha
101. kuša hiš azem kernaqāi keronagāni.
 asmanem aqi frašūsāi frašūsāni.
 zām aqi nirgaesjāni
102. bitijām gerzām gerzaiti §. 58.
 ašiš vapuhi jā berzaiti
 haka _ aqaihā ḡahikajā
103. jā aqem papremi baraiti
 anjamāi aršanāi varštem
 pataiš²⁹) upa-baraiti paipē m. V.
104. kuša hiš azem kernaqāi keronagāni.
 asmanem aqi frašūsāi frašūsāni.
 zām aqi nirgaesjāni
105. prišijām gerzām gerzaiti §. 59.
 ašiš vapuhi jā berzaiti
 imap mē staqistēm šjaopnem stāqajastēm m. V.
106. mašija verzjenti sasta
 jāp kainjo uzqādaejinti
 ašraqō ni-jāmaejinti³¹) dārožem aš³⁰ nizam³⁰ m. V.
107. kuša hiš azem kernaqāi keronagāni.
 asmanem aqi frašūsāi frašūsāni.
 zām aqi nirgaesjāni
108. āp uragap ahuro mazdā §. 60. nap.
 aši srira dāmi-daitē
 mā aqi _ asmanem frašusa
 mā aqi zām nirgaesjē
109. iḡa mē tqem hūm-karəpuha
 antar ardem jim umānahē
 srirahē ḡapbro-kertahē jim fehlt.
110. ana pwā jasha jazānē §. 61.
 ana jasha frajazānē
 jāp jazata vištaaspō jasepwā jaz³².
 pasnē āpo daitijajā
111. barzem barāp zaota vākem
 hištemano paska barsma
 ana pwā jasha jazānē
 ana jasha frajazānē
 aši srira dāmi-daitē
112. ahē raja barnaphaka . . .

100. ⁹⁹) Die erste Klage erhebt
Die gute, hehre Aši
Ueber das kinderlose Weib:
„Folge nicht ihrer Spur,
Raste nicht auf ihrem Lager.
101. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?“
102. Die zweite Klage erhebt
Die gute, hehre Aši
Ueber jenes Weib.
103. Welches einen Sohn bringt,
Der von einem fremden Mann gezeugt ist
Und ihn ihrem Gatten unterschleibt.
104. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?“
105. Die dritte Klage erhebt
Die gute, hehre Aši:
„Das ist mir die grösste Unthat,
106. Welche grausame Menschen verüben,
Wenn sie Mädchen nicht heirathen lassen ¹⁰⁾,
Sondern unverheirathet (im Hause) zurückbehalten ¹¹⁾.
107. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?“
108. Da sprach Ahura Mazda:
„Schöne Aši, Freundin der Menschen ¹²⁾,
Fahre nicht zum Himmel empor,
Wende dich nicht zur Erde hernieder.
109. Hier zu mir komm her,
Herein in meinen Palast,
Den herrlichen, prächtigen.
110. Mit solchem Opfer will ich dich ehren,
Mit solchem Opfer dich verehren,
Mit dem dich Vištaaspa ehrte
Hinter dem Wasser Datja.
111. Laut soll der Priester seine Stimme erheben,
Hinter dem Barsom stehend:
„Mit diesem Opfer will ich dich ehren,
Mit diesem Opfer dich verehren,
Du schöne Aši, Freundin der Menschen.“ ¹³⁾
112. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

Anmerkungen.

1) Die erste und vierte Strophe wiederholen sich zu Beginn und Schluss jedes Abschnitts.

2) Der Vokal (oder Diphthong) nach , ist hier und überall zweisilbig zu lesen.

3) ai und ä sehen sich in der Originalschrift sehr ähnlich.

4) Mit Synizese zu lesen; so überall bei ~.

5) Die Stelle ist sehr schwierig. Spiegel übersetzt: „welche alle nützenden mit vorwärtsggehendem Verstande festigt“, indem er — nach dem Commentar II, S. 643 — *vispanam saorian-tam* als „allgemeinen Pluralcensus“ nimmt. — Ich denke mir, dass Aši, als die Göttin des Glücks auf Erden, mit der wunderthätigen Kraft der „Heilande“ ausgestattet ist und sie bethätigt, bis diese selbst, am Ende der Tage in Aktion treten, zur Herstellung des paradiesischen Glücks; vgl. Jt. 19. 88 ff. Die Lesung *frāpangajēti*, wie Westergaard nach Kh. 1 schreibt, ist nach dem Metrum unmöglich. Ich nehme *frāpangajēti* als Passivum; regulär wäre allerdings *frāpajēti*. — *fraša-* = *i* *prakša-*.

6) Dass die hier folgende eingeklammerte Stelle dem Ašiliede ursprünglich nicht angehörte, bedarf keines Beweises.

7) *kaēpaipe* steht für *kaēpaiṣja*, cf. Verl., Vgl. Gramm. der altir. Diall., § 40; Instr. Sing. = ind. **patjā*. Geldner, Studien zum Avesta, I, S. 43 f. scheint unsre Stelle übersehen zu haben. Aša muss jedenfalls danach auch in J. 10. 8 als Substantiv gefasst werden.

8) *vīṣq* für *vīṣw*, cf. ind. *vī ā bā*.

9) Westgd. liest gegen die Hss. *vohu*, was allerdings die regelmässige Form des Acc. Sing. Ntr. wäre.

10) *jōi hakahi*: *jōi* Nom. Plur. statt Acc. wie oft.

11) Unsre siebente Strophe steht in den Hss. nach der achten. Ohne die von mir vorgenommene Umstellung hängen die Worte *tē . . . aš-bourša* völlig in der Luft. Die Parallelstelle Jt. 5. 130 (vgl. Geldner, K. Z. 25, S. 402) macht mich nicht irre.

12) Die Bedeutung von *baḥdra-* ist unsicher. Ich übersetze „Weide“ nach dem Zusammenhang.

13) Ich verbinde das Wort mit *i* *āgryā*.

14) Müssiges und den Zusammenhang störendes Einschleusen.

15) Nom. Sing. statt Voc.

16) So nach einem zweifelnden Vorschlag Spiegel's im Commentar, II, S. 643. Man beachte jedoch, dass das Wort *dm̥* dem Gāpādialekt entlehnt sein muss, wie auch das Jt. 16. 2 vorkommliche *dmānāp* und das im Zend-Pehlevi-Glossar aufgeführte *demañō-papnū*, vgl. Verl., Vgl. Gramm., § 134. Die Parsigelehrten wussten allerdings zwischen *demañō-papnū* und *nmānō-papnū* einen gar feinen Bedeutungsunterschied herauszufiltern. Die „Hausfrau“ im Allgemeinen (*katāk būnak* = np. کلدبانو) heisst ihnen *nmānō-*

papni; ist sie dagegen jung verheirathet (amat navak sūi), so heisst sie demanō-papni. Auch ein hübscher Beweis für die getreue Ueberlieferung der avestischen Wortbedeutungen!

17) So nach Jt. 10. 80.

18) merzjamā = ind. mṛgjamānās „herausgeputzt“.

19) gaošāpara = gaoša + āpara für āwara, cf. ind. ā'araṇam; Acc. Dual.

20) minūka zaranjō-paša: eine freie Art der Composition, vgl. Verf. Ar. Forsch. I. S. 177.

21) Strophe 14 ist Citat. Die Frauen sitzen schön geschmückt da und harren des Eheherrn. Dabei trillern sie ein Liedchen.

22) Eine höchst schwierige Zeile. Wstgd. liest: kaš sāiti paiti sāma frjā paiti tanuṣ, das letzte Wort gegen K. 12, wo tanuṣ steht. Spiegel übersetzt: „was sollen wir mit Freude ihm wünschen, die Geliebten, für seinen Körper?“, indem er statt paiti sāma: paiti sāma gelesen wissen will, cf. Commentar II, S. 646. Aber erstlich kann frjā nicht heissen „die Geliebten“, — das wäre ja frjā, — sodann ist es nicht möglich tanuṣ zu lesen, denn auslautend -uṣ und -uṣ werden consequent -uṣ geschrieben, cf. Verf., Vgl. Gramm. §. 92. Und endlich, was besagt denn überhaupt jene Uebersetzung? — Ich emendire für sāma gāma = ind. gāma, 1. Plur. Aor. V gā; das Zeichen für s und das zweite Zeichen für g (ḡ) sehen sich ausserordentlich ähnlich, cf. Zend-Pahlavi-Glossary, ed. Haug, S. 31, Z. 1, 2; ferner lese ich statt tanuṣ mit K. 12 tanuṣa. So gewinnen wir einen angemessenen Sinn.

23) Es fehlt hier ein viersilbiges Epitheton zu kaininō; mit dem Ungethüm agamō-paidiša weiss ich nichts anzufangen.

24) rpaṣzō⁹ stelle ich mit Bezzenbörger, Beiträge I, S. 254 mit got. vraiṣ, gr. *βαίσις* zusammen. Ueber z = q, β cf. Joh. Schmidt, K. Z. 25, S. 114 ff. — rpaṣzō-maidja = „gewölbte Mitte habend“.

25) Ein Fuss mit langen Zehen (darjō-apṛustō) ist doch wohl ein schlanker Fuss.

26) Wörtlich: „solcher, wie es der Wunsch der sehenden ist“.

27) Nach de Harlez.

28) Die Umstellung scheint mir durch den Fortgang geboten. — marākareu „auf die blosser Erinnerung (smaris) an ihn heranrollend“, cf. i. munōjūḡa rat'ena. — Statt rauma liest Wstgd. ruma, aber das müsste uruma geschrieben sein, cf. Verf., Vgl. Gramm., §. 51. 53. Die Bedeutung „leicht“ oder „schnell“ ergibt sich aus dem Zusammenhang. De Harlez übersetzt „brillant“, indem er ein apokryphes ind. rumra (bei Uḡgvaladatta) zur Vergleichung heranzieht.

29) parōkegidem, wie allgemein gelesen wird, halte ich für eine Unform, zu lesen parakey⁹. Die Parsen fassten das Wort als Compositum aus para und key⁹ auf und versahen das vermeintliche erste Glied mit dem gewöhnlichen Compositionsavokal o.

Dasselbe ist der Fall beim Dat. und Instr. Plur. von drugant-, den die Parsen: drugō. debjō, drugō. debj schrieben; unsere Ausgaben freilich verschweigen diese Thatsache.

30) vīārem „durchbohrand“, vgl. gr. ρόος, i. vrtraturam.

31) „Hinten“ — „vorne“, sz. in der Schlacht. Vgl. V. 3. 45 und R. V. 8. 50. 15: sá paskát pātu nah puráh.

32) Ein hoher (oder ein feister: stgi-kaofō) Höcker beim Kamel ist ein Zeichen von Wohlgenährtheit.

33) Spiegel übersetzt: „die sich lenken lassen mit reinem Geiste, von der Erde aufspringend (pertanna), lenksam (vadrajō).“ uzjamana, das Spiegel zu ind. ujjāmāṇas stellt, setze ich gleich ind. ujjāmāṇas; āka manapha „mit richtigem Sinn“ — „gerne“. Dass bereitwilliges Aufstehen vom Boden bei den Kamelen eine nicht zu unterschätzende Tugend ist, darüber vergleiche man die drastische Schilderung der störrischen Bestie in Brehm's Thierleben. Die Zeile 19 d. kann ich nicht übersetzen; Spiegel lässt apa unberücksichtigt. vadriš gibt Justi mit „zur Karawane gehörig“, Spiegel mit „lenksam“, de Harlez mit „portefardeau“. Alle drei Bedeutungen sind gerathen. Ich setze vorläufig vadriš (geschrieben vadariš) = ind. vād'riš „verschnitten“.

34) Zu nībarapa- „Schatzkammer“ vgl. man ind. nīrtam „unbemerkt, geheim, verborgen“. In K. 12 fehlt die Zeile.

35) kešā hāminjā = ind. *kritā hāminjā, kešā stelle ich zu V kart, kryatti „spinnen“; — hāminjā, wie ich nach dem Z.-P.-Gl., S. 57 statt des unmöglichen hāmingā lese, ist Nom. Plur. Fem., Thema: hāmini-, eine allerdings ungewöhnliche, aber doch nicht eben auffällige Form.

36) apa, wie die Hdss. lesen, gibt keinen Sinn.

37) Vgl. Geldner, K. Z. 25, S. 557 und j. II. 16.

38) Interpolation, wie häufig.

39) Etwas verwickelt ausgedrückt: „cuius saepe invocantium pulcerrimam audivi vocem“.

40) Str. 37 b, c: die Ergänzung ist unbedingt nothwendig.

41) Die Geldner'sche Zusammenstellung von dayata etc. mit ind. V dab' (vgl. Studien zum Avesta, I, S. 85 f.) ist zu verwerfen: die Form daoprīm steht ihr im Weg. Aus dab' + tr^o müsste *dawdr^o oder *dadr^o hervorgehen; daoprīm kann nur aus day + tr^o erklärt werden.

42) Cf. 𐬨𐬀𐬭𐬀; dazu vrka- — vehrka-.

43) apajiti: an apaja^o als Denominativstamm zu apa in der Bedeutung „fortbringen“ glaube ich nicht mehr. Ich ziehe apajiti u. s. w. zu einer (sekundären) V ja, die sich zu jam verhält, wie gā: gam. Vgl. apō...jantā j. 32. 9, das ich schon Gapā's, S. 121 zu V jam gestellt.

44) Wie gross ein solcher Stein ist, weiss ich nicht zu sagen. Zu der Glosse V. 19. 4 hat die Pehleviübersetzung katakmasai, d. i. wohl „Haus-gross“.

45) *vaḍḍō*, wie ich statt des handschriftlichen *vaḍḍō* oder *vaḍḍō* schreibe, = „Keil“, vgl. Verf. Altir. Verbum, S. 87. — „brennt mich, wie ein aus Eisen geschmiedeter Keil“, d. h. wie ein eben geschmiedeter und noch glühender Keil.

46) Vgl. Verf. Ar. Forsch. I, S. 51.

47) Cf. Geldner, K. Z. 24, S. 547.

48) Zu *kyākyā* vgl. V. S. 63.

49) Was heißt *paradātō*? Sollte es sich nicht ebenso zu i. *purōhitas* stellen wie *taradātō* zu *tirōhitas*? Ind. *purōhitas* ist bekanntlich ein stätiges Epitheton des Agni, und Hausjangha soll den Gebrauch des Feuersteins entdeckt und den Feuerkultus eingeführt haben.

50) Die Worte *āp him gaidjap* „und er hat sie“ sind überall zu streichen.

51) Eine durch den Zusammenhang gebotene Correctur, so auch Jt. 9, 4; dagegen ist *amāp* richtig in J. 57, 18.

52) So muss doch wohl übersetzt werden, vgl. j. 57, 18, Jt. 9, 4; aber *temaphō* ist Genitiv! Oder sollte man *temaphō* als Nom. Plur. Masc. fassen dürfen = „Finsterlinge“, „Söhne der Finsternis?“

53) Spiegel übersetzt: „Horum lief. herzu kam“, de Harlez: „Elle accourt, elle vint près de lui“. Beide Uebersetzungen sind höchst ungenau: wenn *pairi* einmal „herum“ bedeutet, dann kam es das zweite Mal nicht mit „herzu“ gegeben werden. Aki geht um den Bittenden im Kreise herum, und eben an dieses Umkreisen knüpft sich die Gewährung der Bitte.

54) Nach Geldner, Studien I, S. 62.

55) Strophe 59 ist höchst schwierig und mangelhaft überliefert. Sie findet sich ebenso noch Jt. 5, 34, 9, 14 und 15, 24. Spiegel gibt vier verschiedene Uebersetzungen, de Harlez zwei: sämtlich für mich unannehmbar. Geldner, K. Z. 25, S. 385 übersetzt:

„Und dass ich als Singer

Als Helfer und Rächer die erreite,

Welche zur Fortpflanzung von Körper am schönsten

Und für die Menschheit am nützlichsten sind“.

Bei meiner Uebersetzung von *vanta* mit „Frauen“ liess ich mich von der Sage leiten, nach der *praitama* die beiden Töchter des Jima befreit, die Aki-Dahaka in seinem Harem gefangen hielt. — *saṇaphā* ist Acc. Plur. Ntr. nach der *a*-Declination; zur Bedeutung Güter, Schätze vgl. man J. 28, 10 und meine Uebersetzung in ZDMG. 35, S. 155. — *ernayā* ist Acc. Plur. zum Nom. Sing. *ernā*, vgl. dazu *aryant-*, ind. *ārvant-*. Die Geldner'sche Uebersetzung „Rächer“ scheint mir sehr bedenklich: das ind. *ḡṇā* bedeutet bekanntlich das gerade Gegentheil „schuldig“, — *razātāṇ* ist Infinitiv zum Praesensstamm *razā-*, cf. V. 3, 5: *jap bā paiti*

frägestem zezanti pasuaska staoraka „wo man am meisten Klein- und Zugvieh züchtet“.

56) Ich möchte frāsmiṣ zu ind. pṛkṣam etc. stellen. Die Geldner'sche Herleitung aus 2 aš + fra in K. Z. 25, S. 525 ist unmöglich; ar. šm wird spa, aber nicht sma.

57) ḡṣapraī: Gen. Sing., cf. Verf., Ar. Forsch. I, S. 141.

58) Die ganze Strophe 77 ist wohl interpolirt. Der Ausdruck hizpō-daphaḡha ist schwierig, Trad. زین دانا.

59) Frau des Vištaaspa.

60) Frei verwendete Reminiscenz aus J. 49, 7.

61) Eine verzweifelte Stelle, vgl. jt. 9, 30. Spiegel übersetzt: „dass ich in der Schlacht vertreiben möge den Asia-aurva, den Sohn des Vispō-Thaurvo-Aēti, den (zu Jt. 17, 50: des) alles peinigenden und einen weiten Helm, grosse Tapferkeit, einen grossen Kopf besitzenden, der 700 lebende(!) Kamele hat, dass ich nach ihm in der Schlacht in die Flucht schlage den mörderischen, qjaonischen Arejaṣ-aḡpa, dass ich in der Schlacht vertreiben möge den Daršhinika, den Daevaverhrer“. Eine Uebersetzung, die nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass der Verfasser des obigen Stückes ein Barbar gewesen, der für die Bedeutung der Casus nicht das mindeste Verständniss besass. Die de Harlez'sche Uebersetzung ist ebenfalls unbrauchbar.

ašta aurgantō könnte man als Acc. Plur. fassen „dass ich in der Schlacht (pešang) acht Renner erbeute“; mit Rücksicht auf argaḡ-aspahe und daršhinikahe lese ich ašta-auruḡ als Gen. Sing. eines Nom. Propr. ašta-aurgant: eigentlich: „einer, der acht Renner besitzt“, vgl. phl. bēvarasp, Bund. 24, 12. Die einfache Consequenz dieser Lesung war die Aenderung von pešana oder pešanḡ in pešanam (oder pešanam; das Wort kommt sowohl als Neutrum wie als Femininum vor).

Die Nominative in Str. 86 können selbstverständlich nur auf das Subject des ganzen Satzes, also auf Vištaaspa bezogen werden. — vispa-taurpō-aštōiṣ: Name der Mutter des Vištaaspa, vgl. vispa-taurqairi, Name der Mutter des Astvaperita, Jt. 19, 92. — Die Aenderung urqi-varpō wird durch das nebenstehende urqi-ḡaodō nahegelegt. — styi-manaopriṣ eigentlich: „mit feistem Hals“, — Die folgenden Worte jēnhe . . . ahe sind Interpolation; in K. 12 fehlen sie zur Hälfte. — Die Zeile d in Strophe 87 hat zwei Silben zu viel; die Lesung ist höchst zweifelhaft.

62) Unsicher überlieferter Eigennamen.

63) Spiegel: „dass ich gelangen möge als wohl Weiser (oder: durch Güte) zu den Gegenden der (des) Varedhakas und der Qyaonya“. Aehnlich auch de Harlez. Aber wo sonst heisst haka „hin . . . zu“? Nach Firdusi raubt Ardšasp zwei Töchter des Guštasp, die später Isfendiār, Guštasp's Sohn, wieder zurückbringt; sie heissen bei Firdusi Humāi und Behāferid. An diese Er-

zählung dachte ich bei meiner Uebersetzung. — *dañhaō*, Gen.-Abl. Sing. stellt sich zu *nañhō*, vgl. Verf., Ar. Forsch. I, S. 72.

64) Diese Bedeutung von *paradašta* ergibt sich mit Nothwendigkeit durch den Parallelismus mit *pairstāšadrō*. Nur zeugungskräftige Personen sollen der Aši opfern dürfen.

65) Zu *pa* = *apa* + *√sad*; cf. *nardjō* aus *na* = *ana* + *√sad*, ind. *pidjati* aus *pi* = *api* + *√sad*.

66) *fra-guz*^o das Gegentheil von *guz*^o, „entbergen“.

67) Die beiden letzten Zeilen der Strophe 99 sind müssige Wiederholung.

Die ganze Erzählung von Strophe 94—99 ist höchst seltsam. Sie bezieht sich auf die Kämpfe des Königs Naotara und seiner Söhne mit dem turanischen König Fraurasjan, der schliesslich Iran unter seine Botmässigkeit brachte und Naotara hinrichten liess.

68) Cf. Geldner, Metrik, S. 88 f.

69) Oder *pašajē* (vgl. *pašōi*; Jt. 24. 16); þ würde sich dann erklären, wie in altp. *gāpanvā*, cf. Verf., Ar. Forsch. I, S. 79 Anm. 1.

70) So schon Spiegel.

71) Nach Geldner, a. a. O.

72) *dāmi-dāitē*: „der Schöpfung (= den Geschöpfen) freundlich gesinnt“; cf. i. *manurhita*.

Korrekturnote zu Str. 2. Cod. Zend. 52 bibl. Mon. bietet: *sūram duždrem ahurahe mazdā hašhrem ameshām spentanām*.

Zur Textkritik des Awestä.

Von

F. Spiegel.

Die neuerdings erfolgte Veröffentlichung kritisch berichteter Texte, welche die Schriften von Bartholomae, Geiger und de Harlez enthalten, giebt mir eine erwünschte Gelegenheit, mich über meine eigenen Grundsätze bei der Textkritik des Awestä ausführlicher auszusprechen. Dass sich auf diesem Gebiete ebenso grosse Abweichungen zeigen, wie auf dem Gebiete der Interpretation, kann bei der Verschiedenheit der Standpunkte nicht im mindesten auffallen, denn auch hier will die Burnoufsche Richtung die iranische Philologie auf dieselbe Basis gestellt wissen, auf welcher die übrigen Zweige der Philologie auch stehen, also auf die historische, während dagegen die Bopp'sche Richtung vielmehr die Sprachvergleichung als Grundlage der Forschung anzusehen bestrebt ist.

1.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, dass heut zu Tage der Awestätext von den meisten Forschern mit dem festen Glauben aufgeschlagen wird, es sei erwiesen, dass wir im Awestä einen Text vor uns haben, der bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. zurückgeht. Da nun unsere ältesten Handschriften erst im 14. Jahrh. n. Chr. beginnen, so liegt ein ungeheurer Zwischenraum zwischen der Abfassung des Buches und seiner ersten schriftlichen Bezeugung, und es bedarf kaum noch des Beweises, dass der Text von Jahrhundert zu Jahrhundert bedeutende Veränderungen erlitten habe. Mit Hilfe der verwandten Sprachen, vor Allem mit Hilfe des Sanskrit, sucht man sich ein ungefähres Bild zu machen, wie etwa die iranische Sprache im 8. Jahrh. v. Chr. ausgesehen haben möge, mit diesem Bilde tritt man an die Handschriften heran, und von ihm ist die Gestaltung des Textes vielfach abhängig. Was nun mich selbst betrifft, so habe ich von jeher gesucht, mich von allen vorgefassten Meinungen möglichst frei zu halten. Für mich ist also das Awestä zunächst nur ein Buch aus dem Jahre 1323 n. Chr., denn bis zu diesem Zeitpunkte lassen sich unsere

Handschriften zurückführen. Es bedarf indess keines grossen Aufwandes von Gelehrsamkeit, um zu zeigen, dass die beiden Schriftarten, in welchen der Text und die alte Uebersetzung des Awestä geschrieben ist, im 14. Jahrh. unserer Zeitrechnung in denjenigen Landstrichen, aus welchen unsere Awestähandschriften ursprünglich stammen, nicht mehr im allgemeinen Gebrauche gewesen sind. Von einer dieser Schriftarten, von derjenigen nämlich, in welcher die Uebersetzung des Awestä geschrieben ist, vermögen wir auch ganz genau zu sagen, in welcher Zeit sie im Gebrauche war. Wir finden sie nämlich zuletzt auf den in Erän geprägten Münzen der ersten Khallfen, und von da aufwärts bei den éranischen Fürsten in der letzten Periode der Sāsānidenherrschaft, endlich auf den Münzen der Sāsāniden selbst, von dem letzten aufwärts bis zu Qobād I, bei den früheren Sāsāniden ist eine etwas abweichende Schriftart in Gebrauche: die Schrift der Awestäübersetzung stammt mithin etwa aus dem 6. Jahrh. n. Chr. Es ist von vorneherein wahrscheinlich, dass die Schrift mit welcher der Awestätext geschrieben ist, ungefähr aus derselben Zeit stammen werde, wie die Schrift der Uebersetzung, denn die meisten Zeichen stimmen in Form und Bedeutung vollkommen überein. Wir können hier den Gegenstand natürlich nicht näher erörtern, wir begnügen uns also, blos zu sagen, dass eingehende Forschungen¹⁾ die allgemeine Ueberzeugung hervorgerufen haben, es sei die Awestäschrift erst aus der sāsānidischen Münzschrift hervorgegangen, wie sie sich seit Qobād I entwickelt hatte, und hervorgerufen durch das Bedürfniss einer genaueren Bezeichnung der Laute, als sie in der älteren, höchst unvollkommenen Schrift möglich war, zu dem Ende wurde nicht nur die Zahl der Zeichen für die Consonanten vermehrt, sondern es wurden auch für die früher fast gar nicht bezeichneten Vocale so viele Zeichen erfunden, als nöthig erschienen, um alle Nuancen derselben auszudrücken. Dieses Alphabet, das die Vocale nicht nur vollständig bezeichnet, sondern sie auch mit den Consonanten auf gleiche Stufe setzt, unterscheidet sich dadurch von allen ursprünglichen orientalischen Alphabeten, denn selbst das Sanskrit und das altpersische Alphabet betrachten die Vocale mehr als eine Zugabe, denn als ebenbürtig mit den Consonanten. Nur ein sehr spät entstandenes Alphabet macht davon eine Ausnahme, nämlich das armenische, und an dieses schliesst sich das Awestäalphabet nach seiner ganzen Einrichtung an. Wie nun bei der Zusammensetzung des armenischen Alphabetes griechischer Einfluss nachweisbar ist, so lässt sich derselbe — mittelbar oder unmittelbar — auch bei dem Awestäalphabet vurmuthen, denn das griechische Alphabet war den Éranern zur Zeit Qobāds I lange bekannt und seine Vorzüge für die Wiedergabe eines Textes in einer indogermanischen Sprache, den semitischen Alphabeten

1) Vgl. Hübschmann in Kuhn's Zeitschrift für Sprachforschung 24, 308 ff.

gegenüber, musste ihnen einleuchten. Die Träume von einem alten in Baktrien erfundenen heiligen Alphabet, mit welchem das Awestä geschrieben sei, sind wohl für immer zertrümmert, unser Awestäalphabet gehört weder nach Baktrien noch ist es jemals ein heiliges Alphabet gewesen, die Erämier bedienten sich von jeher semitischer Alphabete, und aus diesen ist auch das Awestäalphabet hervorgegangen. Nach dem Gesagten ist nun wohl klar, dass der Awestätexst, in der Form, in welcher wir ihn jetzt vor uns haben, nicht vor Anfang des 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung aufgezeichnet sein kann. Damit ist freilich nicht gesagt, dass derselbe erst in jener Zeit entstanden sei, vielmehr weisen uns die Handschriften selbst mehrfach auf eine frühere Gestaltung des Textes hin, vor Allem wird aber eine so späte Abfassung des Awestätexstes unwahrscheinlich durch die Awestäsprache. Wir wissen jetzt genug von den Sprachverhältnissen des alten Eräm um behaupten zu dürfen, dass die Awestäsprache im 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung längst ausgestorben war, es liegt also nicht bloß die Möglichkeit, sondern selbst die Wahrscheinlichkeit vor, dass der Text des Awestä in einer weit früheren Zeit entstand und in einer wenig vollkommenen semitischen Schriftart fortgepflanzt wurde, bis zu dem Zeitpunkte, wo er in die vollkommene Awestätschrift umgeschrieben wurde. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich das Aussterben der alterämischen Sprachform in das Jahrhundert von Chr. Geb. setzen, bis dahin und noch darüber hinaus, bis in die Zeit der Achämeniden, mag also unser Awestätexst zurückgehen. Mit dieser allgemeinen Annahme werden wir uns vorläufig begnügen müssen, vom 8. Jahr. v. Chr. sind wir damit allerdings noch weit genug entfernt. Eine genauere Feststellung des Alters des Awestätexstes hängt natürlich ganz und gar von den historischen Momenten ab, die sich uns aus der Betrachtung und Erforschung dieses Textes selbst ergeben. Der Hinweis auf das Alter der Sprache genügt um so weniger, als ja nöthigenfalls sogar angenommen werden könnte, das Buch sei erst nach dem Aussterben der Sprache geschrieben worden. Wir können uns durch willkürliche Annahmen nicht gleich beim Beginne unserer Untersuchung die Hände binden lassen.

Meines Erachtens ist die Pflicht eines Herausgebers des Awestä zunächst, den Text so herzustellen, wie er damals unter den Säsäniden festgestellt wurde, als man das Awestä in die Schrift umschrieb, in welcher es uns die Handschriften geben. Es ist dies eine Aufgabe, die noch lange nicht beendet ist. Die Frage, ob es sich denn auch verlohne, einem so späten Texte seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist unbedingt zu bejahen. Man sollte doch endlich einmal aufhören, das alte, seit 1630 bestehende Vorurtheil zu wiederholen, als ob die Parsen von ihren heiligen Schriften nichts mehr verstanden. Es hat sich genügend herausgestellt, dass jene Nachricht auch mit Hinsicht auf die

heutigen Parsen übertrieben ist, warum vollends unter den Sásániden die éranischen Priester ihre Religionsbücher nicht verstanden haben sollen, ist gar nicht einzusehen, damals, als die theologische Gelehrsamkeit viel galt und eine beträchtliche Anzahl von Priestern die Pflicht und die Mittel hatten, eingehenden Studien obzuliegen. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir in dem Texte unserer Awestáhandschriften eine Arbeit vor uns, die wir dem masorethischen Texte des A. T. vergleichen dürfen, nur dass sich die Zuthaten der neueren Bearbeiter nicht so reinlich von der alten Ueberlieferung abheben, wie in den mit vocalloser Schrift geschriebenen semitischen Texten. Aber auch bei den Redactoren des Awestátextes war eine feste Tradition über die Aussprache desselben vorhanden, wie sich jetzt noch unschwer nachweisen lässt, und es ist sehr wohl der Mühe werth, dieselbe kennen zu lernen. Die Feststellung des Textes kann naturgemäss bloss auf Grund der Handschriften erfolgen, die gewöhnlich für schlecht gelten. Auch hier bin ich durchaus anderer Ansicht: unsere Awestáhandschriften sind gar nicht so schlecht, sie sind sogar zum Theil recht gut. Immer und immer wieder muss an Westergaards durchaus wahrheitsgemässe Bemerkung (*Zend-Avesta* prof. p. 15) erinnert werden, dass alle unsere Awestáhandschriften denselben Text geben, dass stets Absatz auf Absatz, Wort auf Wort in derselben Reihenfolge sich findet. Es ist dies, wie ich meine, ein sehr bedeutendes Zeichen der Treue. Nur innerhalb der einzelnen Wörter zeigen sich Varianten und hier ist die Zahl derselben allerdings Legion, wer sich aber die Handschriften genauer ansieht, wird auch hier bald unterscheiden lernen. Eine grosse Menge von Varianten findet sich nur in Handschriften aus den letzten Jahrhunderten, die in älteren Handschriften gar nicht oder nur selten vorkommen und im letzteren Falle sich leicht beseitigen lassen. Es ist zu hart, selbst diese Art von jungen Varianten als Fehler oder Nachlässigkeiten zu bezeichnen, sie sind vielmehr das Ergebniss einer sehr laxen Orthographie, welche annimmt, dass dasselbe Wort auf verschiedene Art richtig geschrieben werden könne. Diese nachlässige Orthographie ist nicht auf die Awestátexte beschränkt, auch Texte in neueren éranischen Sprachen, wenn sie in Awestáschrift geschrieben werden, zeigen dieselbe. Früher (vgl. meine Ausgabe des Avestá 2, 17) wollte ich den Grund dieser Orthographie in der Identifizirung der Awestáschrift mit der neupersischen finden, dies mag auch der Fall sein bei Handschriften, die in Persien geschrieben sind, ich habe mich aber jetzt überzeugt, dass in noch höheren Grade die Orthographie des Guzerati die Schuld an diesem Verderbnisse trägt. Man begegnet in Parsenschriften die in Guzerati geschrieben sind derselben Ungebundenheit, namentlich in Bezug auf Wörter, die aus dem Persischen oder Arabischen herüber genommen sind, nicht selten findet man ein eben gelesenes und verstandenes Wort einige Zeilen

später in ganz anderer, vollkommen unkenntlicher Gestalt. Auch jetzt noch scheint mir meine früher schon geäußerte Vermuthung wahrscheinlich, es möge diese Ungebundenheit dadurch gefördert worden sein, dass man den Awestâtext — um schnell eine grössere Anzahl von Handschriften zu erhalten — dictando schreiben liess, so dass die einzelnen Abschreiber die Worte nur mit dem Gehör, nicht mit dem Auge erfassen konnten. Entfernt man nun die Varianten, die blos dieser neueren Orthographie ihr Dasein verdanken, so wird die Zahl derselben erheblich gelichtet, eine beträchtliche Anzahl wird immerhin noch bleiben, aber nur ein Theil derselben ist auf Unachtsamkeit der Abschreiber zurückzuführen, ein anderer Theil enthält wirkliche Lesarten, welche zu beachten und im Interesse der érinischen Philologie zu verwerthen, die Pflicht eines Herausgebers ist.

Als Ausgangspunkt zu weiteren handschriftlichen Forschungen wird man die Resultate benützen dürfen, zu welchen die beiden Herausgeber des Awestâ übereinstimmend gekommen sind; man wird ihnen um so mehr Vertrauen schenken können, als diese Uebereinstimmung eine Frucht unabhängig betriebener Studien ist. Beginnen wir mit dem Vendidad, so habe ich in der Einleitung zum ersten Band meiner Awestâausgabe gezeigt, und Westergaard hat mir beigestimmt, dass diejenigen Handschriften des Vendidad, welche mit Uebersetzung versehen sind, auf eine einzige Handschrift zurückgehen müssen. Die beiden ältesten Handschriften, welche wir besitzen (AB nach meiner, L. 4. K. 1 nach Westergaards Bezeichnung) können nicht unmittelbar aus derselben Handschrift abgeschrieben sein, weil sie zahlreiche Abweichungen von einander aufweisen, dass sie dem ungeachtet auf ein und dasselbe Original zurückgehen müssen, hat Westergaard (pref. p. 3 flg.) aus den auffallenden Fehlern, die ihnen eigenthümlich sind, unwiderleglich dargethan. Keine dieser alten Handschriften ist uns vollständig erhalten, glücklicher Weise ist jedoch der sehr gute pariser Codex (C oder P 2) eine sehr genaue Abschrift von B, genommen zu einer Zeit, als diese Handschrift noch vollständig war, und noch dazu wurde C mit dem noch vollständigen Codex A collationirt, und die hauptsächlichsten Abweichungen über dem Texte bemerkt, so dass wir behaupten können, den Text unserer ältesten Handschriften vollständig vor uns zu haben. Auf die anderen weniger guten Handschriften mit Uebersetzung, welche bis jetzt verglichen worden sind, lasse ich mich hier nicht weiter ein, es genügt zu sagen, dass ich dem Urtheile Westergaards (l. c. p. 7) vollkommen beistimme, es sei in keiner derselben eine Spur einer vom ABC unabhängigen handschriftlichen Quelle zu entdecken. Die zweite Klasse von Handschriften sind die Vendidad-adâes (vgl. meine Awestâausgabe I, 12 flg. Westergaard pref. p. 7). Sie unterscheiden sich von der ersten Klasse in wesentlichen Punkten, aber auch hier habe ich die Ueberzeugung, dass sie sämmtlich auf einen

einigen Grundcodex zurückgehen, der uns aber nicht erhalten zu sein scheint, wenigstens sind alle bis jetzt verglichenen Vendidad-sädes neu, und in Indien geschrieben. Zu diesen beiden Klassen, die mir bereits bekannt waren, hat Westergaard (l. c. p. 8) noch eine dritte gefügt, sie besteht nur aus zwei Handschriften, nämlich K. 9 und einer aus Persien gekommenen bombäyer Handschrift, die er mit R bezeichnet. Die erste dieser beiden Handschriften habe auch ich theilweise collationirt, aber bei meiner Ausgabe keinen Gebrauch davon gemacht, weil ich die darin bemerkten Abweichungen für willkürliche Correcturen des Destär Dārāb hielt¹⁾; durch die Vergleichung mit R hat sich indessen herausgestellt, dass beide Handschriften die Abschriften eines von den gewöhnlichen Vendidad-sädes abweichenden Originals sein müssen. Ueber den eigentlichen Werth dieser dritten Handschriftenreihe ist es mir ebenso schwer geworden ins Reine zu kommen wie Westergaard; Man kann in ihnen ebensowohl eine von allem Anfang an abweichende Textrecension als den späteren Versuch einer Textrevision vermuthen. Wir werden unten auf diese Klasse von Handschriften ausführlicher zurückkommen. In den Handschriften des Yaçna und des Vispered finden wir ganz ähnliche Erscheinungen wieder. Die werthvollste Handschrift des Yaçna ist ohne Zweifel die alte von mir mit A, von Westergaard mit K 5 bezeichnete, sie steht an Alter ebenbürtig neben den Handschriften AB des Vendidad, sie ist auch die einzige in Europa, welche die alte Uebersetzung enthält. Denselben Text, wenn auch in einem weniger guten Zustande, findet man auch in den sogenannten Isashne-sädes, welche den Yaçnastext ohne die Uebersetzung enthalten, also in der von mir mit C, von Westergaard mit P 6 bezeichneten Handschrift und in K. 11, über welche Westergaard (l. c. p. 12) nähere Mittheilungen gemacht hat. Auch der Text der Handschriften, welche die Uebersetzung Xeriosenghs enthalten, schliesst sich an diese Handschriftenklasse an. Innen gegenüber steht wieder der Text der Vendidad-sädes ganz in derselben Weise wie beim Vendidad, auch hier lässt sich diesen beiden Klassen noch eine dritte anfügen, welche sich in den (von mir nicht verglichenen) Handschriften K. 4 und 9 findet. Ueber das dritte Buch, den Vispered, wollen wir nur kurz bemerken, dass man auch in ihm die obigen

1) Die Angabe Hucks über K. 9 lautet (s. dessen *sanctae Avestae linguae* S. 6): *Isashne et Vispered. mista; Item Vendidad descriptus ex libro e Persia allato Destär Kābol et Destär Dardāb manibus, exemplar utilissimum et bene conservatum.* Die Angabe über K 5 (E) lautet: *Accuratum exemplum (copia) superioris exemplaris (l. a. B), Destär Dardāb (Paris) manu descriptum, tum quum vetus illud exemplar nondum elapsum erat.* Von der Unrichtigkeit dieser letzteren Angabe hatte ich mich überzeugt (E ist nichts weniger als eine genaue Abschrift von B), ich misstrauete daher auch der ersten und vermuthete, dass das persische Original nur vorgeschoben sei, um den Correcturen des Destär Dārāb grösseres Ansehen zu geben.

drei Klassen von Handschriften unterscheiden kann (vgl. m. Ausgabe 2, 5 flg. und Westergaard l. c. p. 13). Aus diesen drei Büchern bestehen die von den Parsen bei der Liturgie gebrauchten und darum sorgfältig behandelten Texte. Was die Yashts betrifft, so genossen sie nicht dasselbe Ansehen, und dies zeigt sich unter Andern auch in den Handschriften, die von sehr ungleichen Werthe sind. Wir schliessen sie von unseren Untersuchungen aus, aber den Yashttexten werden die Resultate der Untersuchungen unserer besseren Handschriften vielfach zu Gute kommen.

Auf die Handschriften nun muss meiner Ueberzeugung nach der Herausgeber des Awestâ seinen Text begründen, gerade so, wie dies in anderen Zweigen der Philologie auch der Brauch ist. Dabei ist der Text der Handschriften mit Uebersetzung und der Vendidad-sâdes sorgfältig auseinander zu halten, denn beide führen uns auf zwei verschiedene Grundschriften. Ich habe in den Vorreden zu den beiden Bänden meiner Textausgabe eine Anzahl der auffälligsten Abweichungen zusammengestellt, allein das Verzeichniss ist bei weitem nicht vollständig, und sollte es nicht sein. Hier mag auch gleich auf eine Differenz zwischen Westergaard und mir hingewiesen werden. Westergaard findet nämlich (prof. p. 10 not. 1), dass ich zu viel der Orthographie der neueren Handschriften gefolgt und dadurch zu Irrthümern verleitet worden sei. Leider habe ich es verübt, mich genau nach dem Sinne dieser Bemerkung zu erkundigen, so lange es noch Zeit war, ich glaube aber Westergaard nicht falsch zu verstehen, wenn ich sage, dass damit nicht gemeint sei, ich hätte die Handschriften EF (K. 2 P. 10) ungebührlich bevorzugt, denn ich glaube nicht, dass dies geschehen ist, weil ich von jeher diesen Handschriften einen geringen Werth zuschrieb; gemeint ist wohl, dass ich die Vendidad-sâdes zu sehr bevorzugt habe, denn in der That kommt ein nicht geringer Theil der Abweichungen meines Textes von dem Westergaards auf die Rechnung dieses Umstandes. Auch so hat ja Westergaard Recht, denn alle uns bekannten Vendidad-sâdes sind junge Handschriften, zu meiner Rechtfertigung kann ich jedoch sagen, dass ich zwar keine einzelne Handschrift der Vendidad-sâdes einer besonderen Berücksichtigung werth finde, dass mir aber die Lesart der Vendidad-sâdes ebensoviel gilt, wie die der alten Handschriften, wenn sie unter sich übereinstimmen, denn ich halte den Grundcodex der Vendidad-sâdes dem der Handschriften mit Uebersetzung vollkommen ebenbürtig. Die Vergleichung dieser beiden Texte gibt uns eine ziemliche Anzahl von Lesarten, deren Mehrzahl meiner Ueberzeugung nach bis in die Zeit der Textredaction zurückreicht. In der Beurtheilung der Lesarten unterscheide ich mich nun in mehreren wesentlichen Ansichten. Es ist früher geradezu ausgesprochen worden, dass man aus der Zahl der Lesarten diejenige zu wählen habe, die

sich am besten an das Sanskrit anschliesst, und nach diesem Grundsatz scheint auch jetzt noch meistens gehandelt zu werden. Nach dem, was ich oben von meiner Ansicht über die Handschriften des Awestâ mitgetheilt habe, wird man es natürlich finden, dass ich einem solchen Grundsatz nicht folgen kann, denn wenn eine neuere Handschrift besser zum Sanskrit stimmen sollte, als die alten Handschriften, so kann ich darin nur ein Spiel des Zufalls sehen, wie es bei der willkürlichen Orthographie neuerer Handschriften allerdings nicht undenkbar ist, einen Werth kann aber eine solche Lesart nicht beanspruchen, denn da alle unsere neueren Handschriften aus den alten stammen, wie wir gesehen haben, so kann keine bessere Lesart in dieselben gekommen sein. Ich billige aber auch die Tendenz nicht, den Awestâtext nach den Vorschriften des Sanskrit umzugestalten, der Awestâphilologe hat vielmehr den Text wieder herzustellen, wie er nach den Ansichten der Redactoren gelaute hat, erst wenn dieses geschehen ist, kann man beurtheilen, in welchen Fällen sich die Awestâsprache dem Sanskrit nähert, und in welchen sie davon abweicht. Ein anderer Punkt, in welchem ich mich gleichfalls sehr weit von der allgemeinen Gewohnheit entferne, ist der folgende. Man pflegt die Masse der vorhandenen Lesarten als eine Masse von Fehlern anzusehen, unter welchen sich die einzig richtige Textform verborgen hat, diese richtige Form sucht man mit Hülfe der Sprachvergleichung herauszufinden, alles Uebrige wird als nutzlos bei Seite geworfen. Es liegt auf der Hand, dass diese Art, Lesarten zu beurtheilen, eine sehr ungewöhnliche ist, wäre dies z. B. das Verhältniss der Lesarten in den classischen Spruchen, so müssten schon längst alle Classikerausgaben vollkommen identisch sein. Es ist aber sicher, dass es eine gute Anzahl von Lesarten giebt, die alle möglich sind, und richtig sein können, so dass es oft recht schwer wird, diejenige herauszufinden, welche den Vorzug verdient, diejenige nämlich, welche der Ausdruck des Verfassers der betreffenden Schrift ist. Ganz ebenso ist es im Awestâ. Man sollte sich doch endlich einmal von der Ansicht los machen, die Redactoren und Abschreiber des Awestâ seien lauter unwissende und nachlässige Menschen gewesen, denen man keine Aufmerksamkeit zu schenken brauche. Wer den vorhandenen Lesarten des Awestâ die erforderliche Aufmerksamkeit schenkt, dem wird es nicht lange verborgen bleiben, dass gar oft eine doppelte Textgestaltung vorhanden ist, und dass viele dieser Abweichungen in verschiedener Ansicht über die Lesung des vocallosen Urtextes ihren Grund haben, und mindestens dieselbe Beachtung verdienen, wie etwa die verschiedenen Lesarten des Qorân. Es kann also gar nicht selten der Fall vorkommen, dass man den Text auf doppelte Art gestalten kann, ohne dass die eine oder die andere Ansicht fehlerhaft zu sein braucht.

Wir wollen, ehe wir weiter gehen, gleich einige Beispiele

für diese unsere Behauptung anführen. Unter den Fällen, in welchen ich den neueren Handschriften zu sehr gefolgt sein soll, hebt Westergaard (a. a. O.) die Lesart *paourva* hervor, die sich kaum je in den alten Handschriften finde. Ich muss gestehen, dass mir dieser Vorwurf Westergaards niemals ganz verständlich war, denn er selbst erkennt die Form *paourva* gleichfalls an. So steht Vd. 8, 130. 131. 186, 9, 48 (= 8, 40. 41. 58, 9, 15 W.) in beiden Ausgaben *paorum*, im Einklange mit den besten Handschriften, ebenso Vd. 18, 55, 56 (= 18, 26 W.) *paourva*. An den meisten Stellen, wo ich *paourva* lese, hat Westergaard *paurva* vorgezogen, aber auch da muss ich bestreiten, dass sich meine Lesart in den besseren Handschriften gar nicht finde. Vd. 8, 125 (= 8, 39 W.) lese ich *paourvaeibya* gegen *paurvaeibya* bei Westergaard. Meine Lesart findet sich in BCbed, *paourvaihya* in E, die Correctur in C hat *paurvaeibya* und F *paurvaeibya*. Da die Correcturen in C nach dem alten Codex A gemacht sind, so muss man schliessen, dass in A *paurvaeibya* stand, während der gleich alte Codex B *paourvaeibya* liest, und dass ebenso auch der Urcodex der *Vendidad-sâdes* gelesen haben muss. Dagegen ist Vd. 13, 131 (= 13, 45 W.) nur C auf meiner Seite, und zwar aus Versehen, denn da ABbc *paurvaeibya* lesen, sollte diese Lesart auch in C stehen. An einer weiteren Stelle Vd. 9, 18 (9, 9 W.) lese ich *paourvaeibyo* und Westergaard *paurvaeibyo*, ich habe keine Varianten zu der Stelle gegeben, aber Westergaard selbst hat bemerkt, dass AB *paourvaeibyo* lesen und ich habe noch hinzuzufügen, dass bei dasselbe thun. In der Stelle, welche wohl Westergaard hauptsächlich im Auge gehabt hat Vd. 2, 58 (= 2, 24 W.) ist meine Lesart *paourva* allerdings sehr schwach beglaubigt, denn nur etwa *paorra* in F führt darauf hin, alle anderen Handschriften haben *paurva*. Vergleichen wir nun aber Vd. 18, 91 (= 18, 40 W.), wo sich wieder die Lesarten *paourva* und *paorra* gegenüber stehen, so finde ich in meinen Handschriften *paurva* bloß in A, *paourva* in BCEFbed. Westergaard selbst bemerkt zu der Stelle: Thus (nämlich *paurva*) L. 4, *paourva* K. 1. 9. 10. Ganz ähnlich steht es auch im *Yaçna*. Yç. 9, 69 (= 9, 21 W.) lese ich *paourva*, Westergaard *paurva*, erstere Lesart findet sich in BC. Yç. 17, 11 (= 16, 3) lese ich *paourvâo*, Westerg. *paurvâo*. Die Varianten sind: *paurvâo* AC, *paourvâo* Bed *paourvâo* d. Yç. 64, 39 (= 65, 10 W.) lesen AC mit Westergaard *paurvâm*, dagegen bed mit mir *paourvâm*. An einigen Stellen liest Westergaard *pourvo*, während ich nach Burnoufs Vorgang *paourvo* lese nämlich Vd. 7, 95. 96 (= 7, 36. 37) und Yç. 9, 70 (= 9, 21). Ich muss zugeben, dass an diesen Stellen *paourvo* schwach beglaubigt ist, ich halte jedoch meine Lesart fest.

Ich glaube durch die Mittheilung dieser Lesarten nachgewiesen zu haben, dass die Form *paourva* auch in den alten Handschriften keineswegs unerhört ist, wir erhalten jedoch kein anderes Resultat,

als dass unsere Handschriften zwischen paourva und paura hin und her schwanken. Wie soll sich nun aber der Herausgeber des Textes diesen Schwankungen gegenüber verhalten? Justi hat im Anschluss an Westergaard die drei Formen paura, paourva und pourva in seinem Wörterbuche verzeichnet, als Bedeutung von paura giebt er: vorne, der vordere und vergleicht skr. pūrva, paourva bedeutet ihm der frühere, vordere, entsprechend dem altp. paruva, für pourva endlich, das gleichfalls der frühere bedeutet, wird auf paura zurückgewiesen. In der alten Uebersetzung werden alle diese drei Wörter durch ein einziges ausgedrückt, und auch ich wüsste keine Verschiedenheit der Bedeutung anzugeben, ich glaube daher, dass wir ein Wort in drei verschiedenen Aussprachen vor uns haben, dass namentlich die Lesungen paura und paourva vollkommen gleichberechtigt sind, die erste Form schliesst sich an altp. paruva an, während paourva dem indischen pūrva näher steht. In paourva ist also der Vocal a zu u entartet, wie im Sanskrit, und dazu noch gesteigert worden. Solche unregelmässige Steigerungen, die nicht durch die Wortbildung begründet sind, finden wir im Avestâ gar manche, ich erinnere nur an gaoyaoiti gegenüber von skr. gavyūti und na gaona gegen skr. gūna. Was mich in meiner Vorliebe für die Lesart paourva bestärkt, ist die Schreibung der nahe verwandten Wörter paouruya und paioiya. Nur paouruya ist richtig, nicht paourya, denn vor y, v, muss sich der Halbvocal in seinen entsprechenden Vocal auflösen, wie vor den Nasalen (man schreibt gaoyaoiti, kaoyām (nicht karyām), mainivāo (für mainyāo)). Zu altp. paruva stimmt das abgeleitete paruyiya, das nordiranische paouruya steht dem indischen pūrva näher; durch Ausfall des a wurde aus paouruya das spätere paioiya. — Ähnliche Schwankungen finden wir in den Lesarten von pouru. Ich habe die Varianten des ziemlich häufig vorkommenden Wortes vor mir, sie geben kein ganz reines Resultat, im Allgemeinen kann man jedoch sagen, dass die von Burnouf gewählte Lesart pouru, die auch ich angenommen habe, die Lesart der Vendidad-sâdes sei. Diese Lesung führt auf altp. paru zurück (mit Verdunklung des a in o) und ist ganz unbedenklich, neben der von Westergaard gewählten Lesart pōuru muss noch paouru als gut bezeugt angeführt werden, was uns auf skr. puru mit Steigerung des u führen würde. Um es kurz zu sagen: es liegen uns hier zwei verschiedene traditionelle Lesungen vor, von welchen die eine pouru dem Altpersischen näher steht, die zweite paouru dem indischen puru. Es mögen diese verschiedenen Aussprachen verschiedenen Provinzen angehört haben. Ganz ähnlich verhält es sich mit vouru. Diese Lesung ist aus ursprünglichen varu entstanden, wie pouru aus paru, daneben finden wir aber auch noch vōuru und vaouru, letztere Lesung scheint sich mir durch gr. τρεῖς zu empfehlen. Zu einer ähnlichen Bemerkung giebt auch Vd.

3. 63. 64 Veranlassung. An der erstgenannten Stelle ist *zaururo* neben *zaururo* gut bezeugt. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass neben der Wurzelform *zur* auch *zur* für das Altpersische anzunehmen ist, ganz wie im Sanskrit *jar* und *jur* neben einander stehen. Ueber die Formen *nis-hadhueta* und *nis-hidhueta* habe ich schon im Commentare zu Vd. 8, 29 gesprochen. Wie ausgezeichnet die erstere Lesart bezeugt ist, werden die Varianten zu Vd. 8, 29. 9, 120. 133. 16, 1: 21. Yç. 10, 44 zeigen. Ich sehe auch gar nicht ein, warum man bloß *nis-hid* im Altpersischen zulassen solle, da doch auch das Altere Sanskrit *sad* neben *sîd* zeigt, und wir im Griechischen sowohl *ἔζουα* als *ἔζουαι* zugeben müssen.

Bisher haben wir nur von Lesarten gesprochen, welche keiner der beiden Handschriftenreihen eigenthümlich waren, und wir aus den Schwankungen selbst der besten Handschriften schliessen mussten, dass schon frühe die Aussprache der Wörter nicht überall die gleiche war. Ehe wir nun Lesarten besprechen, durch welche sich die Handschriften mit Uebersetzung und die Vendidad-sâdes scheiden, wollen wir darauf aufmerksam machen, dass die Vendidad-sâdes nur zwei harte Zischlaute kennen, wie das Altpersische, diejenigen Laute nämlich, die ich durch *ç* und *s* zu umschreiben pflege, während der Laut *sh* fehlt, wie er ja auch eigentlich unnöthig ist. Zwar ist es leicht genug, den Buchstaben *sh* in den einzelnen Handschriften der Vendidad-sâdes nachzuweisen, aber er gehört nicht dem Schriftsystem an und ist mit Unrecht aus den Handschriften mit Uebersetzung eingedrungen. Wer die Handschriften des Vendidad-sâde zur Grundlage einer Textausgabe macht, wird *sh* ganz streichen müssen. Es wird nicht nöthig sein, diese Behauptung weitläufig zu beweisen, Jedermann kann sich von der Richtigkeit derselben überzeugen, wenn er einige Capitel des Awestâ in Brockhaus' Ausgabe des Vendidad-sâde durchliest, und die beigegebenen Varianten berücksichtigt. Beispiele v. n Varianten, bei welchen die Handschriften mit Uebersetzung auf der einen, die Vendidad-sâdes auf der andern Seite stehen, habe ich bereits in den Vorreden zu meiner Textausgabe mitgetheilt und es genügt hier, an Einiges zu erinnern. So lesen im 1. Capitel des Vendidad die Handschriften mit Uebersetzung durchgängig *frâthwareçem*, die Vendidad-sâdes *frâthwarecem*, dagegen findet man Vd. 6, 16—30 und Vd. 8, 63—71 umgekehrt *upağharezaiti* in den Handschriften mit Uebersetzung, *upağharezaiti* in den Vendidad-sâdes. Wie mir scheint ist dieser Wechsel sehr wohl der Berücksichtigung werth, er zeigt, dass in den Augen der Schreiber *ere* und *are* nur verschiedene Aussprachen desselben Lautes waren, nicht aber das letztere eine Steigerung des ersteren ausdrückte. Durch den ganzen Vendidad geht die Abweichung, dass die Handschriften mit Uebersetzung *pesho-tanuyē* lesen, die Vendidad-sâdes aber *pesho-tanvi*. Grammatisch sind beide Formen

zulässig, die Vendidad-sádes haben aber hier das Verdienst, die Locativform *tanyí* erhalten zu haben, Locative auf *i* sind bei Themen auf *n* im Awestá eben nicht häufig. Durchgängig lesen die Handschriften mit Uebersetzung im Vendidad *upamānayan*, wo die Vendidad-sádes *upamānayān* geben, und wiederum sind beide Formen grammatisch zulässig. Im *Yc.* fehlt es nicht an ähnlichen Fällen. *Yc.* 9, 37 lesen die Handschriften mit Uebersetzung *haomairyo* oder *hmairyo*, was „sehr schlecht“ bedeuten muss, die gewöhnliche Lesart *ho mairyo* gehört den Vendidad-sádes an. *Yc.* 11, 6 lesen die Hds. mit *Ū. huyáo* die *VS. haoyáo*. Erstere Form ist auf ein Thema *hvi*, fem. von *hva*, zurückzuführen, letztere auf *havi*, fem. von *hava*. Es würde eine eigene Abhandlung erfordern, um alle solche Varianten zu erschöpfen, ich begnüge mich, hier nur noch einige Stellen anzuheben, welche neuerdings Aufmerksamkeit erregt haben.

Einen recht interessanten Fall verschiedener Lesung finden wir im 17. Capitel des Vendidad. Dort steht (17, 3) *barenti* und *barinenti* in den Handschriften mit Uebersetzung, in den Vendidad-sádes *brinaēti*, ebenso (17, 10) *barenaḡuha* in den Handschriften mit Uebersetzung gegen *brinaḡuha* in der Vendidad-sádes. Die Lesart der Vendidad-sádes will Bartholomae (das altiranische Verbum p. 105) vorgezogen wissen und es ist mir gar nicht zweifelhaft, dass man ihm folgen kann, die Wurzelform *bri* ist unbedenklich und auch durch das Substantivum *broithra* oder *barothra* erwiesen. Es entspricht *bri* dem vedischen *bhri* und lat. *ferio* (vgl. Joh. Schmidt, Vocalismus 2, 255) und ist aus *bhar* entstanden (vgl. meine Bemerkungen in Kuhn's Zeitschrift 5, 231). Nur dass die von mir gewählten Lesarten *barenaēti* (eine leichte Verbesserung von *barineēti*), *barenaḡuha* unrichtig seien, kann ich nicht glauben, sie sind auf die ursprüngliche Wurzelform *bar* zurückzuführen. Auch Westergaard's gut bezeugte Lesart *barenti* ist nicht zu verwerfen, es ist die im Altiranischen beliebte Zusammenziehung gleichlautender Silben und steht statt *barenti*. Den Einwand, dass *berenenti*, *barenaḡuha* stehen müsste, kann ich nicht gelten lassen, denn für mich stehen *are* und *ere* auf derselben Stufe. Für die Wurzelform *bar* spricht neup. *بریدن*,

das aus *barenden* entstanden sein muss (einem aus der Praesensform gebildeten Infinitiv, wie *شنیدن*), bei der Ableitung aus *bri* bliebe die Verdopplung des *r* unerklärlich.

Einen weiteren Beweis, dass mehr als eine Lesart annehmbar ist, bietet die Stelle *Yc.* 18, 1 (*Yc.* 12, 1 W.). Die Anfangsworte lauten in meiner Ausgabe: *nācni daevo fravarānē mazdayaḡno*, bei Westergaard aber: *nācni daevo fravarānē mazdayaḡno*. Uebersetzt habe ich diese Worte: „ich vertreibe die Daevas, ich bekenne mich als ein Zarathustrischer“. Diese Uebersetzung ist, wenigstens

insofern nâçmi in Betracht kommt ¹⁾, nicht beanstandet worden, sie giebt aber gleichwohl zu ersten Bedenken Veranlassung, zunächst von Seiten des Sinnes. Sich als Zarathustrier zu bekennen, bleibt natürlich jedem Menschen unbenommen, wenn aber jemand behauptet, er vertreibe die Daevas, so fragt man billig, wie das gemacht wird. Viel besser ist der Gegensatz in den traditionellen Uebersetzungen: Ich schimpfe die Daevas, ich bekenne mich als Mazdayaçna², es wird hier sehr schön die Parteinahme für Ahura Mazda ausgedrückt und es verlohnt sich daher der Mühe nachzudenken, ob wir uns diese Auffassung nicht aneignen können. Eine Schwierigkeit besteht nun in der That nicht, denn wenn man auch nâçmi auf naç, verderben, zurückleiten kann, ohne irgend eine Lautregel zu verletzen, so ist es doch nicht geboten, dem Worte diese Ableitung zu geben, vielmehr liegt es nahe an nâd zu denken, wovon sich nâçmi ebenso leicht ableitet wie neçma von id. Nâd entspricht nun lautlich dem skr. naḍ, eine Wurzel für die mir Grassmann richtig die Grundbedeutung „ranschen“ angenommen zu haben scheint, daraus hat sich im Sanskrit der Begriff des Lobens entwickelt, im Altiranischen umgekehrt der des Tadels, Verachtens. Demgemäss bringe ich jetzt meine frühere Uebersetzung der obigen Stelle mit der traditionellen in Einklang. Wenn ich nun auch gar keinen Grund sehe, die Lesart dar Vendidâd-sâdes, nâçmi, aufzugeben, so will ich darum doch nicht behaupten, dass die von Westergaard gewählte Lesart nâçmi, die sich in den Handschriften mit Uebersetzung findet, nicht ebenso gut sei. Auch Yt. 13, 89 erscheint neben nâçta-daevo in anderen Handschriften und bei Westergaard nâçta-daevo, wofür wohl nâçta-daevo zu corrigiren ist. Es ist klar, dass der Vocal i in nâçmi, nâçta nicht durch Epenthese entstanden sein kann, denn ç dahllet eine solche überhaupt nicht, vielmehr müssen wir neben nâd noch eine Wurzelform nâid annehmen, zu der man auch nâidhyâo ziehen muss, und diese ist offenbar mit skr. nîd identisch, noch näher steht griech. *δνιδος*. Von nâid leitet sich nâçmi ganz regelrecht ab, der einzige Anstoss ist das eingeschaltete i (nâç-i-mi), meines Wissens das einzige Beispiel im Avestâ, ich glaube aber nicht, dass dieser Umstand genügt, die Form zu verwerfen, wir haben viel zu wenig Material, um positiv aussprechen zu können, was im Altiranischen möglich sei und was nicht.

In der Stelle Vd. 13, 78 (13, 28 W.): paro kshdâisa êrâtîsa gâns maç baratu qarêthanâm. Die Lesart kshdâisa gehört bloß den VS., das Wort ist gut iranisch, ich glaube dasselbe im Commentare zu d. St. richtig erklärt zu haben. Die H. mit U. lesen aber kshvâçca, was auf skr. ku führt und ebenso richtig ist.

Recht interessant ist Yç. 41, 22 die Lesart yavauo, welche

1) Die Form daevo ist ganz in der Ordnung, es ist aber klar nicht der Ort, weitläufig über die zu reden.

die VS. durchgängig für yavino der anderen Handschriftenreihe geben. Während yavino sich zunächst an neup. نورین anschliesst, muss yavano mit dem Vd. 17, 9 vorkommenden yavohra in Verbindung gesetzt werden, für welches Justi richtig ein Thema yavan angenommen hat. Die Wortformen yavan und yevin dürften sich in der Bedeutung nur wenig von einander unterschieden haben.

Es ist aber oben bereits von einer dritten Handschriftenreihe die Rede gewesen, welche Westergaard nachgewiesen hat. Wie Westergaard selbst, so war auch ich lange in Zweifel, ob man in den zu dieser Classe gehörenden Handschriften einen aus einer dritten Grundschrift geflossenen Text zu sehen habe oder bloß eine spätere Correctur des Textes unserer Vendīdād-sādes. Haben wir es hier bloß mit einem Corrector zu thun, so ist er freilich ein kritisches Talent von hohem Range gewesen, wie man sie im Oriente nicht häufig findet. Es ist mir darum jetzt doch wahrscheinlicher, dass auch diese dritte Handschriftenreihe als selbstständiger Text gelten müsse. Niemand kann beweisen, dass nur die beiden Textrecensionen, auf welche unsere zwei Handschriftenreihen zurückgehen, überall in Erān gebraucht wurden, es mag neben ihnen noch manche andere gegeben haben, die sich leichte Abweichungen erlaubten. Man wird jedoch nicht leugnen können, dass ein Mann von Verstand und Kenntnissen, namentlich mit Hilfe der alten Uebersetzung, auch vom morgenländischen Standpunkte aus gar manche der Verbesserungen machen konnte, die wir in der dritten Handschriftenreihe finden. Eine der glücklichsten Aenderungen dieser Handschriftenreihe findet sich Vd. 8, 65 (= 8, 23 W.), wo in den beiden anderen Handschriftenreihen āthravana steht, was nicht erklärt werden kann, hier aber aothravana. Dieses Wort ist von aothra, Schah, mit dem Suffix vana gebildet wie āfrivana von āfri. In meinem Commentare zu der St. habe ich diese Verbesserung eine unzweifelhafte genannt, ich weiss jetzt nicht, ob ich darin nicht zu weit gegangen bin. Keinenfalls hat der alte Uebersetzer so gelesen, er übersetzt das Wort durch ein ganz unbekanntes nicht aber wie aothra. Eine ähnliche einleuchtende Verbesserung dieser Handschriftenreihe ist Vd. 8, 237 (= 8, 75 W.) būzuwē statt der sinnlosen būnuwē, wenn wir nur wüßten, ob es nicht eine moderne Correctur ist. Auffallen muss es immerhin, dass die alte Uebersetzung nichts Entsprechendes für dieses Wort giebt, hätten die Uebersetzer dasselbe vor sich gehabt, so würde es ihnen ebenso wenig Mühe gemacht haben als uns, so aber muss man schliessen, dass es erst später in den Text kam, in dem es ganz gut fehlen kann. Vd. 7, 110. 111 (= 7, 42 W.) ist daenu bloß durch die dritte Handschriftenreihe bezeugt, die beiden anderen haben daeno. Meine Bedenken gegen daenu habe ich bereits im Commentare mitgetheilt. Vd. 7, 128 (= 7, 50 W.) ist die Lesart vikaftōg in den persischen Handschriften ganz passend, aber die Lesarten der anderen Reihen

vikeñti oder selbst vikeñta geben auch einem ganz guten Sinn. Vd. 3, 66 (= 3, 20 W.) lesen blos R und K. 9 kerefsqārām, alle übrigen Handschriften aber kerefsqārām. Vd. 9, 181, wo das Wort wieder vorkommt, hat nur A kerefsqārām, die übrigen Handschriften wieder kerefsqārām und zwar mit Einschluss der beiden oben genannten, was einigermassen verdächtig ist. Doch erscheint Vd. 6, 94. 97 und 7, 75. 78 kerefsqara überall mit kurzen a.

Da im Neupersischen خور und خوار am Ende der Composita in gleicher Bedeutung vorkommt, so sind wohl auch im Alteränischen beide Formen erlaubt gewesen. — Statt aēti oder ista, wie die indischen Handschriften Vd. 13, 83 (= 13, 30 W.) schreiben, liest K. 9 isti, was am besten zum Sanskrit stimmt und von Westergaard in den Text aufgenommen worden ist. Vd. 14, 28 (= 14, 8 W.) gehört die Lesart gaoidhē, die sich in Westergaards Texte findet, allein K. 9 an, die indischen VS. lesen alle gaoidhi, was ich für die richtige Lesart halte, die Handschriften mit Uebersetzung haben gaoidha, was blos verschrieben sein kann, wie die Epenthese zeigt.

Es ist merkwürdig, dass die Wichtigkeit von R. und K. 9 im Vispered und Yaçna nicht so hervortritt, wie im Vendidad. Wir erhalten aber hier an der gleichfalls aus Erān stammenden Handschrift K. 4 ein wichtiges kritisches Hülfsmittel und die vielfache Uebereinstimmung dieser Handschrift mit K. 9 ist wohl zu beachten. Wir heben auch hier einige der bemerkenswerthen Lesarten an: Vsp. 1, 31 steht in meiner Ausgabe gavy hūdāōgho, Westergaard dagegen liest gavy hūdāōghē. Von den von mir verglichenen Handschriften spricht nur eine einzige (b) für hūdāōghē, Westergaard hat sie in K. 9 und auch in einigen indischen Handschriften gefunden, K. 4 dagegen liest hūdāōgho. Die Verbindung der Wörter gāus und hūdāō ist im Awestä sehr gewöhnlich, das Correcte wäre natürlich, dass das Adjectivum im Dativ steht, wie das Substantiv zu dem es gehört, doch kommt es im Awestä oft genug vor, dass Genitiv und Dativ verbunden werden, die Lesart hūdāōgho ist daher gar nicht anstössig. Es fragt sich aber überhaupt, ob an unserer Stelle hūdāōgho zu gavy gehören soll und nicht vielmehr zu vāctro-beretahē. Diese Frage wird angeregt durch die so ähnliche Stelle Vsp. 2, 32, wo nur K. 4. 9 gavy hūdāōghē lesen, alle anderen Handschriften aber gavy hūdāōghem geben. Man muss sich also hier die Frage vorlegen, ob hūdāōgho, hūdāōghem Fehler der indischen Handschriften sind, oder ob hūdāōghē eine spätere Correctur sei, veranlasst durch die so häufige Verbindung von gāus hūdāō. Mir scheint die letztere Ansicht die wahrscheinlichere.

Yç. 8, 4 (= 8, 3 W.) hat nur K. 4 den Vocativ daeng, während die anderen Handschriften daena lesen. Die Sache ist gleichgültig, da beide Formen des Vocativs vorkommen.

Yç. 10, 1 (= 10, 1 W.). Die Lesart *vidaevayo* bei Westergaard stützt sich auf K. 4 die VS. haben *vidaevo* (bc), *vidaivo* (d) oder *vi daevo* (e) lanter unmögliche Formen. Meine Lesart *vi daevyo* stützt sich auf BC, ich vermute, dass dies auch die Lesart von A gewesen sein dürfte. Dieser wichtige Codex ist leider an unserer Stelle defect und durch eine neuere Abschrift ergänzt, in welcher das unmögliche *vidaetuso* steht. Der Nom. pl. *daevyo* ist ganz regelmässig gebildet, von fem. auf *i* aber sonst nicht zu belegen, ebenso wenig aber auch *daevayo*.

Yç. 10, 29 (= 10, 11 W.). Ich habe bereits im Commentare gesagt, dass ich die Lesart *skata* beibehalten habe, weil sie alle meine Handschriften ohne Ausnahme geben. Westergaards Lesart *skyata* ist aus K. 4 entnommen. Ich halte die Variante nicht für bedeutend, allerdings aber für eine verschiedene Aussprache ein und desselben Wortes, nach der einen Aussprache ist *y* beibehalten, nach der anderen ist es verschwunden. Das Aufgeben des *y* nach *sk* ist zwar häufig genug, nach *sk* ist es mir sonst nicht mehr vorgekommen. Das Wort *iskata*, welches gewiss mit unseren Worte zusammenhängt, hat mich in meiner Lesung noch bestärkt.

2.

Ein Hilfsmittel, welches ein Herausgeber des Awestä bei der Textkritik nothwendig benützen muss, ist die alte Uebersetzung. Es handelt sich hier natürlich nicht um die Frage nach der Treue dieser Uebersetzung, sondern nur um ihren Werth für die Kritik des Textes. Zwar habe ich diese Frage schon früher eingehend behandelt ¹⁾, es wird aber nützlich sein, hier nochmals darauf zurückzukommen und den kritischen Werth dieser Uebersetzung durch neue Belege zu erweisen. Es darf als ausgemacht gelten, dass die alte Uebersetzung zwar zu der uns vorliegenden Gestalt des Awestätextes in sehr naher Beziehung steht, nicht aber sich sklavisch an die eine oder die andere Handschriftenreihe anschliesst. Bei der grossen Wörtlichkeit der Uebersetzung lässt sich die Lesart der sie folgt, meistens noch mit vollkommener Sicherheit feststellen und dadurch erhält die Uebersetzung selbst den Werth einer Handschrift, welche älter ist als sämtliche Handschriften die uns zu Gebote stehen. In einigen Fällen führt die Uebersetzung auf Lesarten, die nicht in unserem Texte stehen. So ist es sicher, dass dieselbe Yç. 30, 2 *geushâis* gelesen haben muss statt *geus âis*, wie in unseren Handschriften steht, und diese Verbesserung wird, soviel ich weiss, allgemein gebilligt. Ebenso verhält es sich Yç. 32, 10, wo alle Handschriften *mânâ* lesen, die Lesart der Uebersetzung, *mâ nâ*, ist neuerdings auch von Bartholomae gebilligt worden, Westergaards Conjectur *vâçtâ* statt

1) Cf. meine Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen 2, 54 ff.

vātrā (Yc. 29, 1) wird nur durch die Uebersetzung unterstützt. Viel häufiger sind jedoch die Fälle, wo sich die Uebersetzung für die Lesart der einen oder andern Handschriftenreihe entscheidet. Ich erinnere nur daran, dass Vd. 1, 34 die Uebersetzer offenbar mit den Vendidad-sādes cayānem gelesen haben¹⁾, nicht shayānem wie in den Handschriften mit Uebersetzung steht, wäre in ihrem Texte die Lesart shayānem vorhanden gewesen, so würden sie das Wort gewiss ebenso wiedergegeben haben, wie sonst noch zweimal in demselben Capitel. Ebenso haben Vd. 1, 40, 71, 80 die Uebersetzer gewiss mit den Vendidad-sādes aiwistāra gelesen, nicht aiwistāra, denn ihre Uebersetzung passt am besten zu der ersteren Lesart. Dagegen haben Vd. 2, 135 die Uebersetzer die Lesart der Handschriften mit Uebersetzung vor sich gehabt, denn aha wird durch אֶחָד übersetzt, adha dagegen pflegt mit אָדָא wiedergegeben zu werden. Wenn nun Vd. 1, 11 zwar alle Handschriften mit Uebersetzung adha lesen, von fünf Vendidad-sādes aber nur ein einziger, die übrigen aber ayadha oder aydha, so muss uns dies einigermaßen bedenklich machen, weil die alte Uebersetzung אֶחָד i. e. op. اکو übersetzt, eine Bedeutung, welche dem adha sonst nirgends mehr gegeben wird. Es ist darum möglich, dass wir in ayadha ein seltenes sonst in den Texten nicht mehr vorkommendes Wort vor uns haben, das wir als dem indischen idā, jetzt, entsprechend ansehen müssten. Ayadha müsste dann eine aufgelöste Form für aedha sein. Cf. āidha Vd. 22, 23 und meine Bemerkungen zu der St. Auch Vd. 3, 17 scheiden sich wieder die drei Handschriftenreihen, während die Handschriften mit Uebersetzung uq xazeñti lesen, was sich nur als 3. pl. praes. von zā fassen lässt, haben die VS. uq zañti oder uq zeñti, d. i. das Verbalnomen von zan, gebären, die persischen VS. lesen uq xizeñti, was wohl aus uq xizaneñti zusammengezogen ist. Nur zu den beiden letzteren Lesarten stimmt die alte Uebersetzung, aus diesem Grunde gebe ich ihnen den Vorzug. — Vd. 5, 53, 63 sieht man deutlich, dass die Uebersetzer mit den VS. vashāyhe gelesen haben, denn sie geben das Wort mit „sprechen“ wieder, die Lesart der Hdschr. mit Uebersetzung, vashāyhe würde in der Uebersetzung durch באָשׂה ausgedrückt sein. — Interessant ist auch die Stelle Vd. 8, 282, 295. Ich habe dort barezvoget geschrieben, so lesen meine Handschriften an der letzteren Stelle fast alle, nur mit der unbedeutenden Variante barezvoget, an ersterer Stelle aber überwiegend barezvoget. Jede der beiden Lesarten lässt sich halten: barezvoget muss von barezvant stammen und das neutr. sg. sein, das Regelmässige wäre zwar barezvat mit Ausstossung des n, aber auch der Abfall des t ist möglich und barezvo — barezvan lässt sich nicht beanstanden. Aber auch bare-

1) Cf. Gelger, die Pehleviversion des 1. Capitels des Vendidad p. 44.

zyoget lässt sich vertheidigen: berezyo ist das Neutrum des Comparativs von berezat und giebt ziemlich denselben Sinn wie berezyo. In den Handschriften R und K. 9 hat nun Westergaard noch barezyaozet (i. e. berezi-aozet) gefunden und dies ist die Lesart, welche die Uebersetzer vor sich gehabt haben müssen.

Als eine kurze Probe, wie diese verschiedenen Hülfsmittel in die Kritik des Textes eingreifen, mag der Anfang des zweiten Fargard des Vendidad (Vd. 2, 1—16) hier besprochen werden, weil diese Stelle allgemein bekannt und erst neuerdings in den Chrestomathien von Geiger und Harlez wieder veröffentlicht worden ist. Gleich der erste Satz bietet eine nicht uninteressante Variante: beide Ausgaben lesen den Vocativ mainyo, diese Lesart hat auch Harlez beibehalten, während dagegen Geiger mainyū liest. Aus den Varianten zu meiner Ausgabe kann man sehen, dass an dieser Stelle mainyo vorwiegend in den Vendidad-sādes beglaubigt ist, die wichtigsten unter den Handschriften mit Uebersetzung aber mainyū lesen. In der Parallelstelle Yc. 19, 1 ist das Umgekehrte der Fall, dort lesen ABCb mainyo, cc dagegen mainyū und d mainyv, was dasselbe ist. Ähnlich verhält es sich Yt. 14, 1 aber an anderen Stellen, wie Yt. 22, 1 ist mainyū so gut beglaubigt, dass auch Westergaard so liest. Ich sehe nun um so weniger ein, warum das Altiranische nach dem Sanskrit geregelt werden soll, als Formen wie mainyo doch nur dem Klange nicht aber der Sache nach zu tkr. tano stimmen würden und warum der Voc. sg. nicht ebenso gut mainyū lauten konnte, wie er im Griech. γάνυρ lautet. Ich nehme also an, dass mainyo (= urspr. mainyav) und mainyū gleich correcte Bildungen sind, sei es, dass zweierlei Aussprachen des Wortes überliefert waren, oder dass dialektische Verschiedenheit vorhanden war. In §. 2 finden wir das dunkle apereç in den meisten Handschriften, so lesen Westergaard und Geiger, während die von mir gewählte Lesart apereç nur in zwei unbedeutenden Handschriften (Fc) steht. Die Gründe welche mich gleichwohl bewogen haben, dieser letzteren Lesart den Vorzug zu geben, habe ich bereits im Commentare mitgetheilt, apereç lässt sich kaum erklären (vgl. auch Bartholomae, das altiranische Verbum p. 29), weshalb auch Geiger durch eine Conjectur nachzuhelfen sucht. — In §. 3 finden wir die Schreibart ahūrim bei Westergaard, Geiger und Harlez, während ich ahūrim lese. Ein Blick in die Variantenliste zu §§. 3, 6 in meiner Ausgabe wird zeigen, dass auch die von mir gewählte Lesart gut beglaubigt ist, zudem giebt sie die Form, welche man der Regel nach erwartet. Uebrigens ist der Unterschied von keiner Bedeutung und die verschiedene Schreibweise ist wohl durch scr. plena und defectiva in der Urschrift entstanden. Wichtiger sind in §. 8 die Varianten daenayao, wie Westergaard und Harlez, und daenayū, wie ich und Geiger lesen. Ohne Frage ist die von Westergaard aufgenommene Genitivform das Regelmässige, wie man aus den Varianten sieht

ist sie in den von mir benützten Handschriften ungemein schwach beglaubigt, ihre Bedeutung erhält sie erst durch die aus Persien stammenden Vendidad-sâdes. Gleichwohl glaube ich, dass daenayâi schon als die schwerere Lesart vorgezogen werden muss, und daenayâo macht auf mich den Eindruck einer Correctur. Der Gebrauch des Dativs statt des Genitivs ist im Awestâ häufig genug (vergl. meine altb. Grammatik §. 271 vergl. Grammatik §. 324), für unsere Stelle vergleiche man noch Yc. 17, 46 (16, 8 W.) avaghâo pairikayâi, wofür Yc. 67, 23 (68, 8 W.) sogar avaghâi pairikayâi steht. Wegen der Varianten ist auch Westergaards Note zu der ersteren Stelle zu vergleichen. Ferner Yc. 56, 10, 2 (57, 24 W.) daeno-diço daenayâi, wo der Dativ in den besten Handschriften steht. Es ist durchaus nicht nöthig, éranische Constructionen, welche durch handschriftliche Zeugnisse gesichert sind durch indische Parallelen zu stützen, im vorliegenden Falle ist dies jedoch leicht, man vergl. A. Kuhn in seiner Zeitschrift 15, 420 ff. — In §§. 9, 14 setzen die Handschriften mit Uebersetzung das Wort aem ein, während an erster Stelle alle VS. an der letzteren die meisten dasselbe weglassen. Westergaard hat aem in seinen Text aufgenommen, wozu ihm Geiger und Harter folgen, ich habe es weggelassen. Ich gebe zu, dass man nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Vendidad das Wort erwartet, es kann aber, ohne den Sinn zu stören, auch fehlen und der Umstand, dass es die alte Uebersetzung an beiden Stellen nicht hat, musste mich bestimmen, dasselbe wegzulassen. — Statt diço, wie jetzt allgemein gelesen wird, steht in meiner Ausgabe eisto. Diese Lesart ist eine Aenderung gegen meine Handschriften, sie wurde im Anschluss an eine von Burnouf aufgestellte Regel vorgenommen, nach welcher ein vorausgehendes i, u ein folgendes ç in a verwandeln sollten. Diese Regel ist längst hinfällig geworden, die Verhältnisse haben sich aber seitdem geändert, indem die dritte Handschriftenreihe bei Westergaard die Lesart eisto wirklich aufweist, sodass das Wort von cish abzuleiten wäre, und die alte Uebersetzung bestätigt diese Auffassung.

3.

Wir haben oft genug betont, dass wir den Awestâtext, wie er in den Handschriften vorliegt, für eine selbständige Redaction halten, welche ein Herausgeber vor Allem zu berücksichtigen hat. Auch die Versabtheilung hängt mit dieser Textrecension zusammen, sie ist nicht aufs Gerathewohl gemacht, sondern stützt sich auf das Verständniss des Textes durch die Redactoren. Natürlich ist es durchaus nicht meine Absicht, die Forschungen über den Awestâtext auf diese Recension zu beschränken, weitere Untersuchungen gelten aber meines Erachtens nicht sowohl unserem Texte als der Vorgeschichte dieses Textes. Ich habe es niemals verhehlt, dass ich den Awestâtext nicht für

so alt halte als man gewöhnlich annimmt, ich betrachte die Frage, wie hoch sich derselbe hinaufführen lässt zur Zeit noch als eine offene, deren Beantwortung von weiteren Forschungen abhängig ist. Ich wiederhole, was ich schon früher gesagt habe (cf. Bd. XXXIII, 305 flg.), dass man sich hüten muss, Alles was bei morgenländischen Schriftstellern vom Awestä und den Textrecensionen des Awestä erzählt wird, ohne Weiteres auf das uns vorliegende Buch zu beziehen. Unser Awestä ist ein Gebetbuch, das nach Ansicht der Parsen nur einen vollständigen Abschnitt (den Vendidad) enthält, sonst aber nur eine Auswahl von Awestätexen, welche zu liturgischen Zwecken benützt wurden, das eigentliche Awestä war viel umfangreicher. Es scheint darin auch fraglich, ob dieses Buch, welches wir Awestä nennen, wirklich alle diese Recensionen erlebt hat, von welchen uns berichtet wird. Nur von einer derselben können wir dies mit Sicherheit behaupten, von der Recension des Äderbäd, auf welche in unserem Awestätex selbst Bezug genommen wird ¹⁾. Äderbäd Mahrespend lebte, nach den uns zugekommenen Nachrichten, unter dem Säsäniden Shäpür II und es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass dieser Fürst, der ebenso kräftig wie für seine Religion begeistert war, eine solche Revision der éranischen Religionsbücher veranlasst hat. Mit Shäpür II werden wir aber bereits in die erste Hälfte der Säsänidenherrschaft geführt und da wir oben gesehen haben, dass die Schrift, in welcher das Awestä geschrieben ist, nicht über das 6. Jahrhundert zurückgeht, so werden wir annehmen müssen, dass unter Shäpür II das Werk in einer anderen Schrift geschrieben wurde, als in der jetzigen. Es liegt also dem Kritiker vor Allem ob, die Schrift zu ermitteln, in welcher unser Awestä damals geschrieben wurde. Am nächsten liegt die Vermuthung, es möge dies die Schrift gewesen sein, in welcher die alte Uebersetzung geschrieben ist, denn dass aus dieser die Awestätschrift zunächst hervorgegangen sei, darüber sind, soviel ich weiss, alle Forscher auf diesem Gebiete einverstanden. Ebenso nahe liegt aber auch die Vermuthung, es möge die Schrift gewesen sein, in welcher Shäpür II seine Inschriften niederschrieb, oder überhaupt eines der älteren Pehlevialphabete. Für welche dieser Möglichkeiten man sich auch entscheiden mag, man kommt zu demselben Resultate, dass es eine aus der ursprünglichen semitischen Schrift hervorgegangene, also vocallose Schrift war, in welcher das Awestä geschrieben wurde, und unsere Awestähandschriften weisen auch noch ganz unzweideutig auf diesen Zustand hin. Dieses ursprüngliche Awestäalphabet bestand aus nur 17 Zeichen und es lässt sich meiner Ueberzeugung nach auch das Verhältniss mit Sicher-

1) Vgl. meine Awestäübersetzung I, 41. 3, 214. 218. 227 und Justi, Geschichte Persiens p. 219 flg., wo überhaupt Ansichten ausgesprochen werden, welche den meinigen sehr nahe kommen.

beit noch ermitteln, in welchem jenes frühere Alphabet zu dem jetzigen Awestäalphabet steht. Indem ich eingehendere Untersuchungen über diesen Punkt für einen anderen Ort vorbehalte (vergl. Gr. §. 46 fig.), will ich hier nur kurz erwähnen, dass in der alten Schrift das Zeichen für die Tennis auch noch die beiden Spiranten zu vertreten hatte, nicht bloß die dumpfe, sondern auch die tönende Spirans, dass den drei sogenannten Lesemüthern nicht bloß die Aufgabe zufiel, die Vocale ä, i, u sammt deren Trübungen zu bezeichnen, sondern auch noch die Consonanten h, y, v zu vertreten, endlich dass die Nasale nur geschrieben wurden, wenn sie zwischen Vocalen standen oder ein Halbvocal ihnen folgte. Diese Sätze gelten für das gesammte Awestä mit Ausnahme der Gāthās, welche meiner Ansicht nach ursprünglich in einer verschiedenen Schriftart geschrieben waren und zwar in einer deren Princip sich mehr der altpersischen Schrift näherte. Dafür spricht schon die durchgängige Verlängerung der Vocale am Ende der Wörter auch ist es klar, dass in den Gāthās die tönende Spirans nicht mit dem Zeichen der Tennis, sondern mit dem der unspirirten Media zusammengefallen sein muss. Aus diesen Schriftverhältnissen geht hervor, dass den Redactoren des Awestätextes ein sehr weiter Spielraum gelassen war, als dieselben daran gingen den Text in die jetzige Schriftart zu umschreiben, dass es unerlässlich ist, für die frühere Zeit eine mündliche Ueberlieferung der Aussprache neben dem geschriebenen Texte anzunehmen. Dass diese Tradition nicht an allen Orten und in allen Punkten übereinstimmte, ist natürlich und auch aus unseren Handschriften ersichtlich, manche der oben mitgetheilten Lesarten und viele andere lassen sich auf diese schwankende Ueberlieferung der Aussprache zurückführen, einige andere mögen hier noch erwähnt werden. Vielfach finden wir Schwankungen in der Aussprache von Vocalen. So ist Vd. 13, 50 yuŷyeṭi neben yuŷyaṭi gut bezeugt, ebenso Vd. 8, 109 ərəšhyaṇtim neben ərəšhyāntim Vd. 17, 29 va-dhayaṇtye und va-dhayaṇti. Neben dāmahva finden wir auch dāmohu, dagegen ərəmohva, man schreibt bavāthyāi, davāthyāo, aber auch draityāi, bavāntyāo. Nicht uninteressant ist auch die Schwankung pata und pita in dem Namen für den Vater. Hübschmann hält nur die letztere Form für correct und will die erstere gestrichen wissen, aber ich bin nicht seiner Ansicht, denn auch im Neupersischen bestehen nach Aussage der Lexicographen für پدر die Aussprachen padar und pidar neben einander. Wenn es nun auch möglich ist, anzunehmen, es habe dieser moderne Zustand auf die Aussprache des Awestäwortes eingewirkt, so ändert dies nichts an der Sache, denn auch die moderne Aussprache beweist eben, dass man früher in Erān die beiden Formen patar und pitar besass, die erstere ist die altindogermanische Form, die zweite eine arische Schwächung, die entschieden im Altpersischen durchgedrungen ist, dieses Beispiel ist aber nicht der einzige Fall

in welchem das Südéränische sich genauer an das Sanskrit anschliesst als das Nordéränische. Ungemein schwankend sind selbst unsere besten Handschriften hinsichtlich der Auslaute *i* und *y*, *n* und *o*, es ist dies ein Uebelstand, der schwer ins Gewicht fällt, da diese Endvocale bei der Flexion eine bedeutende Rolle spielen, es dürfte durch dieses Schwanken bewiesen sein, dass man sich in vieler Hinsicht in dieser Beziehung schon unsicher fühlte, als die Umschreibung des Textes vorgenommen wurde. Einige dieser Schwankungen weisen indessen auf Doppelformen hin, die in der Sprache selbst bestanden.

Um nun zu ermitteln, welchen Werth wir dieser späten traditionellen Aussprache beilegen dürfen, wird es nöthig sein, dieselbe mit einer wirklichen alteránischen Aussprache zu vergleichen, denn das Sanskrit, als eine fremde Sprache, kann hier natürlich nicht massgebend sein. Eine genau verbürgte alteránische Aussprache giebt uns nun das Altpersische. Es mag sein, dass man zur Zeit des Darius I und Xerxes I die Worte nicht mehr genau so aussprach, wie wir es zu thun gewohnt sind, es kam aber nicht zweifelhaft sein, dass es eine Zeit gab, in welcher wirklich so gesprochen wurde, wie man schrieb. Auch der Einwurf, dass das Altpersische ein südéränischer Dialekt sei, die Awestöddialekte dagegen nordéränische, kann uns nicht sonderlich heirren, da wir ja wissen, dass der Unterschied der éránschen Dialekte ein geringer war. Das Material, welches uns die altpersischen Keilschriften bieten, ist zwar kein sehr grosses, es reicht aber vollkommen hin zur Vergleichung, da wir in allen alteránischen Dialekten eine gute Anzahl identischer Wörter und Wortformen vorfinden. Ich glaube nicht zuviel zu behaupten, wenn ich sage, dass eine eingehende Vergleichung der altpersischen Aussprache mit der Awestäaussprache die Ueberzeugung befestigen wird, die altpersische Aussprache sei die ältere, die Awestäaussprache die jüngere, aber auch, dass die letztere nicht auf Willkür, sondern auf historischer Entwicklung beruht. Eine ins Einzelne gehende Vergleichung beider Alphabete habe ich an einem anderen Orte gegeben, hier will ich nur auf einige Hauptpunkte aufmerksam machen. Die tausenden Spiranten des jüngeren Awestä fehlten dem Altpersischen durchaus (auch in den Gáthás sind sie sehr problematisch), es ist wohl nicht zweifelhaft, dass sie eine sehr späte Entwicklung der Aussprache hervorgerufen hat. Im Nachtheil gegen das Awestä scheint das Altpersische darin zu sein, dass dasselbe die Consonanten *t*, *n*, *h* im Auslaute nicht schreibt, aber dieser Nachtheil ist nur scheinbar, die genannten Laute wurden, wenn auch nicht geschrieben, noch gehört, auch im Griechischen ist bekanntlich schliessendes *t* und *n* schon bei Homer vielfach geschwunden, ohne dass man darum die homerische Sprache für jung hält. Dass im Altpersischen *ty*, *uv* steht, wo die Awestäddialekte bloss *y* und *v* geben, ist gewiss ein Zeichen grösseren Alters. Vor Allem

aber ist das Vocalsystem des Altpersischen klar und einfach, es wird Niemand behaupten wollen, dass dasselbe eine Redaction des complicirten und heruntergekommenen Vocalsystems der Awestä-sprachen sei.

Einen Beweis dafür, dass die Vergleichung der Awestä-sprachen mit dem Altpersischen auch für die Textkritik des Awestä von Wichtigkeit sei, mögen die folgenden Beispiele liefern. Wir finden im Altpersischen sehr häufig das Verbum *shiyu* gebraucht, welches gehen bedeutet und welchem im Awestä *shu*, im Neupersischen *shudan* (شدن) entspricht. Ebenso führt uns das altp. Nomen *shiyāti* auf eine Wurzel *shiyā*, welche im Awestä als *shā* erscheint und mithin ist *shāiti* im Awestä mit *shiyāti* identisch, ebenso gehört hieher das neup. *shād* (شد). Man sieht hieraus, dass nach *sh* im Awestä und im Neupersischen ein *y*, *γ* nach und nach geschwunden ist, was bei den erwähnten nachweisbaren Wortformen geschehen ist kann auch bei anderen geschehen sein, für welche ein weniger ausreichendes Material in unseren Händen ist. Wenn wir z. B. im Awestä die Formen *irishyēiti*, *irishyāt*, *irishyān* von *irish* abgeleitet finden, während wir dagegen Vd. 7, 101 (= 7, 33 W.) *irishēito* überwiegend beglaubigt finden, Vd. 15, 39 (= 15, 12 W.) ebenso *irishāntām* und *irishētām*, so finden diese Lesarten durch das oben nachgewiesene Verschwinden des *y* nach *sh* ihre Erklärung. Westergaards Lesarten *irishiāto* und *irishiātām* will ich darum nicht als unmöglich verworfen wissen, sie lassen sich namentlich durch die Varianten von Vd. 13, 87 (= 13, 31 W.) unterstützen, ich möchte sie aber auch nicht so erklären wie es gewöhnlich geschieht, als seien sie durch *sauvrasāra* aus *irishyāto* etc. entstanden, ich sehe in dem Vocale *i* vielmehr blos eine Färbung des *a*, wie sie in *yimo*, *vāim*, *drujim* etc. vorliegt. Es erklärt sich auch durch dieses Verschwinden des *y*, wenn wir im Awestä *īshiyapt*, daneben aber *īshāguha* finden, das auffallende *cyat* hat schon Bopp richtig durch *civāt* erklärt. Dieselbe Erscheinung des Verschwindens eines *y* finden wir auch nach *j* und *z*. Der altp. Form *adurujīya* stehen im Awestä Formen wie *aiwi-druzhaiti* und *aiwi-druzhēiti* gegenüber, es ist dies um so auffallender, als auch noch in den Gāthās die Form *adrujyaūt* vorkommt. Ohne Zweifel ist auch hier *y* geschwunden und *aiwi-druzhaiti* ist auf ein ursprüngliches *aiwi-drujyāiti* zurückzuführen. Dem altp. *jiv* wie skr. *jiv* steht im Awestä *ju* gegenüber, während doch sonst *j* vor *u* nicht vorkommt. Ohne Frage ist dieses *ju* durch die Uebergangsform *jyu* auf *jiv* zurückzuführen. Derselbe Fall wie bei *sh* und *j* ist auch bei *z* eingetreten, dadurch ist es zu erklären, wenn wir Vd. 22, 21 *baeshazāni* finden neben den sonst gewöhnlichen Formen *baeshazyois*, *baeshazyata* und *baeshazyāt*. Die Beobachtung dieser Eigenthümlichkeit ist auch der Grund, warum ich an *zemo*, als der richtigen Form des Genetiva von *zyāo*, allen gegentheiligen

Ansichten gegenüber unbedingt festhalte. Was die äussere Beglaubigung dieser Form zemo anbelangt, so ist dieselbe der gewöhnlich vorgezogenen Form zimo gegenüber, eine ganz ausgezeichnete: unsere besten Handschriften lesen immer so. Wenn man dem ungeschadet gewöhnlich zimo vorzieht, so kommt dies daher, dass man das éranische Wort dem indischen hima gleich machen will. Ich bestreite, dass ein solches Bestreben auf die Feststellung des Textes überhaupt einwirken darf. Dagegen darf nicht übersehen werden, dass im Mitteléranischen für den Begriff Winter die Form dameqtân erscheint, im Neupersischen aber zam (زم) und zameqtân (زمستان) in derselben Bedeutung sich finden. Diese Formen sind gewiss deutliche Kennzeichen, dass sich das y von zyâo in den éranischen Sprachen nach und nach verloren hat. Die Form zemo, i. e. zyemo ist weit ursprünglicher als skr. hima und stimmt zu gr. χιών und lat. hiems. Auch zimo würde = zyimo aufzufassen sein und wäre demnach i nur eine Färbung des e-Vocals in der ursprünglichen Lesart.

4.

Wir würden unsere Aufgabe nur sehr unvollständig gelöst haben, wenn wir unter den kritischen Hilfsmitteln, die man zur Herstellung eines richtigen Awestatextes verwenden kann, nicht auch dasjenige in Betracht ziehen wollten, welches in neuester Zeit mit vollem Rechte die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, nämlich die Metrik. Ausgehend von dem überlieferten Hilfsmitteln, von welchen wir eben gesprochen haben, den Handschriften und der alten Uebersetzung, theilen wir die Texte, welche eine metrische Behandlung erfordern in zwei Theile: solche welche schon nach der Ansicht der Redactoren als metrisch gelten müssen, und solche bei denen dies nicht der Fall ist. Wir sprechen zunächst von den ersteren, von welchen die Gâthâs den Hauptbestandtheil bilden.

Es lag nahe genug, in den Gâthâs metrische Stücke zu vermuthen, da der Name gâthâ selbst nichts anderes als Lied bedeutet. Dem ungeachtet versicherte noch Burnouf, er habe nicht die geringste Spur von Metrum in den Gâthâs entdecken können, dagegen hat gleich der erste Herausgeber dieser Texte, Westergaard, die einzelnen Verse richtig abgetheilt¹⁾, seine Versabtheilung ist ganz übereinstimmend mit den Versabtheilungen des alten Kopenhagener Codex (K. 5). Westergaard hat aber auch weiter noch gesehen, dass der Verseintheilung eine Strophenabtheilung zur Seite geht. Diese Strophenabtheilung findet sich nicht in der genannten Kopenhagener Handschrift, auch nicht in den Izeschnesâdes, sondern einzig und allein in den Vendidad-sâdes, die sie

1) Vgl. hierzu meine Einleitung in die traditionellen Schr. der Parsen 2, 15 Bd XXXVI

durch besondere Zeichen andeuten, welche Brockhaus in seiner Ausgabe durch Striche wiedergegeben hat. Westergaards Vorgang bin natürlich auch ich in meiner Ausgabe des *Yasna* gefolgt, ohne doch weiter zu kommen als er bereits gelangt war. Beim Durchgehen der einzelnen *Gâthâs* sah ich natürlich bald, dass die einzelnen Verse eine bestimmte Silbenzahl enthalten sollen, auch die *Caesur* war mir bereits aufgefallen, weitere metrische Gesetze wollten sich aber nicht ergeben. Der Erste, welcher die metrischen Gesetze kurz darlegte, war Westphal in seiner grundlegenden Arbeit über die vergleichende Metrik der indogermanischen Völker (*Kuhn's Zeitschrift* 9, 437—458). Westphal unterscheidet (a. a. O. p. 439) neben der quantifizirenden und accentuirenden Metrik noch eine bloß silbenzählende, zu dieser letzteren müssen alle metrischen Stücke des *Awestâ* gerechnet werden, nur durch die *Caesur* werden die verschiedenen Reihen von einander abgeschlossen. Hinsichtlich der Silbenzählung selbst erkannte Westphal vier Gesetze, 1) der Diphthong, mag er durch *Guna* oder durch Epenthese des *i* oder *u* entstanden sein, gilt als eine Silbe, mit Ausnahme von *eu*, der Triphthong wie *aoi* wird zweisilbig gelesen, ausser wenn der dritte Vocal durch Epenthese entstanden ist, in diesem Falle bilden alle drei Vocale eine Silbe; der Diphthong in *Armaiti* scheint zweisilbig zu sein. 2) Das kurze *e* gilt nur dann als eigene Silbe, wenn es auch im Indischen einem Vocale entspricht, nicht aber, wenn es bloß ein *érânischer* Hülfsvocal ist, *ere* ist einsilbig. 3) Die Halbvocale *y* und *v* können willkürlich, wie in den *Vedas*, als Vocale gelesen werden, und eine besondere Silbe bilden, *w* wird aber niemals vocalisirt. 4) Die dem indischen *ava* entsprechende Combination ist einsilbig und demnach *gvlva* zu sprechen. — Diese Regeln hat Westphal zwar nicht aus den Texten gezogen, von welchen wir hier sprechen, allein sie sind später durch A. Mayr und Bartholomae auch auf die *Gâthâs* ausgedehnt und mehrfach berichtigt und ergänzt worden. Die meiste Abänderung hat Westphals erster Satz erlitten. Es ist jetzt allgemein zugestanden, dass die Epenthese nur für die Vorlesung des *Awestâ* bestimmt war, ausserdem aber weder einen etymologischen noch metrischen Werth besitzt. Mit der Beseitigung der Epenthese fallen auch die Triphthonge, denn diese entstehen gerade mit Hülfe der Epenthese. Dagegen bezweifelt man jetzt nicht, dass lange Vocale und Diphthongen unter Umständen auch zweisilbig sein können.

Betrachtet man die von Westphal aufgestellten Gesetze und mehr noch die Ausbildung, welche sie später erfahren haben, so tritt die Uebereinstimmung der durch die Metrik geforderten Aussprache mit der Aussprache des Altpersischen klar vor Augen, und es liegt die Vermuthung nahe, dass wir in den metrischen Stücken eine andere, ältere Aussprache vor uns haben, als die von den Redactoren des *Awestâ* gegebene. Eine solche Annahme hätte von vorne herein nichts Unwahrscheinliches, es wäre sehr

gut möglich, dass die Verfasser der metrischen Stücke eine andere Aussprache gehabt hätten, als die jetzt in unseren Texten geltende und dass die letztere, bei der Umschrift in die jetzige Schrift, diesen Texten nur aufgedrungen worden wäre. Bei näherer Betrachtung sieht man indessen, dass dies nicht der Fall ist, dass wir die jetzige Aussprache beibehalten, und nur gewisse metrische Freiheiten gestatten müssen, die allerdings ihre Begründung in älteren Sprachständen finden. Läge uns in der That eine verschiedene ältere Aussprache vor, so würden die Abweichungen von der späteren durchgängig sein müssen, dies ist aber bei den wenigsten der Fall, die meisten können nach Belieben eintreten und nicht eintreten. Wir besitzen jetzt für die Gāthās eine besondere Ausgabe von Bartholomae, welche sehr sorgfältig gearbeitet ist, und das Metrum besonders berücksichtigt (Halle 1879), sie ist Jedem unentbehrlich, der sich mit der Metrik der Gāthās beschäftigen will; in ihr werden die metrischen Eigenthümlichkeiten mitgetheilt (p. 5—14) und an sie wollen wir unsere eigenen Bemerkungen anschließen. Wir bemerken, dass auch die neue Ausgabe die Richtigkeit der traditionellen Strophen und Versabtheilung vollkommen anerkennt, ich habe keine einzige Abweichung entdecken können, wir haben es also nur mit Regeln zu thun, welche sich auf das Innere der einzelnen Verse beziehen. Von den Regeln Westphals hat sich die zweite durchweg bestätigt, dass ǝ nur dann Geltung hat, wenn es in einer Wurzel- oder Bildungssilbe steht, und nicht blosser Hülfslaut ist. Für die Gāthās muss zu dem ǝ auch noch é hinzugerechnet werden, denn auch dieser Vocal ist dort mehrfach Hülfsvocal, sowohl in der Mitte als am Ende der Wörter. Aber auch a hat vielfach keine metrische Geltung, so namentlich, wenn in den Gāthās da für ǝ geschrieben ist, wie daibishvato statt ǝishvato, daibitlm für ǝitlm u. s. w. Ganz streichen möchte ich übrigens dieses a nicht, im Gegentheil, ich würde eher vorschlagen Yc. 48, 2. 3 dakaesho und dakaeshai zu schreiben. Auch bei folgendem u oder r ist a öfter ohne metrische Geltung, ich getraue mir aber nicht zu sagen, ob hier a als Stimmton betrachtet oder blos verschluckt wurde, so wird das Wort, welches sonst im Awestä skyaothna lautet durchweg in den Gāthās skyaothana geschrieben, die Metrik kann diese Schreibung nur theilweise als richtig anerkennen, meistens ist skyaothna zweisilbig, doch finden sich auch Stellen, wo es dreisilbig ist. Dass in Formen wie ishacōit, ishacāç, hīshacat das a wirklich ein überflüssiger Buchstabe sein sollte, ist schwer zu glauben, ebenso verdankt das Wort patā die Erlaubnis ptā gelesen zu werden, wohl blos dem Accente. Klar sind die Fälle, wo i ausgeworfen wird, dann nämlich, wenn es blosser Hülfsvocal ist. In dregvodibis = dregvaidis haben wir in di denselben Stimmton, den wir oben in da gefunden haben, er ist nur wegen des folgenden i anders gefärbt, auch in maz-i-bis, vizh-i-hyo, rakh-i-si er-

kennt man leicht den Hilfsvocal, dagegen lässt sich erezhiyoi ebenso gut halten als erezhiyoi, wenn man evlshi statt civishi lesen muss, so ist es doch klar, dass i gehört wurde, wenn es auch metrisch nichts gilt, denn sonst widerspricht die Verbindung *ev* den éranischen Sprachgesetzen. Ausstossung des *u* nimmt B. nur in einem Worte an, nämlich in *brduyo* in dem schwierigen Stücke Yç. 53, 6 W., wir möchten Einiges hierher rechnen, was bei B. an einer anderen Stelle erscheint. Schon Westphal hat behauptet, es müsse die Combination, welche gewöhnlich *gh* geschrieben wird *ghv* gelesen werden, weil *u* keine Silbe für sich bildet, ähnlich auch B., der es geradezu für eine verkehrte Schreibung für *ghv* erklärt und demgemäss ändert. Ich bin nicht dieser Ansicht. Die Annahme, dass *u* vor *i* sich in *v* verwandeln müsse, ist aus dem Sanskrit übertragen, das Awestä hat gegen die Verbindung *ui* nicht denselben Widerwillen, wie das Wörter wie *khrûi*, *khshûi* *çtûi* erweisen. Ich glaube allerdings, dass in *vaçuhî*, *vaçuhîm*, das *u* noch gehört wurde, dass aber *ui* nur die Geltung eines einzigen Vocals hatte, der sich unserem *ü* näherte, es tritt also hier derselbe Fall ein, wie im Arabischen, wo *فيل*, das aus *quila* entstanden ist, an manchen Orten auch noch das *u* der ersten Silbe hören lässt. Warum B. die Schreibung Westergaards *vaçhuyâo*, *vohuyâ*, *vaçhuyâi* in *vaçhvuyâo*, *vaçhviyâi* umändert, begreife ich nicht, die Metrik verlangt diese Aenderung nicht, denn die Silbenzahl ist die gleiche und die Schreibung ganz unbedenklich, denn *y* ist ein voller Consonant und wenn bisweilen dafür *iy* gelesen wird, so ist das eine Lizenz, die sich aus einem vergangenen Sprachzustande erhalten hat. Ähnliche Bewandnis hat es mit *paouruya*, wofür B. *po(u)riya* herstellen will. Wir haben über das Wort theilweise schon oben geredet. Ohne Zweifel ist eine Form *paorviya* die ursprüngliche, aber nach der Sprachweise unserer Texturkunden ist eben daraus *paouruya* entstanden, nachdem *y* blosser Consonant geworden war, musste *v* zu *u* vor demselben werden. Die Formen *paouruyo* oder *paorviyo*, *paouruyç* oder *pourviyç*, ferner *paouruyâ* und *pourviyâ*, *paouruyehyâ* und *pourviyehyâ* endlich *paouruyâis* und *pourviyâis* stehen sich metrisch ganz gleich. Zweifel erregt nur der Acc. sg., dieser muss dreisilbig gelesen werden und von dieser Seite betrachtet, verdient das dreisilbige *paorviyem* den Vorzug vor dem bloß zweisilbigen *paorvîm* der Handschriften. Allein diese letztere Form ist ganz regelrecht gebildet: das *a* des ursprünglichen *paorviyam* ist nicht bloß zu *e* geworden, sondern völlig geschwunden, deshalb löste sich *y* vor *m* in *i* auf, in Folge davon wurde *u* vor *i* zu *v*. Nach meiner Meinung lässt sich *paorviyem* nicht schreiben, wenn man nicht mit dem ganzen orthographischen System der Handschriften bricht, ich bedenke mich daher nicht, vorkommenden Falls *paorviim* zu lesen, eine Dehnung, welche, wie wir sehen werden, sehr wohl erlaubt ist. Noch wollen wir bemerken, dass die Formen

der Ausgaben *zevistayáoğho*, *zevistayéğ* nicht in *zevistiyáoğho* etc. umgeändert werden dürfen, denn *zevistay-a* ist ein ganz regelmässig von *zevisti* mit sekundärem *a* abgebildetes Adjectiv. *Mainivô* in *mainyuvô* umzuändern sehe ich durchaus keinen Grund, da beide Formen dreisilbig sind. Ein theilweises Verschwinden des *u* finde ich noch in einem anderen Falle. B. findet es seltsam, das im *Awestâ* — *uyy* eintritt in Füllen, wo man — *uyv* erwartet. Allerdings hat sich das Altpersische von dieser Sitte noch frei gehalten (wenn man nicht etwa *Mārgaya* neben *Mārgava* geltend machen will) aber man kann diese durchgängig von den Handschriften bezogene Schreibweise nicht entfernen; ohne das Nordiranische einer seiner Eigenthümlichkeiten zu berauben, auch ist dieselbe durchaus nicht unerklärlich, sie entsteht aus der Neigung, die auf *u* endigenden Themen durch *i* weiter zu bilden, das indische *sādhayā*, *ācuyā* zeigt bereits Ansätze dazu, mehr noch das Lateinische in Wörtern wie *tenuis* n. a. w. Formen wie *tanuyv*, *quyv* stehen mit *tanuvv*, *quvv* metrisch ganz gleich, es ist daher kein Grund vorhanden sie zu ändern, nur Fälle, wie *viduyv* machen Schwierigkeit, weil sie zweisilbig sein sollen, und dies sind Fälle, in welchen ich ganz unbedenklich *uyv* als eine einzige Silbe auffasse. Die Uebergang des *o* als eines Hülfsvocals kann ich nur in *thwarozdām* gut heissen, in *āmoyaçtrā*, *voyaθrā* steht *oya* = *ae* und ist *a* auszuwerfen; *āmoyaçtrā* steht für *āmaçtra* und ist wohl dasselbe Wort, das wir in den Eigennamen vor uns haben, den die Griechen *Ἀμωτρος* schreiben; *voyaθra* = *vaethra*, cf. *voya*, *Avoya* und *avae-tāt*. Auch *çpayathrā* dürfte = *çpaethrā* stehen. Es wäre erwünscht, wenn man diese so wie die epenthetischen Vocale von denen unterscheiden könnte, welche wirklich Silben bilden, unsere Schrift reicht aber dazu nicht hin, ebenso wenig wie die *Awestā*-Schrift, man bedürfte einer Reihe vocalisch gefärbter Schwacheichen, wie sie die hebräische Schrift besitzt.

Unter den vereinzeltten Wörtern, welche eine besondere Aussprache in metrischen Stücken erfordern, steht *ārmaiti* oben an. Schon Westphal hat bemerkt, dass in diesem Worte der Diphthong zweisilbig zu lesen sei, d. h. wohl *ārmaiti*. Jetzt wird das Wort allgemein *āramati* gelesen, mit Rücksicht auf das vedische *aramati* und es ist kein Zweifel, dass diese Lesung ein Fortschritt ist gegen die unhaltbare Ansicht Westphals, da wir jetzt wissen, dass *i* in *ārmaiti* blos Epenthese sei und nicht den geringsten metrischen Werth besitze. Auch bezweifeln wir nicht, dass das Wort ursprünglich *āramaiti* oder *āram-maiti* lautete, wir haben sogar noch in den *Gāthās* *āram-pithwa*, das später zu *rapithwa* verstümmelt wurde, etwas Aehnliches ist auch mit *āramaiti* vorgegangen. Auch die überlieferte Bedeutung des Wortes stimmt sehr schön zu der obigen Erklärung. Auf der anderen Seite muss aber auch bemerkt werden, dass die Form *ārmaiti* nicht etwa fehlerhaft, sondern auf rein historischen Wege aus der früheren abzuleiten ist, Zeugnisse

hierfür ist das mittelpersische und neupersische Spondärrhym oder Isföndärrhym. Es ist also immer möglich, dass die Redactoren unseres Textes etwa *naarmaiti* gelesen haben. — Statt *dējāmāspa* liest B. Yç. 46, 17. 49, 9. 51, 18 W. *jāmaaspa*. Ich weiss nicht, was ihn veranlasst haben mag, dieses unschuldige Wörtchen zu beseitigen, welches metrisch geboten ist und dadurch ersetzt werden soll, dass man *jāmāspa* viersilbig liest. Die Uebersetzung erkennt dieses *dē* überall an und übersetzt es durch *daqtubar* oder *gurn*, ebenso in *dējūt*, wo es B. gleichfalls streicht. Es ist auch leicht, die Bedeutung zu rechtfertigen, es ist die Wurzel *dağh*, weise sein, die wir auch in *dahma* und *dağra* finden. In etwas verschiedener Gestalt finden wir das Wort auch 45, 11 W. in *dəng-patois*. Ein ähnlicher Fall ist der folgende: Yç. 28, 12 steht in den Handschriften und Ausgaben *ee āoghā* bei B. *āoghā* Yç. 29, 7 *ēā vā* bei B. *āvā*, endlich 47, 2 W. *ēā nū* bei B. *ā nū*. Es ist ohne Zweifel richtig, dass an diesen Stellen *ee* keine metrische Geltung hat, fehlen dürfen aber die Buchstaben nicht, sie müssen vielmehr mit dem folgenden *ā* als ein Vocal gesprochen werden. Ich bezweifle durchaus nicht, dass die Tradition ganz Recht hat, wenn sie *ē* durch Mund übersetzt, also skr. *ās*, das in den Gāthās zu *ē(h)* geworden ist und *āoghā* wie *ēā* sind beides Instrumentale des Wortes, letztere Form — *āhā* eigentlich die ursprünglichere, *e* und *ēā* hat dieselbe Bestimmung wie *a* in *airimāghad* und ähnlichen Wörtern, nämlich auf den folgenden Vocal überzuleiten. Auch Yç. 29, 6 ziehe ich *ē* nicht zu *vaocat*, sondern nehme es in der von der Tradition angegebenen Bedeutung.

Da wir hier eben von der Aussprache einzelner Wörter sprechen, so will ich hier noch eines erwähnen, über das ich mich mit B. nicht einverstanden erklären kann: es ist die Umänderung von *dragvañt* in *dragvañi*. Ich begreife und würdige vollkommen die Gründe, welche B. zu dieser Aenderung veranlassten (vgl. dessen Ausg. p. 12 not.). Nichts ist gewisser als dass *dragvañt* dem *ashava* entgegensteht und merkwürdig allerdings ist, dass auch an zwei Stellen der Gāthās *asha* und *druks* sich gegenüber stehen. Allein solche Combinationen können auch täuschen und ich muss mich principiell gegen solche Textänderungen erklären, welche mit den Handschriften im vollkommensten Widerspruche stehen. Meine eigene bisherige Vermuthung nämlich, dass *dragvañt* zu *drvañt* sich verhalte wie *hvogva* zu *hvova* will ich nicht für mehr geben als sie ist.

Weit kürzer können wir uns über diejenigen Vocale fassen, welche zugesetzt werden müssen, damit das Metrum richtig sei. Es bleibt hier bei dem Satze Westphals, dass *y*, *v* vocalisch gelesen werden können, aber nicht so gelesen werden müssen, neben *thrāyoidiyāi*, *vaedyāi* haben wir *voixhdyāi*, *vioidyāi*, neben *kahiyāi* steht *qaqyāi*, wie ja auch schon im Altpersischen *ahiyāyā* und

ahyāyā wechseln, man liest bald qyēn bald qiyēn, ebenso dashvārthēn oder dushhuvārthēn, hvo und huyo wechseln selbst in derselben Strophe, neben huvapaithyāt muss auch hvaa, hvætu gelesen werden. Lange Vocale und Diphthongen können als eins oder auch als zwei Silben gelten, so wird daenn in den Gāthās immer dreisilbig gebraucht, noit sowohl ein- als zweisilbig, man findet ebensowohl vaghēus als vaghēūs, ich lese auch ashaōno, magaōno mraōt, vaōrāitē etc. und widerstrebe der Aenderung in ashavano etc., was gegen die Grammatik wäre. Auch diese Erscheinung hat ihren vernünftigen in der Aussprache liegenden Grund; wenigstens ursprünglich werden nur solche lange Vocale oder Diphthonge zweisilbig ausgesprochen, die man als aus zwei Elementen zusammengefloßen kannte, es will mir aber scheinen, dass man bald weiter ging und Diphthonge und lange Vocale überhaupt zweisilbig zu sprechen erlaubte, wenn es das Metrum erforderte. Es sind namentlich die Accusative von Themen auf u, welche mich zu dieser Annahme bestimmen. B. stellt gātuvem, ahuvem etc. her, um die fehlende Silbe zu gewinnen und es ist wahr, dass er dafür in den Gāthās selbst die Form tanvēm anführen kann, aus den Vedas abhiruam und Aelaliches, ich glaube aber doch nicht, dass solche Formen noch in irgend welcher Ausdehnung vorhanden waren, am Ende thun Formen wie gātūm, ahūm dieselben Dienste, und machen nicht mehr Schwierigkeit als nō-u. Auch aām, gaām, kerenāā geben dieselbe Silbenzahl wie die gewisse ursprünglichen Formen ayem, kerenaven, nöthigen uns aber nicht, von den überlieferten Formen soweit abzuweichen.

Liess man den Text der Gāthās mit Beobachtung der eben besprochenen metrischen Regeln, so wird man denselben, im Allgemeinen gesprochen, richtig finden; im Einzelnen freilich bleiben Anstösse genug, doch ist zu bemerken, dass es sich in der grossen Mehrzahl der Stellen nur darum handelt, dass eine einzige Silbe zu viel oder zu wenig ist, selten sind es zwei oder gar drei Silben. Grosse Aenderungen sind darum nirgends nöthig und es ist anzuerkennen, dass B. darin mit vielem Takte verfahren ist, wo er ändert, erfordert es das Metrum durchaus und seine Verbesserungen sind überzeugend. Gleichwohl müssen wir von unserem oben dargelegten Standpunkte aus fragen, ob es denn so ganz fest steht, dass jeder Vers dieselbe Silbenzahl haben musste, ob nicht das Metrum eine gewisse Freiheit gestattete, denn weder die Handschriften noch die Uebersetzung gestatten solche Aenderungen. So ist z. B. Yc. 29, 4:

hvo vciro ahuro athā né aghat yathā hvo vaqat

um eine Silbe zu lang. B. streicht né, dasselbe thut Geiger, sicher ist, dass nicht bloß die Handschriften, sondern auch die Uebersetzung né gelesen haben. Harlez sucht zu helfen, indem er at für athā liest. Derselbe Fall mit né kehrt auch Yc. 30. 2 wieder. Nichts ist einfacher als eine doppelt gesetzte Präposition zu streichen,

wenn es das Metrum erfordert, und solcher Fälle giebt es in den Gāthās gar manche. Nur an einigen Stellen lässt sich die doppelte Präposition halten, ohne dem Metrum Eintrag zu thun, so Yç. 31, 8: *hyať thwā hēm cushmani hēngrabem*, wo B. liest: *yyať tawā hēm cushmani grabem*. Hier kann der Text bleiben wie er ist, denn das einsilbige *thwā* kommt oft genug vor. Ebenso kann ich es nicht billigen, wenn Yç. 33, 8 für *fro moi frayozdām arethā* geschrieben wird *fro moi voizduvem arthā*, gegen die Handschriften und Uebersetzung. Es ist auch unnötig Yç. 49, 6 W. *fro vā ishyā* zu schreiben, während die Handschriften *fro vāo frueshyā* geben. Allein an den meisten Stellen stört allerdings die doppelte Präp. das Metrum; man urtheile:

Yç. 47, 3: *hyať hēm vohā mazdā hēm frashtā manağhā*.
B. lässt *hēm* vor *frashtā* weg und das Metrum ist hergestellt. Ebenso

Yç. 44, 13: *kathā družem nls ahmāt ā nls nāshāmā*,
wo gleichfalls durch Auslassung des *nls* vor *nāshāmā* das Metrum richtig gestellt wird. Ferner

Yç. 49 11: *akāis qarothāis paiti urvāno paiti yañti*.
Auch hier ist geholfen, wenn man *paiti* vor *yañti* streicht. Ganz derselbe Fall tritt ein

Yç. 49, 3: *aštare včpēng dregvato hukhmēng aštare mnyē*;
Yç. 32, 14: *ahyā grēuno ā hoithwoi nī kāvayaçēť khratas nī dādat*.
Dazu füge man noch Yç. 44, 9: *kathā moi yām yaos daenām yaos dāne*, was B. ändert in *kathā moi yām yaos daēnaam dāanē*. In allen diesen Fällen scheint die Verletzung des Metrums ungenügend und ebenso klar der Weg auf welchem zu helfen ist. Andererseits muss aber auch betont werden, dass überall sowohl die Handschriften als auch die Uebersetzung die doppelte Präposition schützen und die angeführten Beispiele scheinen mir sogar zu beweisen, dass es eine Zeit gab, in der man diese Art des Ausdrucks besonders liebte, es dürfte also selbst hier Vorsicht geboten sein. — Anlass zu grösseren Veränderungen ist selten geboten, eine solche bietet der schon früher von Roth und mir besprochene Vers

Yç. 48, 5: *hukshathrā kshēñtām mā nē dukshathrā kshēñtām*,
wofür B. vorschlägt:

hukshathrā nē mā dukshathrā kshayañtā.

Der Anstoss an der überlieferten Form des Verses liegt weniger darin, dass derselbe eine Silbe zu viel hat — die Auswerfung von *nē* würde diesem Mangel abhelfen — sondern dass die Caesur das Wort *kshēñtām* durchschneidet. Solche Fälle sind selten, aus anderen Theilen der Gāthās habe ich nur 46, 12 notirt: *tīrahya uzjē fryānahyā sojyaeshā*, wo B. die Präp. *uz* streicht und 51, 10: *hvo dāmois drājo hunustā duxhdāo yoi heñti*, wo B. *hunas tā* theilt. In unserem kleinen Capitel allein finden sich aber nicht weniger als drei solcher Fälle, nämlich ausser an unserer

Stelle noch in str. 1: *hyat ācashutā yā daibitānā fraokhtā*, wo auch B. nicht zu helfen weiss und str. 6: *hā zi nē ushoithemā hā nē utayditlm*. B. liest zwar mit Westergaard *hushoithemā* und theil *hu-shoithemā*, ich habe gegen das eine wie das andere meine Bedenken. Ich glaube, dass der Verfasser des vorliegenden Stückes sich mit dem Metrum Freiheiten erlaubt hat, welche die anderen Verfasser sich nicht erlauben, ich lasse daher den Vers wie er ist, um so mehr als derselbe in dieser Form einige Bedeutung erlangt und auch in spätere Parsengebete Aufnahme gefunden hat.

Der Zweck dieser Bemerkungen ist natürlich nicht, den Forschungen über die Metrik der Gāthās hindernd in den Weg zu treten, welche bereits so schöne Resultate erzielt haben, aber sie sollen das Vorurtheil widerlegen helfen, als hätten wir in unseren Handschriften einen von unwissenden Abschreibern gräulich entstellten Text vor uns, mit dem man wenig Umstände zu machen brauche. Es wird im Gegentheile nicht mehr viele Mühe kosten, so haben wir den Text vor uns, wie ihn die Redactoren unter den Sāsāniden festgestellt haben und diesem Texte müssen wir, als dem historisch gesicherten, die gebührende Aufmerksamkeit schenken. Ich bezweifle nicht, dass die Redactoren in ihrer Art die Sache gründlich verstanden und wenn wir sie auch in manchen Dingen übersehen (wie z. B. in der Kenntniss der Gesetze der Metrik), so giebt es dafür wieder andere Dinge die sie besser wussten, weil sie den Sachen noch ganz anders nahe standen als wir. Die Begriffe welche sich die Redactoren von den Gāthāmetren gebildet hatten, scheinen mir noch nicht vollständig erkannt zu sein.

5.

Etwas verschieden gestaltet sich unsere Aufgabe, wenn wir zu denjenigen Texten übergehen, welche nach Ansicht der Redactoren nicht metrisch sein sollen. Dass dies der Fall ist, darüber ist wohl kein Zweifel, denn wie der Text nach ihrer Ansicht abgetheilt werden soll, zeigen uns ihre Versabtheilungen, die man in meiner Ausgabe mitgetheilt findet. Nichts desto weniger ist der metrische Charakter mancher Abschnitte aus diesen Texten früher erkannt worden als selbst die metrische Abtheilung der Gāthās, auch ist dieselbe kaum weniger wichtig, wir kommen aber nicht mit so einfachen Mitteln wie dort zum Ziele, es handelt sich nicht blos um eine oder um zwei Silben, nicht selten müssen Wörter, ja Sätze, ausgeworfen werden um das Metrum herzustellen. Am frühesten wurde Yç. 9 als metrisch erkannt und die Herstellung von Westphal versucht; über diesen Versuch habe ich mich in meinem Commentare (2, 83) folgendermassen geäußert: „Westphal hat scharfsinnig nachgewiesen, dass dieser Abschnitt ursprünglich metrisch sei und die älteste Probe des epischen Metrums der Erānier enthalte. Die Herausgeber des Awestä sind gewiss in ihrem Rechte, wenn sie das vorliegende Capitel nicht als ein

metrisches gegeben haben; nach den Handschriften sind die Correctionen und Auslassungen, wie sie Westphal vor schlägt, unnützlich, auch haben die alten Eränier, soweit wir zurückgehen können, unser Capitel nicht für ein metrisches Bestandtheil des Awesta gehalten. Hiermit ist jedoch selbstverständlich Westphals Versuch nicht abgewiesen; soweit er beabsichtigt eine ältere Gestalt des Textes anzufinden, als die uns in den Handschriften vorliegende, scheint er mir sehr beachtenswerth und namentlich dürfte auch darauf Gewicht zu legen sein, dass seine Abtheilungen mit den traditionellen Abtheilungen der Parsen selbst zusammenfallen.* Ich citire diese Stelle wörtlich, weil sie noch meine jetzige Uebersetzung ausdrückt. Weder Türpel noch Geldner haben mir die Uebersetzung beibringen können, dass unsere Handschriften die Producte jämmerlicher Abschreiber seien, welche weder wussten noch sich sonderlich darum kümmerten, was sie schrieben, ebenso wenig, dass wir in den Uebersetzern Leute zu sehen haben, welche der Aufgabe, die sie sich gestellt hatten, so wenig als möglich gewachsen waren. Alle unsere bisher geführten Untersuchungen waren dazu bestimmt, einer solchen Ansicht entgegenzutreten. Unsere Awestakritik scheint sich noch immer in den Alternativen des vorigen Jahrhunderts zu bewegen: entweder ist das Awesta ein Priesterbetrug nach Art der *Oracula magica Zoroastri* oder es ist echt und darum uralt. Die Wahrheit liegt in der Mitte, das Buch ist echt *eränisch*, darum aber doch nicht uralt, es ist ein Gebetbuch, zu liturgischen Zwecken und mit Benützung älterer Werke zusammengestellt. Wenn nun das Metrum ursprünglich metrischer Stücke gestört ist, so braucht daran durchaus nicht Unkunde die Schuld zu tragen, es geschah vielmehr, weil die Redactoren auf das Metrum keinen Werth legten, und weil ihnen ihre Zusätze wichtiger schienen als dieses. Die oben aufgeführten Worte werden übrigens beweisen, dass ich niemals der Ansicht war, es sei der Versuch, die metrische Gestalt des Textes wieder herzustellen, schlechthin abzuweisen. Wenn ich in dem uns handschriftlich vorliegenden Texte auch eine wirkliche Recension sehe, so ist es doch meine Uebersetzung, dass diese Recension eine sehr späte und gewiss nicht nach Grundsätzen gemacht ist, die wir in allen Fällen billigen können. Dass man unter diesen Umständen nach einem ursprünglichen Text suchen muss, ist selbstverständlich und es ist nur erfreulich, wenn uns das Metrum eine Beihilfe gewährt um zu einem solchen zu gelangen. Das Verhältniss der Forschungen, welche die ursprüngliche Textgestalt zum Gegenstande haben, zu dem überlieferten Texte danke ich mir nun ganz ähnlich, wie das ähnlicher Forschungen über die Grundbestandtheile der *Bias*, des Pentateuch u. s. w. der überlieferte Text muss bestehen bleiben, als sicherer Ausgangspunkt für weitere Forschungen, welche die ursprünglichen Mittheilungen vielfach als problematisch hinstellen müssen. Mit Recht hat das öffentliche

de Harlez zur Vorsicht gemahnt, auch ist es ja natürlich, dass die verschiedenen Verfasser unseres Awestä auch einen verschiedenen Gebrauch von ihren Quellen gemacht haben werden, indem sie die metrische Quelle theils unmittelbar in ihre Arbeit aufnahmen, theils nach Belieben veränderten. Bei der grossen Einfachheit des Metrums, welches blos die Zahl von 8 Silben fordert, ist es leicht genug, jeden Text in Verse aufzulösen, wenn man nur den festen Vorsatz dazu hat und in Hinsicht auf Textänderungen nicht bedenklich ist, es wird darum gut sein, wenn man stets im Auge behält, dass der Text nicht blos als metrisch, sondern der metrische Text auch als historisch nachgewiesen werden muss. Wenn es richtig ist, dass das Metrum vielfach dazu dienen kann, uns die ursprüngliche Textgestalt ermitteln zu helfen, so ist es nicht minder richtig, dass das Metrum aus den Texten hergestellt werden muss.

Neben der Verseintheilung will Geldner auch die Strophenabtheilung für das jüngere Awestä durchführen und zwar in möglichst nahem Anschluss an die Vedas. Ohne zu verkennen, dass die Vergleichung des éranischen Versbaues mit dem indischen, als dem benachbarten und gleichfalls indogermanischen, am nächsten liegt, erlauben wir uns doch, darauf hinzuweisen, dass auch im Westen bei den Syrern eine ähnliche Metrik besteht und dass selbst die Gāthās in mancher Hinsicht sehr an syrische Lieder erinnern. Allerdings zeigt keines der éranischen Metra hinsichtlich der Silbenzahl eine Uebereinstimmung mit den gebräuchlichsten syrischen Metren, gemeinsam ist aber beiden das Princip, die Silben der einzelnen Verse blos zu zählen, ohne Rücksicht auf die Quantität, dann die strophische Eintheilung. Die Anwendung der Diärese und der Synizese ist hier wie dort ein Mittel der Ausgleichung. Auch das achtsilbige Awestāmetrum unterscheidet sich doch dadurch von der Anushtubh der Inder, dass gar keine Rücksicht auf die Quantität der Silben genommen wird, auch wüsst ich nicht, wie man irgend eines der späteren persischen Metra an eines der älteren anschliessen wollte, während zwischen den indischen Metren älterer und späterer Zeit doch ein Zusammenhang besteht. Solche Erwägungen müssen zur Vorsicht mahnen, es wäre leicht möglich, dass die Awestāmetrik doch nicht ganz auf nationalem Boden erwachsen wäre.

Sendschreiben von Dr. C. Lang
an Prof. Fleischer.

Verehrter Herr Geh.-Rath!

Als ich aus Loth's handschriftlich hinterlassenen Collegienhaft über arabische Litteraturgeschichte und noch mehr aus seiner von A. Müller kürzlich edierten Promotionsschrift ersah, eine wie hohe Rolle er dem abbasidischen Prinzen Ibn el Mutazz in der Geschichte der arabischen Dichtung anweist und wie es selbst sein Wunsch gewesen war, den Diwan desselben zu veröffentlichen, empfand ich Beklommenheit und freudige Genugthuung zugleich, wenn ich mich seit längerer Zeit auf dem Wege wusste, berufeneren Händen eine so glücklich gewählte und angesichts meiner Lebensstellung zwar höchst schwierige, aber auch nicht wenig gennussreiche Arbeit abzunehmen. Ich habe den Plan gefasst, aus jedem der 10 Abschnitte des genannten Diwans je eine hinreichende Anzahl bezeichnender Muster in gereinigtem Text nebst erheblicheren Varianten herauszugeben, alle erwünschten Indices mit gleichzeitiger Verweisung auf die eine Edition nicht verdienenden Lieder hinzuzufügen und theils durch Winke, theils, wo es nützen kann, durch Besprechungen zu der Möglichkeit einer ästhetisch-kritischen Beurtheilung des Dichters beizutragen. Macht doch gerade das liebevolle Eingehen Loth's auf diese letztere, auch trotz des unzulänglichen Materials, seine Abhandlung (wie auch seine Litteraturgeschichte) besonders lesenswerth. Denn konnten gleich die aus den تبشير السرور mitgetheilten Proben zu einem vollgültigen Urtheil über Charakter und Bedeutung des Dichters noch nicht führen, so hat der fein beobachtende Gelehrte doch manches Zutreffende, man möchte sagen, vorgeföhlt. Schon ein Einblick aber in die eine — die zweite — Hälfte des Diwans, welche uns in der Handschrift COLL der Königl. Bibl. zu Kopenhagen vorliegt, gibt uns ganz andere Begriffe von der Erfindungskraft, dem leichten Witz und der relativen Vielseitigkeit, mit welcher sich IM. auf den angebauten Gebieten der Liederdichtung bewegt. Leider enthält die eines Commentars zwar ermangelnde, aber verhältnissmässig correcte und reichlich vocalisierte Handschrift nur المديح

(77 Nummern), الزهد والشيب (113), الغزل (368), الخمريات (183).

Die nur zum geringsten Theil brauchbare Handschrift COLL. in der die Weingedichte fehlen, fügt dafür الفخر und eine قصيدة مزدوجة hinzu, von der (in einer Glosse auf S. 92) bemerkt wird, dass sie el Murtaǧid sich als genügend befundenen Ersatz für eine Biographie, deren Abfassung er anbefohlen hatte, oft von einer seiner Sängerinnen vortragen liess und dass sie Verse enthält, welche hernach in das bekannte, bei Loth S. 23 erwähnte Trauergedicht übergingen. Für den Rest des Diwans ist ausser Citaten und Einzelaufnahmen meines Wissens nur die Pariser Handschrift herbeizuziehen, die ich in diesem Sommer kennen zu lernen hoffe.

Meine gegenwärtige Kenntniss des Dichters setzt mich inzwischen in den Stand, vorläufig zu dem zweiten Theil der Studie Loth's einige ergänzende Bemerkungen von Belang zu machen, die Ihnen bei dem Antheil, welchen Sie laut des Vorworts an der Publication derselben haben, nicht unwillkommen sein dürften und die ich auch deshalb hier herzusetzen mir erlaube, weil ich überhaupt erfahrenere Fachgenossen, deren gütige Rathschläge mich fördern könnten, für mein Vorhaben interessieren möchte.

In S. 38, Z. 12 f.; 40, Z. 8 f.; 43, Z. 6 v. u.

In dem Escorial befindet sich nach Casiris „Bibliotheca Arab.-Hisp.“ t. I. p. 66 und 81 (wie auch De Rossi „Dizion. stor. degli ant. ar.“ p. 9 angibt), sowohl das كتاب (مختصر) طبقات الشعراء (COLXXVII) als auch das كتاب النديع (CCCXXVI), also die beiden nächst dem Diwan wichtigsten Werke des Dichters, der in der Rhetorik übergenau محمد المعتر بالله genannt ist. Das ersterwähnte Werk gibt zu den biographischen Notizen über 131 Dichter Proben ihrer Poesie.

Zu S. 53, Z. 10 ff.

Wie es der Zweck der Tab. gebot, ist in der Regel der stotische Abschnitt eines Weinliedes (sei es der Eingang, der Ausgang oder beides) in diesem Schriftchen weggelassen. Er ist oft von grosser Ausdehnung und umfasst z. B. in dem S. 61 f. fragmentarisch mitgetheilten Liede 11 Langzeilen, welche ein einleitendes نسيب bilden. Uebrigens findet sich nahezu alles von Loth Veröffentlichte unter den Weinliedern des Kopenh. Manuscripts, nichts unter den Liebesliedern; das S. 57 f. stehende Lied fehlt, weil als Nachahmung angesehen.

Zu S. 58, Anm. 45.

Vgl. Hamāsa 436, Z. 17 Comm.: قالوا قتلنا الخمر الى كسرت

شَرَحَا وَقَتَلَتْ الْجُوعَ وَالْبَرْدَ وَذَحَوْ ذُنُكُ. Wie die Sprache hier für den Dichter gedacht hat, zeigt ein Halbvers des IM. ans No. 149: قَرَعَ الْقَهْوَةَ يَلْمَاءَ. Er sagt ähnlich: مَشْمُولَةٌ تَقْتُلُ إِنْ لَمْ تُقْتَلْ.

Zu S. 59 f.

Diesem (40.) Weingedichte sind 4 Verse erotischen Inhalts angehängt. Wesentliche Varianten sind ausser einer übergangenen müssigen Langzeile zwischen V. 1 und 2:

Z. 3: بِكَ، mit ihrem (immer wiederholten) Angriff*, eine Ausdrucksweise, die der Dichter liebt, namentlich in der Verbindung كَرَّ النَّهَارَ وَاللَّيْلَ und كَرَّ الْيَوْمَ وَالْأَمْسَ.

Z. 4: وَيَبْزِئُهَا مِنْ. Die Vorstellung von dem „Herumwenden“ in Lauterkeit u. dgl. ist doch wohl ohne Analogie.

Zu S. 61 f.

Loth vermuthet ein abgeschlossenes Gedicht; es fehlen aber 14 Langzeilen; das نَسِيبٌ (s. o.) könnte mit dem Folgenden etwa unter das Thema gebracht werden: „Lösche den Schmerz über des geliebten Schenken Grausamkeit in altem Klosterwein!“

Z. 5 findet sich statt إِذَا بَذَلْتَ ein malerisches حَذَبْتَ „indem er sich wogengleich aufthürmt“ (vgl. حَذَبَ Wellenkamm).

7 ff. Obwohl sich der Untergang der Plejaden an den verglichenen Mondaufgang nicht übel anschliesst, bildet Z. 7 ff. doch besser einen Teil zu einem zeitlich bestimmten Vorgang als zu dem zeitlich unbegrenzten تَخْرُجُ. Vollständig lautet hier das Gedicht (No. 102):

بَتَقْلُوبِيسَ 14

رُفَّتِ الْيَمِينُ مِنْ بَيْتِ بَسْكَرَةَ وَشَيَّعَتْهَا جُنُودُ إِبْلِيسَ 15

فَلَمْ تَزَلْ تَنْزِفُ الْمَدَامَةَ مِنْ مَسْتَدٍ بِالْبِرْزَالِ مِنْخَسُومِ 16

وَالنَّجْمُ قَدْ لَحِيَ فِي الْعُزُوبِ وَقَدْ أَنْذَرَ بِأَصْبَحِ قَرْعُ لِقُومِ 17

وَضَعَى فِي الدَّبْرِ كُلَّ مَيْتِهْلٍ مَشْيَعِ ثَيْلَهُ بِتَقْلُوبِيسَ 18

S. 62, Z. 2: مغروس, etwas farblos gegen مغروس: das Fass wird wie eine Goldmine gedacht (s. u!).

Z. 3f.: statt des doppelten تُصْبِحُ zuerst تُصْبِحُ und hernach تُنْصِي. Diese Unterscheidung ist doch eine Bereicherung und der den Nachsatz eröffnende Jussiv eine erwünschte Bindung des Gedankens: „So wirst du bald reich sein durch die (daraus geschöpfte) Heiterkeit, während du durch deinen Verstand endlich noch der Aermsten einer werden dürftest“.

Zu S. 64f. und S. 63.

Die angeführten (3 + 2) Verse sind Bruchstücke ein und desselben Gedichtes, welches mit humoristischen Apologien des Dichters gegen spöttische Bemerkungen seiner sehr oft erwähnten Geliebten شَرِيَّة oder شَرِيَّة schließt. Zu der letzten Langzeile auf S. 63 bietet V. 8:

من كَمِيتَ كَاتِبًا أَرْضَ تَبَرٍّ وَنَوَاحِيَهُ لَوْلَوْ مَغْرُوسٌ

(wo nur نَوَاحِيَهُ gelesen werden muss) die lahrreiche Variante اَرْض. So fremdartig dies scheint und so geläufig das Bild ذُوب ist, hat man es doch nicht vorsilig aufzugeben; denn in dem Liede, aus welchem der in Anm. 50 mitgetheilte Vers نَسَبَ الحُجَّ entnommen ist, heisst es (eben vorher) vom Schenken:

مَا زَالَ يَقْبِضُ رُوحَ الدَّرِّ مَبْرُؤُهُ كَمَا تَغْلُغِلُ سِلَكُ الدَّرِّ فِي الثَّقَبِ
فَمَطَّرَ الْكَاسَ مِنْ أِبْرَاقِهِ قُنْبَتِ الدَّرِّ فِي أَرْضِ مِنَ الذَّهَبِ

Nun erst wird auch das مَغْرُوس = مُنْبِت recht verständlich.

Zu S. 66.

Ein abgeschlossenes Gedicht (No. 48); zwischen V. 3 und 4 schiebt das MS. nur noch einen müssigen erotischen Vers. In V. 3b liest es مِنْ دُونِ جَلَامِي, mit Bevorzugung vor meinen Kameraden*; dies entspricht dem durch Loth's eingeklammertes „allein“ angedeuteten Bedürfniss. Vgl. Abu Nowās bei Ahlw. 46, 11 (wo zu vocalisieren ist نَعْتَمِي).

Zu S. 67.

Das Bruchstück ist zusammengesetzt aus V. 9f., 12f. und 16 f. des 45. Weingedichts; vorher ist der Gegenstand der stolz

ignorierte und verhöhnte Tadler und der bei beginnender Klosterfrühmesse noch schlaftrunkene, allzu früh geweckte Zechgenoss; den Schluss bilden 4 Verse erotischen Inhalts.

Die in Z. 5—8 liegenden Vorstellungen kehren besonders oft wieder. In einem höchst originellen Weingedicht (10) von 28 Versen, welches mit Benutzung mehrerer Wendungen aus der Mu'all des Imrulkais die Interessen der Beduinendichtung verläßt und etwa das Thema ausführt: „die Regenwünsche des Imr.

sollen den Lustorten gelten?“ heisst es: *مليح كغصن البان يحمد* *لوى* am Schlusse von No. 59 *بئرله في قرطبي غير مسبد* *صغد فلون من تحت طرة* u. s. w. *مسيكة ترقي بعاج جبين*

Für *بحر* in Z. 10 hat die Handschrift *بخر*, was dem sonst hier gebrauchten *احشاء* oder *بطون* gleichkommt; für *بالندمان* Z. 11. Man lese das erstere, übersetze aber „wie der Reine“, d. h. der der Reue Zugängliche, der noch mit moralischem Bedenken friakt.

Zu S. 69 f.

Vers aus No. 41 mit dem beliebten Thema: „Auf zum Weinschlurf bei dem Christenknaben!“ Nach dem *نجيب* heisst es hier weiter:

- 8 *رَبِّ كَلَسَ شَرِبَتِهَا مِنْ يَدِيهِ وَصَبَاحَ بَوَصْلِهِ كَانَ سَعْدًا*
- 9 *حَيْثُ لَا يَبْتَدِيْ اَنْهَمُومَ الْيَنَا وَنَظَنَ السَّيُورُ وَالْهَوَ خُلْدًا*
- 10 *فِي دَسَاكِيمِ تَحْتَ ظِلِّ ظَلِيلٍ فَتَلْقَى فِيْهَا نَسِيمًا وَبَدَا*
- 11 *بَيْنَ كَلَسٍ وَمَرْحَرٍ وَصَفَ الصُّو تَ بِالنَّحَايَةِ الْفَصَاحَ قَادَا*

Ann. 75 ist also richtig. V. 11 übersetze ich: „zwischen einem vollen Becher und einer Laute, die mit ihren beredten Klängen die Melodie (des Liedes) angab und ausführte“. Mit der Lesart der Tab. vergleichbar ist der sehr hübsch gedachte Vers (69, 4):

* *وَحَنَّ النَّأْيُ مِنْ طَرَبٍ وَشَوْقٌ اِلَى وَتَرٍ يُكَلِّمُهُ نَضِيجٌ*

Zu S. 72.

Die Verse in *بسيط* = 141. Weingedicht. V. 2 lautet hier:

كَاسَتْنِي وَالْوَرَى رُقُوقُ اَقْبَلِ الشَّمْسُ فِي الظَّلَامِ

رُقُوق ist in dieser Verbindung das Gewöhnliche,

Zu S. 73.

Die 3 Verse machen das 172. Weinlied aus. Der zweite Halbvers lautet in der Handschrift: كلُّ ساقٍ كالغصنِ مقدودٍ: „schlauk gewachsen“ wird sehr gewöhnlich durch مقدود und wohl kaum durch ممدود gegeben.

Zu S. 74.

Die beiden Langzeilen in طويل, wie manches andere auch citirt in der Halbet al Kummīt (Kap. 12), gehören in eines der interessantesten Weinlieder (44), das hier einen Platz finden mag:

- 1 قويت على الهجران حين ملكتني ولكنني عن حمل حبيد أضعف
- 2 لعمري لقد أحببتك الحب كله وبتك حبا لم يكن قط يُعرف
- 3 سعى الله نهر الترخ ما شاء خوده فبتني به حتى التمت مكلف
- 4 ولا حيم انقطر التخليج وجتره ودمر عليه مشرف
- 5 مزارق ليسوا لا كنجو سويقلا وعرفان لا زالت بيا العجن تعرف
- 6 تدور عليك الراح من كيف شارب له لحظ عين تشتكي السقم مدتف
- 7 كان سلاف الخمر من ماء خذه وعقودها من شعرة الجعد يقطف
- 8 أتعدلتني في يوسف وقو من ترى ويوسف أبلاتي ويوسف يوسف
- 9 والى لآلئى جفن عيني اذا بدا فابقي اليد باحتنا لسمك ألبرق

An der leergebliebenen Stelle hat das MS. لاشئى, was mir undurchsichtig geblieben ist (wie auch ein im 109. Liebeslied vorkommendes اشئاس (مبدان). Für eine freundliche Aufklärung würde ich sehr dankbar sein¹⁾. — V. 8: „Tadelst du mich um Jusuf“ willen, den du doch kannst? Ist's doch Jusuf, der mich heimgesucht hat, und Jusuf ist ein Josef [an Schönbelt]“.

1) Unsere Quellenwerke geben keinen Aufschluss darüber. Oder ist etwa dieses اشئاس identisch mit شئى bei Jākūt, III, S. 370 Z. 15 und 167 Fl.

Der schlicht und warm empfundene Eingang des Liedes und die beredte Leidenschaftlichkeit des Schlusses mögen einstweilen dafür bürgen, dass der Diwan des IM. bei aller wahrnehmbaren Arbeit, bei überall sich verrathendem Virtuosenhum doch dem Leser nicht blosse frostige Künsteleien darbieten werde; selbst in Bezug auf das Loblied braucht dies nicht besorgt zu werden. Möchte mir das Glück beschieden sein, den Beweis hierfür seiner Zeit durch eine Publication erbringen zu können, deren Ankündigung gewiss überall freudig begrüsst werden würde, wenn man sie von bewährterer Hand erwarten dürfte. Aber wofern sich nur die äusseren Schwierigkeiten, welche meinem Unternehmen entgegenstehen, glücklich hinwegräumen lassen, so habe ich ein festes Vertrauen auf Gelingen bei der Ueberzeugung, dass betreffs der inneren die schon mehrfach freundlich verheissene Unterstützung namhafter Kenner, vor allem auch die Ihrige, mir niemals fehlen wird.

Aachen, Mitte Mai 1882.

In dankbarer Verehrung

Ihr Schüler

Dr. C. Lang.

Etudes avestiques

par

C. de Harlez.¹⁾

I.

Avant d'entrer en matière, qu'il me soit permis de présenter rapidement une remarque, pour revendiquer mon bien. Il n'est pas rare que l'un ou l'autre Iraniste donne à ses lecteurs comme entièrement neuve une explication que j'avais fournie depuis longtemps. Je ne citerai aucun nom, désirant éviter tout ce qui pourrait avoir un caractère personnel. Je me bornerai à signaler quelques unes des interprétations auxquelles je fais allusion. Ce sont entr'autres celles de: *parôkevidâ*, *gâus drafshô*, *teref*, *raocanem*, *hwng*, *hwiti*, *aspend-qutino*, *sûrim*, *maid'yôzaremayô*, les *yâirya ratavo*-saisons — *Uk'shyat nemô*, *verezidôit ra* et beaucoup d'autres encore. Mais il nous suffit d'avoir signalé ce point et, cela dit, passons à notre sujet.

Je me propose dans ce travail de présenter quelques observations sur des expressions, des mots isolés, de l'avesta, sur des croyances ou des conceptions avestiques.

1) Hamestagân.

Le livre d'Ardâ i Virâf, contient en son chapitre VI. le passage suivant: „J'arrivai à un certain lieu et je vis des âmes qui restaient toujours dans le même état. Et je demandai à Grôsh le saint, le victorieux et au Yazata Atar (le feu): quelles sont ces âmes et pourquoi restent-elles ici? Grôsh et Atar me répondirent. On appelle ce lieu le Hamistakân et ces âmes y restent jusqu'à (la prise) du corps futur. Ce sont celles des hommes dont les bonnes œuvres et les péchés sont égaux. — „Dis aux créatures: „Ne laissez pas en arrière une bonne œuvre facile, par convoitise ou par méchanceté. Car tout homme dont les bonnes œuvres

¹⁾ Cet article était écrit avant que j'eusse connaissance du dernier livre de M. Geldner.

dépasseront les fautes de 3. sroshacacurnas ira en paradis; celui dont les péchés seront plus nombreux ira en enfer, et celui dont les uns et les autres seront égaux resteront dans ce lieu d'arrêt. Leur punition est le chaud et le froid qui proviennent de la rotation de l'atmosphère; il n'y en a point d'autre."

Il résulte de ce texte qu'à l'époque où l'Ardâ i Virâf nâmak a été écrit, c'est à dire 5 ou 6 siècles après le commencement de notre ère, les Mazdéens croyaient que la rétribution des âmes après la mort pouvait se faire de trois manières différentes, que les actes posés en cette vie pouvaient avoir trois sortes de conséquences: le bonheur éternel dans le séjour du lundêre, les supplices dans les ténèbres sans fin et une situation intermédiaire, sans grande joie ni peine violente, mais passagère, dans un lieu créé expressément à cette fin; situation que désigne avec précision le nom de ce lieu intermédiaire *hamestakân*, lieu d'arrêt (de *ham* et *sta*).

Aux temps avestiques la croyance aux châtimens de l'enfer et aux récompenses du paradis existait sans aucun doute; mais en était-il de même de celle au troisième dénouement du drame de la vie? Les mazdéens de cette époque croyaient-ils à cette pondération égale des mérites et des fautes et à la rétribution particulière que leur assignent les livres pehlvis?

Mr. Bartholomae a défendu, le premier, la probabilité de la réponse affirmative (Voy. Zeitschrift DMG. B. XXXV. T. 55. 157 ff.) mais s'est tenu dans une sage réserve.

Si l'on s'en tenait à la glose qui suit la traduction du vers 3 de la strophe I du Gâthâ 5 (Yaçna XXXIII) on serait tenté d'admettre l'affirmative. Mais un examen attentif de la question convaincra aisément qu'il n'en est rien et que l'Avesta ne contient rien qui ait trait de près ou de loin à l'*hamestakân* de la Perse sassanide.

Remarquons le d'abord, il n'est pas étonnant que le glossateur ait cru voir dans un membre de phrase des gâthâs une allusion à une croyance qui régnait de son temps alors qu'elle était inconnue aux auteurs de ces chants sacrés. Ces glossateurs n'avaient pas une instruction suffisante pour discerner ce qui appartenait aux temps anciens de ce qui avait une origine plus récente. Au Gâthâ III, 1 a (Yaçna XXX) les mêmes commentateurs expliquent les mots *tâ val'dhyê* „hanc dicam" par: *Apistâk va zand*, comme si le *zand* existait déjà lorsque les Gâthâs furent composés. Leur assertion n'a donc ici aucune valeur. Ce qu'elle vaut relativement au point en question nous sera mieux encore démontré par le commentaire qui suit la version du Vendidad VII, 136. En ce passage Ahura Mazda dit incidemment qu'il élèvera le juste jusqu'au lieu de l'immortalité. A la traduction exacte du texte, les rédacteurs du *zand* ajoutent tout un petit traité de casuistique relative à la rétribution finale, à la suppu-

tation des mérites et des péchés; à l'effacement des fautes par les bonnes œuvres, etc. Ils appuient leurs explications sur les dire des théologiens mazdéens. Relativement au mode de la rétribution ils citent trois doctrines: la première dit que, si le fidèle vivant qui a commis des fautes, vient à mourir, à la résurrection on lui donnera une récompense pour ses mérites ou on lui fera subir un châtiment pour ses péchés. *Zwandaké ahruen avash vandé pavan baré yekavimnuit akhari yemitânitic aitim yekévânit: pavan tano i pavên kerfuk râi mizd yekébiind avash vandé râi patfrâs vahdânyen.* — Le second s'exprime plus brièvement: «il ira à la joie ou au tourment»: *pavan sipas ayêr pavan tang vâstânit.* Vient enfin une troisième explication où il est dit que si les fautes dépassent les mérites de trois *erasho-carânâm* l'âme ira en enfer. En cas de proportion contraire elle ira au ciel. Mais si les péchés et les mérites sont égaux, elle ira au *hamestakân*. On le voit ce ne sont point des textes avestiques, mais les opinions individuelles de casuistes ses contemporains, que le compilateur des gloses invoque; encore donne-t-il plusieurs explications dont une seule suppose l'existence du *hamestakân*, et celle-ci n'est que la reproduction exacte des termes de l'Ardâ i Virâf nânak.

Ce n'était donc pas même alors universellement admis parmi les Mazdéens. On le devinerait du reste, en voyant la manière solennelle et l'insistance avec lesquelles l'auteur de l'Ardâ V. N. l'annonce. C'est comme s'il craignait de ne pas être cru. Notons en outre que le dernier casuiste voulant citer un texte avestique, il ne trouve que le mot *hâmydsaiti* de notre gâtha. Il est ainsi certain qu'il n'y avait rien d'autre dans les parties maintenant perdues de l'avesta. Or le mot, comme on va le voir, ne peut avoir aucun rapport avec l'état du hamestakân.

Il est donc en soi-même plus que douteux, que cette conception ait été connue des auteurs de l'Avesta. Ce doute deviendra certitude de la négative, si nous consultons les textes. Le sort de l'âme après la mort est décrit très longuement et très précisément en deux endroits du livre, au Vend. XIX et au Yasht XXII. Or dans l'un comme dans l'autre de ces deux chapitres, il n'est parlé que de deux séjours dans l'autre monde, des lumières et des ténèbres éternelles, du bonheur et du malheur final. Les gâthâs ne sont pas moins explicites. En plusieurs endroits il est fait annonce du sort qui attend le juste et le pécheur dans le monde à venir et surtout, même dans notre gâtha, il n'est question que de paradis et d'enfer, du garotman ou de la demeure de la druze, de deux genres de rétribution. C'est ce que du reste, Mr. Bartholomae a parfaitement compris et reconnu lui-même dans l'article où il a traité cette question. C'est pourquoi nous n'entrons dans aucun détail. Nous pourrions ajouter une autre considération non moins importante. Le hamestakân n'est pas

une dénomination vague, indéfinie, c'est un lieu précisément déterminé, formé et constitué exprès pour un but d'une importance capitale et dont la connaissance est pour l'homme du plus haut intérêt. Or ce lieu n'a pas de nom dans l'Avesta; jamais il n'y est fait la plus légère allusion pas même dans le vers des gâthâs qui donne lieu à la glose où il est mentionné. Comment expliquer un pareil silence sur un point de croyance si important pour le fidèle?

En présence de ces faits incontestables peut-on interpréter un texte obscur dans un sens directement opposé aux témoignages les plus certains, les plus concordants de toutes les parties de l'avestâ? Cela ne me paraît pas possible.

Il me semble d'ailleurs bien difficile de donner au vers en question le sens qu'il faut nécessairement lui attribuer pour y voir une allusion au hamestakân. La strophe commence en annonçant la rétribution future qui aura lieu et pour le méchant et pour le bon *dragvatacâ hyatcâ ashaone* puis vient le membre de phrase (V. 3) *yêhyâcâ hémýâsaitr mit'ahyâ yâcâ hâi êrezvâ*. — Pour trouver dans cela une mention de l'équipollence des fautes et des vertus il faut traduire *hâmýôs* (*hémýâsaitr*) par „être égal, être de même nombre; de même poids, de même valeur“. Cela ne me paraît pas admissible. *Yâs* signifie „aller vers“ *hâm yâs* peut signifier „rencontrer, s'appliquer à“; tout au plus „se rencontrer“, mais pas „être égal, se contrebalancer“. Le terme correspondant de la version, *ham matan* a précisément le même sens et ne justifie nullement la glose. Il faut de plus prendre *erezvâ* comme signifiant „mérites, bonnes œuvres, etc.“, ce qu'on ne peut admettre d'avantage.

Il est bien plus naturel et bien plus sûr d'interpréter ce vers comme une explication des deux précédents et des mots *dragvata* et *ashaone*. On ne peut non plus perdre de vue la préposition *â* qui est dans la 2^{me} partie de la phrase *yâ câ hâi â êrezvâ* et qui joue nécessairement ici le rôle d'un verbe comme dans une foule d'endroits des gâthâs. On aurait ainsi ce sens: „et que apud illum (sunt) recta. C'est-à-dire pour le vers entier: „et celui pour qui se rencontrent, les mensonges ainsi que les rectitudes qui sont chez lui.“ C'est là une traduction qui ne marche certainement pas bien et qu'on ne peut guère admettre. Remarquons que l'on ne peut prendre *mit'â* et *êrezvâ* pour deux duals; le *yâ câ* qui intervient auprès du second rend cette supposition impossible. En tout cas, quand même le sens serait celui que je donne ici en dernier lieu, l'auteur de cette strophe distinguerait l'homme pervers, *dragvat*, le juste, *ashavan* et celui a fait du bien ou du mal, mais pas celui dont les mérites et les fautes s'équiparent. Il n'y aurait donc là aucune allusion au Hamestakân et à la cause qui y fait condamner l'âme. En outre pour arriver à cette traduction il faut changer *mit'ahyâ* en *mit'â câ*. Cette

correction il est vrai, est très modérée: toutefois l'autorité constante des manuscrits s'y oppose et de plus pour la faire il faut détruire le parallélisme des expressions *yahyâ câ mî'ahyâ* et *yâ câ erezvâ* qui forment semble-t-il une apposition recherchée; il faut aussi introduire un 3^m *câ* dans le vers.

Nous concluerons donc que l'autorité de la glose pehlieve est absolument nulle, qu'elle se rapporte à une croyance ou plutôt à une décision casuistique dont les termes mêmes (insérés à la glose du Vend. VII) indiquent l'origine postavestique. L'avesta ne connaît ni la supputation ou pondération des fautes, ni le *sroshacarana* estimé comme poids ou valeur, ni aucun de ces tarifs de la conscience. L'avestâ ne contient pas la moindre allusion au Hamistakân. Le texte des gâthâs où les glossateurs ont cru voir quelque chose de ce genre ne peut s'y rapporter. Donc la croyance au Hamistakân, à cette sorte de purgatoire destiné à ceux dont les fautes et les mérites se contrebalancent, n'était pas encore connue au temps de l'avestâ et n'est entrée dans la théologie parée qu'aux premiers siècles de notre ère.

2) Draonô et h'âthrem.

Ces deux mots sont encore objets de controverse. La tradition fait du premier l'offrande liturgique*, du second, éclat, splendeur, brillance, bonheur*. Ces deux sens me paraissent encore les meilleurs; non point parceque la tradition les donne (personne ne raisonne ainsi, quoique puisse dire M. Luquiens: ce mode de polémique est déplorable), mais parceque, seuls, ils donnent partout une traduction acceptable. — *Draonô* ne vient ni de *drau* courir, couler, ni de *drau* être ferme, fort, vigoureux: impossible de faire venir de là l'offrande*; c'est le correspondant du sanscrit *dravinas* bien, don, présent*. *Draonô* est l'offrande* en général, d'abord, puis l'offrande spéciale du pain (Comp. les pains de proposition chez les Juifs) et a le double sens de *hostia* (chez les chrétiens). Ce pain n'est pas encore (comme je l'ai dit dans mon Introduction p. CLXXVIII) le petit pain *daroun* grand comme un dollar (M. Luquiens en affirmant le contraire se trompe et critique à tort). Le sens d'offrande, offrande liturgique, convient seul au Vend. V, 79 (pour un draona le Ratus remet le $\frac{1}{2}$ des péchés), au Yt. XIX, 7 (celui qui monte une montagne doit offrir un draona) (non un petit pain comme un dollar); au Y. XI, 16 où Haoma réclame son offrande; au Vend. XIII où le chien est dit être comme le prêtre *Kasudraona* „à dons maigres“ (ou selon le terme vulgaire „au petit pain“). A Y. XXXIII, 8 où il est demandé les biens d'Ameretât et les dons d'Haurvatât, *draonô* est encore „don, offrande“ et ne peut avoir rien de commun avec *dravâtî*, vigueur.

Il est étonnant qu'un esprit sérieux comme M. Luquiens puisse admettre une progression semblable „être fort, ferme, vigoureux“ d'où rester en place, être établi, être mis à part,

offrande — et qu'il trouve la stabilité de la santé, plus poétique que les dons d'Haurvatât* (génie de l'incolumité).

M. Geldner prend *draonô* dans le sens de propriété, possession qui ne convient presque nulle part. Cp. les textes p. 631, fin.

Hvâthra. Les derniers interprètes en font un composé de *hu âthra* (bonne respiration, bien être, aise) ou de *hva athra* marche par soi-même (M. Luquiens) cela donne réellement un sens plus coloré à certains passages mais introduit dans d'autres un sens impossible. C'est pourquoi je ne puis accepter cette explication. Ainsi les montagnes qui touchent le ciel ou sur lesquelles apparaît l'aurore, ne sont pas certainement données d'un fort bien-être ou d'une marche par soi très forte, ou bien de l'un ou l'autre, selon la rectitude; mais elles sont très brillantes *ash* ou *asha-hvâthraô*. On ne demande pas non plus pour une famille la splendeur, la gloire (*hvaranath*) bien à l'aise ou marchant par soi, mais une gloire éclatante. Ahura Mazda et les génies célestes se caractérisent par la lumière et non par l'aise et surtout pas par la marche par soi*. — Même au Y. XXXI, 7 qui fait le grand argument de M. Luquiens il est pour le moins aussi bien de traduire: celui qui a formé les éclats lumineux pour les astres ou pour qu'ils se répandent par les astres* que celui qui a formé les bien-être ou les marches par soi* pour les astres; former pour un autre la marche par soi-même, cela est un peu contradictoire. Aussi pour arranger ces mots ensemble, M. L. est obligé de construire la phrase d'une manière impossible; *mantâ hvâthrâ roithwen raocébis'* c'est qui a arrangé pour les astres qu'ils soient vêtus (clothed) de mouvement par eux-mêmes*. *rithw* = être vêtu, c'est fort; car le mot signifie répandre, se répandre; et vêtu de mouvement! puis *mantâ roithacen* formateur qu'ils soient vêtus! — Mais, dit M. Luquiens, le Dieu ne peut donner la lumière aux astres puisqu'ils sont *anaghra* sans commencement, *havadhâta* ayant leur loi en eux. Il oublie que si cela est vrai dans l'Avesta prop, dit, il n'en est rien dans les gâthas; là Ahura M. a créé les *raocâo* Voy. XLIII, 7. Les explications de *draonô* et de *gâthrem* restent donc les mêmes, malgré des efforts qui pour embellir l'Avesta, le dénaturent.

L'opinion la plus sûre est que *hvâthra* a deux origines et deux sens différents comme la traduction pehlevie les lui assigne. Les montagnes *pouruhvâthra*, principalement celle que les premiers feux du jour illuminent, ne sont pas certainement pleines d'aise ou de bien-être; les *hvâthras* qui se répandent par les astres (*raocébis'* *roithwen* Y. XXXI, 7) ne sont pas davantage les bien-être, bonheurs etc. — *Hvâthra* au pluriel ne peut se rapporter qu'aux rayons lumineux.

Par contre *hvâthrem* opposé à *duzhâthrem* est le bonheur, la bonne marche.

L'idée d'éclat, de lumière convient mieux quand il s'agit de

Garônmâna, des Yazatas etc. On ne doit point oublier, du reste, que les idées de lumière, d'éclat et semblables sont aussi dans les Védas employées pour désigner le bonheur, la prospérité (V. p. ex. 185. 3, 389. 19. Cp. *Kaegi* der Rig-Veda p. 62 fin.).

Varefshva.

Ce mot, d'apparence extraordinaire a été une vraie *crux interpretum*. Il se rencontre 7 fois au Vendidad 2; 4 fois d'abord dans le texte le plus ancien, dans trois phrases différentes dont nous nous occuperons en premier lieu. Les voici: 1. Ahura Mazda ordonne à Yima de construire un vara, d'y bâtir maisons, portiques etc., puis d'y porter les germes des hommes, des bestiaux, des arbres, et de tous les genres de fruits de la terre, de les y placer par couples (pour la reproduction) d'une manière permanente (*ajyamem*) aussi longtemps qu'il y aura des hommes *varefshva* (§§. 71 et 115).

2. Ahura Mazda dit encore à Yima: de déposer les germes des hommes et des femmes à certaines places du Vara et de les *aiei te varefshva* avec l'instrument d'or; littéralement „super illos *varefshva* sufrâ aureâ" (§. 127).

Qu'est que ce *Varefshva* et que faut-il en faire? Longtemps on s'est contenté de le prendre pour une forme irrégulière de locatif pluriel de *Vara*; forme vraiment extraordinaire, il faut en convenir. Geldner a tranché la difficulté en transformant le texte de trois manières selon la phrase. Partant de cette idée que *varefshva* est au §. 91 une faute de copiste pour *Vara shava* „fais entrer dans le vara" il a corrigé en conséquence 79 et 127 et y a changé *Varefshva* en *Vara shûta* au premier, et *Vara shava* au second.

Rien de plus simple que ce système ou ce procédé et si tous les interprètes se le croyaient permis, je ne pense pas qu'il resterait beaucoup de difficultés dans l'Avesta. Certainement le texte ainsi métamorphosé est très simple et se comprend sans difficulté aucune.

Mais quelque brillante que soit cette méthode, elle est certainement des moins sûres, et dans le cas présent, elle soulève de telles objections qu'il est impossible de la suivre.

Voici les principales de ces objections.

1. Ces corrections n'ont aucun fondement réel; il n'est pas un mot du texte, pas une variante, pas un mot des traductions, des gloses etc. qui les justifient ni de près ni de loin. C'est bien imaginé, l'exégète semble avoir ingénieusement corrigé un travail mal exécuté, voilà tout ce qu'on peut en dire. Nous disons „semble", nous verrons plus loin qu'il n'en est rien.

2. Non seulement ces corrections manquent de toutes bases, mais il y a des raisons certaines de croire qu'elles ne sont pas conformes à la réalité. Il serait tout à fait inconcevable qu'une faute aussi grossière, aussi hizarre existât déjà au temps où la

version pehlvie a été faite, et cela dans les quatre passages sans exception. Or les auteurs de cette version n'ont certes rien lu qui approchât de *Vara shava*. La version ne contient aucun verbe dans aucun des quatre paragraphes. *Varefshva* y est bien considéré comme un seul mot et comme un mot au pluriel, il y est pris non comme une forme mais pour un dérivé de *Vara* et rendu par *Varmânishnân* demeures du *Vara*, ou habitants la *Vara**. Cette version porte aux deux phrases principales et différentes (§. 79): „fais les couples d'une manière perpétuelle aussi longtemps que ces hommes sont habitants du *Vara* (ou dans les habitations)* *azash vādīnyen dokān amafshshā hamā men zak anāt valmanshān gabraān valmānshnān hōmūd*, §. 91 *āhoi tu varefshva* est rendu par *mehim valmanshān varmānshnān vdi* „super, illos, propter vari incolas ou habitations* et ici la version ajoute *vādīnyen* „fac* qu'il n'a aucun rapport avec *shava*, mais supplée à l'absence du verbe qui devrait accompagner *siwi*.

Les auteurs pehlvis auraient-ils créé ce mot *varmānshn* uniquement pour cette coquille, qui a engendré, dit-on *varefshva*?

3. Ceci est peu de chose encore, si nous passons au texte secondaire. Nous trouverons bien plus fort. Aux §§. 130 et 136, que Pischel regarde encore comme appartenant au texte primitif (et avec raison certainement quant au second) nous lisons: „Quelles sont les lumières qui luisent (§. 130) et ces hommes vivent de la plus belle vie (§. 136) *aitaēshva Varefshva* dans ces *varas*. Que l'on remarque bien ces deux mots *aitaēshva varefshva*, nous avons ici le pronom démonstratif ajouté et mis au nombre, au cas et au genre de *Varefshva*. Il n'y a donc pas de doute possible. Nous avons devant nous, non pas un copiste, mais un écrivain qui connaît très bien l'avestique, probablement même un des premiers auteurs de l'avesta, et il considère si bien une forme en *shva* dérivée de *vara* comme étant la vraie leçon qu'il l'affirme et la grave pour ainsi dire dans son manuscrit en lui adjoignant *aitaēshva*.

Enfin l'auteur des dernières lignes du Fargard II, lequel, bien que moins ancien que celui des autres parties, écrit encore l'avestique très-correctement et même avec les tournures idiologiques, reprend encore cette forme de ses devanciers et répète *aitaēshva varefshva*.

Evidemment ici il n'y a ni *shūta* ni *shava* ni rien de semblable qui ait pu se fondre avec *vara*. Et ces fautes, s'il y en a sont antérieures à la version pehlvie qui traduit *valmanshān varmānshnān* „dans ces habitations du *vara**.

4. La correction en elle-même laisse beaucoup à désirer. *Vara shava* ne signifie pas „fais entrer* mais „entre dans le *Vara**, ce qui n'a pas de sens en ce passage. *shu* ne signifie que s'avancer, aller en avant etc. — *Fra shava* „avance, étends toi* *xi shava* „fends-toi, dit Yima à la terre. *zām aūci shuvāt*, il alla

contre la terre, la pressa pour l'entrouvrir (ou *ainishavat-suft*, *perça*). *Shu* pas plus que ses formes collatérales (V. P. *shēpu*, N. P. *schudan*) n'a le sens causatif. Pour le lui donner il faut le dérivé ordinaire *schāvaya*. Voyez Visp. IV, 7. 13; Y XXVII; Yt. VIII. 9; X 36.

Le sens de *Vara shûta* (§. 79) bien que plus exact n'est pas plus satisfaisant. Cela signifie en effet: „ces couples subsisteront ainsi, les fruits se perpétueront aussi longtemps que existeront ces hommes, entrés dans le vara“. Or il ne s'agit pas seulement de ces premiers importés dans le Vara, mais aussi de leur descendance, puisque chaque couple produit un nouveau couple tous les quarante ans. *Vara shûta* est donc inexact.

5. Les fautes que cette correction suppose sont tout à fait inexplicables. Le mot *Vara* est employé vingt fois dans le chapitre et toujours correctement. Comment se fait-il que dans ces seuls passages il se soit introduit une faute aussi extraordinaire? Vu surtout qu'entre ces passages le mot *Vara* est plusieurs fois correctement employé (§§. 93, 124 etc.). Comment en outre trois mots différents sont-ils venus ainsi se fondre dans une même faute? C'est là une bévue sans autre exemple, comment surtout *Vara shûta* est-il devenu *varefshva*. Si encore *Vara shava* se trouvait dans le premier paragraphe où cette faute se rencontre, on pourrait comprendre que l'on en eût étendu l'emploi aux §. suivants, mais au contraire c'est *vara shûta* qui commence.

Supposons le copiste à l'œuvre. Il écrit le Fargard II assez correctement et emploie partout le mot *varem* d'une manière exacte. Arrivé à §. 79 il écrit encore nécessairement *vara shûta*, mais voilà qu'à §. 91 il se trompe et transforme *vara shava* en *varefshva*, qu'il prend pour je ne sais quoi, car la langue ne lui fournit rien d'analogue, et notons qu'il s'agit d'un copiste qui écrit au commencement de l'ère chrétienne, à une époque où les lecteurs de l'avesta comprenaient encore bien la langue de ce livre et l'écrivaient même (car c'était avant la version pehlevie). Puis ayant une fois inventé cette belle forme *varefshva* pour *vara shava*, en dépit du sens qui lui met sa méprise claire sous les yeux, il remonte à §. 79 et se dit: j'ai écrit *shûta* qui a un sens clair et correcte, et le manuscrit que j'avais sous le yeux le porte également, mais cela ne fait rien, puisque j'ai écrit une fois *varefshva* je m'en vais le mettre partout à la place de *vara shûta* et *vara shavat*.

On dira peut-être que la corruption de *Vara shûta* n'est pas de la même main que celle de *Vara shava*, soit! En tout cas celui qui a transporté la coquille au §. 79, écrivait aussi à une époque où tous les docteurs mazdéens comprenaient l'avesta; tous donc l'ont laissé faire sans rien dire, sans s'apercevoir du changement survenu dans leurs manuscrits, et qu'on ne dis e pas que cela s'est fait sans qu'ils le sachent, à un moment de troubles, car

ces mêmes docteurs, très nombreux comme on le sait, ont créé exprès le mot *carmânishân*, pour rendre ce *varefshva*, et ils avaient très-bien étudié ce mot puis qu'ils y avaient justement découvert un locatif pluriel, qu'ils rendent avec grand jugement selon la phrase par *yeu colmânishân carmânishân* (in illis V.) et *Val v. r.* (in, ad illos). Des docteurs qui raisonnent si judicieusement n'auraient certainement pas prendre *varefshva* pour *Vara shûta*.

6. Nous ne sommes pas au bout: si *vara shûta* est la vraie leçon comment expliquer les §§. 131, 136 et 138. Le copiste avait dit-on, devant lui *aêtahmî vara*, rien d'autre. Il comprenait très-bien les mots puis qu'il y avait vu le locatif d'*aêshô* et de *vara*. Qu'en veuille bien nous dire pourquoi il aurait été rechercher le mot *varefshva* aux §§. 79, 15. Certes ce n'a pas été un pur hasard ou simple sottise, car ce copiste en savait assez pour analyser *varefshva*, y reconnaître la forme d'un locatif pluriel et faire accorder *aêtahmî* avec ce mot intrus, implanté là sans aucun motif.

C'est donc avec intention et intelligence que le copiste a substitué l'Uniform, l'Unding *Varefshva* au mot si simple et si correct *vara*.

En voilà assez d'impossibilités. Je pense, et l'on se demande comment l'auteur de cette correction n'a pas saisi tout cela d'un coup d'œil.

Mais si *Vara shava*, *Vara shûta*, *Vara shavat* ne sont pas les bonnes leçons, faut-il conserver *Varefshva* malgré sa forme insolite et réellement inadmissible? On pourrait admettre une forme *Varp* (*Vahrp*) semblable à *kehrp* et dérivée de *Varp* comme *kehrp* de *karp*. Ce serait l'explication la plus simple. Mais cette forme est peu probable, il y a d'ailleurs un moyen bien meilleur de corriger le texte vraisemblablement fautif, et cela sans lui faire violence, non plus qu'à celui de la version.

C'est tout simplement de changer, comme nous l'avons fait depuis longtemps *Varefshva* en *Varaêshva*, *Varaêshva* serait à *Vara* ce que *Varenâshu* (Yasht V. 33) est à *Varana*, une forme plurielle indiquant les locaux particuliers d'un endroit dont le singulier désigne la totalité. C'est précisément ce que veut indiquer la version pehlevie. On aurait ainsi au §. 79 (= 115) 'Tout cela subsistera aussi longtemps qu'il y aura des ces hommes dans les locaux du *Vara*'.

Au §. 91: 'porte tout cela dans le *vara*, dépose ces germes dans les locaux indiqués avec ton *sufrâ* d'or' et au §. 127: 'Yima déposa les germes dans les locaux etc.'

Tout cela est parfaitement en ordre, a un très bon sens et est obtenu par une correction des plus simples et des plus naturelles, *Varaêshva* p. *Varefshva*.

On objectera peut-être qu'il manque ainsi un verbe aux §. 91 et 127; mais il n'y a là aucune difficulté; c'est un usage

constant de l'avesta, quand un même verbe se répète avec différents préfixes de ne l'exprimer qu'une fois. L'on a ainsi plus haut *fra shava* puis *vî* seul, pour *vî shava* (*fra shava vîca nomaēdha*). Nous aurons de même au §. 91. *upa bara* et *āici* (*bara*), *upa barat* et *āici* (*barat*).

Mais n'y aurait-il aucun moyen d'introduire un verbe dans cette phrase et de plus d'expliquer cette introduction singulière d'un *f?* moyen naturel bien entendu? Si, l'explication pouvait se faire sans grand effort, ce serait d'admettre pour §§. 91, 127 un verbe *varep*, de même origine que le *verp*, *verf* germanique ¹⁾. La 2^e personne du sing. imper. donnerait *Varefshva* 'jette' (dans le *vare*) et cette forme aurait absorbé les autres *Varaēshva* et *varefshata*.

Il y a donc 3 manières de traiter ces textes: 1. laisser partout *varefshva* comme locatif pluriel de *varep*, ce qui est le moins probable. 2. corriger partout en *varaēshva* ce qui est simple et satisfaisant et que j'adopterais. 3. corriger partout *varaēshva* mais à §§. 91 et 127 lire *varefshva* (imp. m. 2. p. sg.) et *varefshata* (aor. 3. p. sg.). — Chacun pourra choisir à son gré. Je donne tout ceci pour ce qu'il vaut. La multiplicité des moyens de correction prouve déjà le peu de sûreté de chacun. On verra toutefois que quand on veut se mettre à faire des conjectures, il est facile d'imaginer des explications même naturelles et satisfaisantes sous tous rapports. Cela montrera en outre que la restitution la plus brillante n'est et ne sera toujours qu'une conjecture. Pour la curiosité du fait ajoutons en une quatrième qui satisfera peut-être ceux qui désirent donner à *shu* le sens causatif. La voici, elle a du moins pour elle l'avantage d'être simple et naturelle; Le texte portait partout *varaēshu*. Mais au §. 91 il avait en outre *shva*. *Varaēshu shva* (*āici ca tē varaēshu shva*). *Varaēshu shva* s'est allié par erreur de copiste en *varaēshva* puis en *varefshva*.

Hamaspāt'maēd'a-Aspōstaoyēhikā

Les Gathānbāre ou fêtes annuelles, partageant l'année avestique en six parties portent les noms de 1. *Maid'yāzaremaya*. 2. *Maid'yāshema*. 3. *Paitis'hahya*. 4. *Ayāt'rema*. 5. *Maid'yāirya* et 6. *Hamaspāt'maēd'a*. La signification des noms de 1, 3 et 5 est connue depuis longtemps. *Maid'yāzaremaya* est 'ce qui arrive au milieu du printemps ou du temps de la verdure', *Paitis'hahya* est le temps des épis, *Maid'yāirya* ce qui tombe au milieu de l'année. Roth a démontré que *Maid'yāshema* est le milieu de l'été. Je crois avoir également prouvé que *Ayāt'rema* est le temps, non de la rentrée des troupeaux, mais de l'union des animaux, de la

1) Cp. *giarui* litt. *verpti*, sans *verp*; et *verpai*, *verpui*.

fécondation des femelles; d'*ayā* aller vers; *ayā'rana*, rapprochement, *Aibigaya* qui donne la vie, *varshnuharsta* aux mâles lâchés.

Quant au 6. *Hamaspāt maēda*, il est clair comme le D. Roth l'a supposé, que la première partie est formé du partic. prés. de *ham ā au*, favoriser, développer, *Hamasvat* devient *hamaspat*. Reste *maēda* à expliquer.

Roth y voit le Vedique, *mēdha*, qu'il prend dans le sens de sève et qu'il transporte au sens figuré pour en faire „la vie, la force chez l'homme“. Le *Hamaspāthmēda* favoriserait le développement des forces du cultivateur par le repos de l'hiver, repos du reste très occupé comme l'illustre Maître le reconnaît lui-même. J'ai déjà fait observer que cette métaphore est peu naturelle, que l'avesta n'a point de ces figures alambiquées; que cette désignation de l'hiver comme développant les forces du corps humain ne l'est pas d'avantage. J'ajouterai que cette expression „développant la sève de la vie par le repos“, n'est guère supposable, il y a trop d'opposition entre cet attribut actif (*hamasvat*) et le moyen tout négatif (le repos) qui servirait à produire l'effet.

Il est bien plus naturel de prendre *mēdha* et *maēda* dans le sens de sacrifice. Le *Hamaspāt maēda*, je l'ai démontré, ne désignait originairement que les 5. jours complémentaires de l'année, jours consacrés au souvenir des morts et au culte des Fravashis qui venaient voir sur la terre si on leur faisait des offrandes et des sacrifices. Le nom de *Hamaspāt maēda*, indique cette circonstance. C'est le temps, le moment où les sacrifices se multiplient.

Si dans *Hamaspāt maēda*, *aspat* est le participe présent de *ā su*, devons-nous transférer cette explication à *aspōstaopīhi*, que nous trouvons au Yesht V §. 76. Ce mot signifie-t-il, non pas „plus gros qu'un cheval, mais grossissant plus forte“? C'est le Docteur Roth qui est l'auteur de cette seconde explication. Il élève contre la première les objections suivantes: 1. l'expression „plus forte qu'un cheval“ est de mauvais goût, 2. (ceci n'est qu'une ironie, probablement) elle suppose la connaissance du cheval-vapeur. Il est vrai que cette comparaison ne nous semble pas des plus heureuses, mais notre goût n'a rien à faire ici; il s'agit de savoir si elle est dans le goût des auteurs de l'avestā; c'est là tout. Or dans l'avestā nous voyons par ex. une vache qui verse des larmes et lève ses bras au ciel et bien d'autres choses qui offensent plus encore notre goût. Les poésies sauserites n'en ont pas moins que celles de la Perse. L'Iliade nous montre un héros traitant en plein conseil des monarques, le roi des rois, d'ivrogne aux yeux de chien, Ajax luttant vaillamment comparé à un âne, la reine des Dieux qualifiée de „aux yeux de bœufs“ etc. etc. On ne peut donc s'arrêter à cela. Le second argument n'est qu'une plaisanterie. Quand on dit plus fort qu'un cheval „cela veut dire plus gros, plus large“, le cheval-vapeur n'a rien à faire ici.

Toutefois l'autorité du Dr. Roth nous ferait admettre son explication si elle ne nous semblait philologiquement impossible. Toutes les corrections que l'on fait à la strophe 7. pour établir le 2^d sens sont tout à fait inutiles et injustifiées. Cette strophe est parfaitement en règle comme on va le voir. Mais avant cela nous devons nous rappeler que l'hymne entier est consacré à *Ardivi sūra* qui comme Haoma, Atar et bien d'autres encore est à la fois génie et élément.

Ardivisūra est génie des eaux et en même temps l'eau céleste, eau immense qui se fait entendre au loin, qui a mille canaux longs comme la route qu'un bon cavalier fait en quarante jours, dont les écoulements se répandent sur toute la terre. Près de chaque canal s'élève un palais bien construit à 100 fenêtres, dix mille poutres, mille colonnes. Chaque maison à cent places, sur chaque tapis est un coussin. Ardivisūra s'y précipite en flots, hants comme cent des humains. Du haut du Hukairya, elle coule longue comme mille des humains.

7. Aaṣ frashusat Zarāt'us'tra

Ardivi sūra anāhita

Haca dat'ushat Mazdāo (Mazdāonhō)

Srīra vā aśhen bāzūā

Aurusha aspōstaoyēhis¹ (lire: *staoyāō* ou *staoyāōnhō*)

Fra srīra zaosha, spaētita

Aurvaiti bāzustaoyēhi

Avat manānhā mainimna.

Que tes bras soient beaux, dorés, plus gros que (le corps d') un cheval. Viens-en-favorisant, ô belle, blanchissante, rapide, avec des bras (toujours) plus larges; pensant ainsi dans ton esprit². Rien de plus simple et de plus naturel que ce langage pour un poëte vestique. Les bras d'Ardivi sūra sont ces canaux, ces flots dont le poëte demandait plus haut l'écoulement abondant³, il veut ici que ces flots soient larges, purs, blanchissant d'écume. La comparaison avec un cheval n'est pas seulement dans le goût vestique (Voyez le mythe de Tistrya et d'Apascha) mais elle est familière à tous les chœurs aryasques. Dans les Védas l'éclair ou le rayon de lumière est une queue de cheval. Indra, Agni et d'autres Dieux encore sont appelés chevaux.

Toutes les mythologies établissent un rapport direct entre l'eau et le cheval; plusieurs, telles que la mythologie grecque, le font naître de l'eau, de la mer; c'est Poseidon qui est son créateur. Il n'y a donc pas à prétendre faire régner ni autre goût, ni nos idées modernes, et quant au rythme de la strophe, il est très régulier, il n'y a rien à en retrancher ou à y ajouter. Le vers a ses huit syllabes en lisant *aspō*. A ces considérations négatives,

¹ Nous disons encore aujourd'hui: un bras d'eau, un bras de mer

je dois ajouter des objections positives qui ne permettent pas de prendre *aspô* pour participe présent de *â su*. 1° *Su* est en avestique un verbe transitif; il signifie „favoriser, développer, accroître” et non „se grossir, se développer, zunehmen. Voyez *sâidyâi*. Y. XLIII, 2 et XLVIII, 3. *Zunehmen* se dit *zuytana*, au passif, ou au moyen; de *sci*. Tous les dérivés de *su* ont un sens analogue. Voyez *span*, id., *Saoka*, le génie qui favorise, *seci* favorisant, développant, faisant croître. *sevis'ta* superlatif de *sevi*; *speñta* même sens; *spênistâ* id. *spên* le développement. 2° *Aspô staoyêhi* serait un composé tout à fait insolite. *staoyêhi* est le comparatif de *stui* gros, épais (comp. *Stêscâstâ*, *stâora*, et scr. *sthâla*). Le sens de ce mot serait donc „grossissant plus grosse”; ce serait là une expression assez singulière.

En outre les autres composés avestiques dont le premier terme est un participe présent actif, ont pour second terme un substantif qui est sujet ou complément. Ex. *Uk'shagaturvura* plante croissante ou qui fait croître les plantes, *hymatask'rv* au char retentissant, *barizast'ra* qui apporte des *suot'ras* etc. *Asuvôstaoyêhi* serait seul de son espèce. Encore même du reste „grossissant plus large” ne paraît pas une expression bien choisie ni de bon goût.

Tout ce que nous disons ici des bras d'Arvi sûra, s'applique parfaitement aux sources d'eaux *K'âô apâm* dont il est question au Yesht VIII, 5 et 42. L'auteur demande l'écoulement de sources coulant à flots larges comme le corps d'un cheval; certes ce n'est pas déjà si mal pour l'écoulement d'une source. D'ailleurs à cet endroit le mètre ne permet pas de lire *asuvô*, car le vers a huit syllabes en lisant *aspô*.

Kat'a K'âô aspô staoyêhi
apâm tacâoñti

Ce vers nous apprendra en outre comment le féminin *aspô-staoyêhi* s'est glissé furtivement dans la strophe 7 du yesht V. où il qualifie *bazvâ* qui est du masculin; il y a là transfert abusif. Disons le en terminant ce point: il m'est bien indifférent que l'on adopte l'une ou l'autre des deux explications; mais ce qu'il ne l'est pas, c'est que l'on soit injuste envers les partisans d'une opinion différente de la sienne. L'explication par *asuvô* ne vaut certainement pas mieux que l'autre; ce sont des considérations philologiques sérieuses qui empêchent de l'adopter.

Ha. Raocâô, Nominatif Singulier des noms en *ant*.

Raocâô comme le dit le D. Pischel (Ztschr. DMG. Bd. XXXVI. 1) ne peut être que le nominatif pluriel de *raocâh* (*rôcas*); le singulier est (*raocah*) *raocô*. *Raocâô* est un complet *raocâos*, c'est le pendant d'un sanscrit *rocâsi* (moins *i* final et la nasalisation). Au Vendidad II, dans *puiti raocâô*, ce dernier mot est donc l'accusatif du pluriel.

Les noms en *ant* devraient avoir au nominatif *ants*, *ts* s'est fondu en *s*; de là la forme pleine est *ans*, *ās*. Nous l'avons devant *ca*, par ex. dans *egāscā* (Yt. XIII, 35). *ās* s'aminait encore en *ā* (Ex. *hā*) ou en *a* (Ex. *stavae* Y. XLIX, 4) d'où en *ô* et même en *a*. Comme le dit Pischel, ce nominatif est en *āo* dans les noms terminés en *mant* ou *vont* qui font en sanscrit *mān* ou *vān*.

On a ainsi *astīdō*, *vidvāo*, *yātumāo*, *bīnumāo* comme on aurait en sanscrit, *asthivān*, *vidvān*, *yātumān*, *bhānumān*. La seconde partie de la voix *āo* est un Nachklang de *s* (ou de *n*) disparu. Pischel aurait pu ajouter que cet allongement de la finale subsiste, quand même *s* tombe dans le suffixe ou la finale *svant* devenu *nuhant*, *nuhāt* en avestique. Par ex. *aushanhāo* de *noshah-vant*; *visanhāo* de *cīrah-vant*.

Une chose m'a étonné ici, et qu'il me permette de le dire, c'est que Pischel ait pu dire que dans mon Manuel je donne les formes *āo* et *ô* comme équivalentes (gleichwerthig).

Il n'en est rien comme chacun peut s'en assurer en lisant la première colonne de la page 45 (1. édition; p. 56, 2. édition). On y verra que je n'y ai tracé qu'un tableau des formes; que j'ai mis la forme pleine dans le paradigme et que dans la note j'ai indiqué toutes celles qui sont employées sans faire aucune distinction d'emploi mais sans les confondre ni les déclarer gleichwerthig. Pischel oublie d'ailleurs les formes *trizafāo*, *berzāo*.

Le même paragraphe qui contient *puiti vacōo* a aussi *hā ā ulwanem*. Pischel enseigne après Törpel, qu'il faut lire partout *hūrō*, le mètre exigeant que ce mot ait deux syllabes. Geldner lit *Hūrō*. Que la vraie forme soit *hūrō* c'est ce que prouve non pas le redique *svoras* mais l'avestique même *hūrō* qui se trouve en plusieurs endroits (Voyez Yaç. I, 45, III, 59; Yasht XIII, 5 etc.). Mais comment expliquer cette chute constante et universelle de la syllabe *rō*? *Hā* n'est pas un mot du moyen persan, introduit dans l'avesta par erreur. Je ne vois que deux moyens: la forme *hūrōg* des Gāthās nous fait connaître une forme *hūān* collatérale à *hūrō*; comme *Kushcān* à *Karshvar* etc. Cette forme employée invariablement comme *hūrō* (Yt. VI, 1) s'écrivait *hūn* en lettres pehlevies qui formeront le premier mode d'écriture de l'avesta, mais le *g* pehlevi ressemblant à l'n final des mots pehlevais fut négligé comme celui-ci, il resta *hā*. Ou bien *hūrō* s'écrivait avec *u* (h) et trois fois la forme de *n*; *ā*, *n* et *r* pouvant s'écrire de même. Le *r* ne se distingua plus et disparut aussi. Toutefois cette chute de *rō* est difficile à motiver.

Sad'ayasca.

Dans les §§. 129 et ss. du Fargard II le mètre est tellement troublé que Geldner les tient pour irréductibles et pour oeuvre d'un Ueberarbeiter. Pischel remarque avec raison qu'il est difficile

texte même de M. Geldner pour se faire une idée de sa manière de faire.

Peshotanu est, d'après la dernière interprétation de M. Geldner, celui dont le corps est écarté, la personne écartée, celui qui est excommunié. Pour établir cette explication il faut prouver 1° que le mot *peshotanu* peut avoir ce sens, 2° qu'on trouve dans l'avesta des indices certains de l'excommunication dont serait frappé le *peshotanu*. M. Geldner cherche à accomplir sa première tâche en analysant tous les sens de la racine *per* pour arriver à celui de „chasser, expulser“. Ici comme dans ce qui suit nous passerons sous silence une foule d'inexactitudes de détails et d'impossibilités, elles importent peu à la question. *Peretô* (*peshô*) peut certainement signifier „expulser“.

Quant au second point M. Geldner rappelle les proscriptions et sentences de l'afriqân 1, 7 à 12 où il est réellement question d'une sorte d'excommunication, puis la coutume des prêtres gaulois d'interdire le sacrifice à certains coupables, peine la plus grave chez ces peuples, enfin le *paraty* indou. Il résulte de cela 1° que *peshotanu* pourrait signifier „au corps expulsé“, 2° qu'il y avait peut-être chez les Mazdéens une sorte d'excommunication dont l'afriqân I. trace les règles. Mais c'est tout. Pour aller plus loin, il faudrait pouvoir montrer dans l'avesta un rapport quelconque entre le *peshotanu* (ou *peretôtanu*) et l'excommunié. Or cela serait impossible et M. Geldner ne l'essaie point. — Pour prouver que ce n'est point là le vrai sens, montrons d'abord les interprétations auxquelles son auteur est forcé de recourir pour la soutenir.

a) Les boeufs sains et bien faits que le fidèle promet à Çaoka au Vend. XXII. (*aperetôtanunâm*) sont des boeufs „qui n'ont point été chassés du troupeau“; pour inconduite probablement! Une des qualités essentielles des animaux offerts en sacrifice était l'absence de difformité et de maladie, ils devaient être sains et sans défauts. Voilà ce que l'avesta veut dire.

b) Aeshma le génie de la violence est qualifié d'„excommunié“ au lieu de „criminel“. Un déva excommunié c'est assez nouveau.

c) Le voleur *peshôçara* devient celui dont la demeure (*çara* — *çarman*) est *peretô* c'est à dire expulsée. Mais pût-on même traduire „chasse de sa demeure“ encore faudrait-il montrer un indice de l'existence de cette peine. *Peshem Sârem* sera la demeure expulsée!

d) Pour expliquer *dahma* que l'on trouve opposé à *peshotanu* (*tanuperetha*) au Vendidad XII, 1 M. Geldner recourt à l'interprétation suivante: *dahma* dérive de la même racine que *dahya* pays, contrée; c'est celui qui par une cérémonie d'initiation est entré dans la communauté religieuse et civile des Mazdéens. *Adahma* serait donc celui qui n'y est pas entré. Or au Yeshî X, 138 le sacrificateur mazdéen qui ne suit pas exactement les règles du rituel, les rubriques, est qualifié de *anashavant* qui n'observe pas

les rites, *atamumâtra* qui n'obéit pas en tout à la loi et entre ces deux épithètes se trouve *ailahma* qui ne peut en conséquence avoir un sens bien différent. Ailleurs il est parlé de la prière de bénédiction (*ôfrîti dahma*) l'âme de la loutre est qualifiée de *dahma* (Vend. XIII, 173). Au Yesht X, 16 il est dit que Mithra donne la victoire à ceux qui sacrifient, qui offrent des *zaôtras* saintement, *dahma*; évidemment ce n'est pas excommunié. Il en est ainsi presque partout où il est employé. Et d'ailleurs qui pourrait admettre cette dérivation de *dah* avec un pareil sens? Si encore c'était *dahyuma* celui qui fait partie d'une *dahyu*, ce serait concevable; pour *dahma* cela n'est pas possible.

Et si l'on pouvait même faire abstraction de toutes ces difficultés et objections, on n'en serait pas plus avancé; il resterait à prouver que la condition du *peretotanus* avait quelque rapport avec une excommunication générale et c'est ce que M. Geldaer n'a pas même essayé de faire.

En effet les textes ne portent pas un mot qu'on puisse invoquer en preuve; bien plus, tout y est opposé. Citons quelques faits.

a) On est *peretotanus* pour une faute légère ne méritant qu'une expiation de degré inférieur (50 coups. Voy. Vend. V, 51 et 83). Evidemment l'excommunication, si elle avait lieu, devait être réservée pour les grandes fautes. On l'est également pour avoir donné une soupe brûlante à un chien; cela ne comporte pas non plus l'excommunication, le rejet du sein de la communauté religieuse et civile.

b) Au Vend. V, 14 il est dit que si les matières mortes portées par des oiseaux des mouches etc. pouvaient souiller ceux qui les touchent, le monde corporel tout entier serait *peretotanus*. Conçoit-on toutes les créatures visibles excommuniées, les animaux et les pierres même?

c) Au Vend. XVI, 44 il est expliqué que les *unushavans* sont ceux qui n'obéissent pas à la loi et que les *tanuwerethas* (= *peretotanus*) sont les *unushavans*. Il ne s'agit nullement d'une excommunication.

d) Le Vend. III, — nous peint l'état d'un mazdéen vraiment excommunié, rejeté du sein des fidèles, enfermé au loin dans une étroite enceinte, condamné à y périr et pour celui-là le texte n'a point la qualification de *peretotanus*.

e) Enfin les sentences de l'afriçân fondement unique de la thèse de l'excommunication n'ont pas du tout la portée qui leur est attribuée. Leur gravité, leur nature, la futilité de la cause qui les provoquent, tout prouve qu'elles ne sont pas sérieuses. Ainsi pour avoir manqué de faire l'offrande prescrite aux rites des Gahânbârs on serait condamné à être d'abord exclu du culte, puis le foyer serait interdit, puis on serait chassé des lieux où l'on peut être protégé contre les voleurs, puis banni de la mémoire des

hommes (selon M. Geldner), enfin frappé de mort civile. Tout cela ressemble aux sentences prononcées par le Fargard XIV où nous voyons le meurtier d'une loutre condamné à recevoir 2000 coups, à offrir 10,000 charges de bois, à former 10,000 bareçmas, à tuer 90,000 reptiles et insectes, à boucher 10,000 trous etc, etc. Quoiqu'il en soit, du reste de cette question secondaire, il est impossible d'admettre que le *peshôtamus* soit un excommunié, banni et errant. Rien ne l'indique et tout prouve le contraire.

Quel est donc le sens de *peretô-tanu*? Ce peut être: „Qui a comblé la mesure de ses fautes, litt. dont le corps est plein d'iniquité“, ou mieux „dont le corps est péri moralement, perverti“¹⁾. Ce sens est indiqué 1° par l'apposition de *peretô* à *K'shaena* dépéris (au Vendidad XXII, 12), avec gradation ascendante. 2° par l'apposition du mot entier à *K'raôêdat-urvan*: „dont l'âme est endurcie et le corps corrompu“. Avec ce sens tout est en ordre. Le Corps est évidemment opposé à l'âme avec intention.

Ce sens que j'ai donné le premier à *peretô* a donc, dans l'avesta, le point d'appui que réclamait M. Geldner et qui manque à son explication.

Mais ne l'ont il pas même, il semblerait plus autorisé que celui de „demeure“ donné par M. Geldner à *çâra* et beaucoup d'autres encore.

Oh si nous voulions user de représailles. Mais je ne m'occupe que de la science. *Peshôtamus* reste donc probablement celui dont les péchés ont corrompu le corps en même temps que l'âme en était pervertie.

1) *Per* a ici quelque chose du sens donné à *per* dans le latin *per-ire*, *per-dere per-versus*. Le sens premier est, traverser, aller au-delà, passer. De là à „périr, se pervertir“, il n'y a qu'un pas.

Aus einem Briefe von Dr. Goldziher
an Prof. Fleischer.

Budapest, 1. Juli 1881.

Die in Lane's Manners and Customs beschriebene und bildlich dargestellte Dóse-ceremonie, welche nicht, wie man gewöhnlich glaubt, nur in Kairo ausgeübt wurde, sondern auch in Syrien noch jetzt ausgeübt wird (vgl. J. Burton, The Inner Life of Syria Bd. I p. 140), ist, wie Sie bereits erfahren haben werden, in Kairo, wo sie am Molid-en-nebi-Tage auch die Touristen belustigte, abgeschafft worden. Ich habe viel daran gesetzt, den Text des Fetwa zu erlangen, welches dieser aufsehenerregenden „performance“ nach jahrhundertlangem Bestande den Garaua machte; es ist mir aber nicht gelungen, dieses theologische Document zu erhalten. Hingegen schreibt mir ein arabischer Freund, der den muhammedanischen Gelehrtenkreisen angehört, unter dem 11. Rebb' II 1298 (= 11. März 1881) in einem längeren gelehrten Briefe folgendes, was als interessanter Beitrag zur Kenntniss dieser für Aegypten nunmehr der muhammedanischen Archäologie angehörenden Ceremonie nicht unwichtig ist. Ich theile Ihnen die bezügliche Stelle meines Briefes wörtlich mit:

... وحيث سألتني حفظك مولاي وعمك بالخيم وإولاك عن الفتوى المبطله للدوسة وبألفي البدع وعمّا تجدّد في هذا الطيّيل ووقع فاقول ان صورة الفتوى ما ظهرت في صحف الاخبار ولا كتبت حتى تكون من جملة الآثار ولم يُذكر في هذه الصحف المنشورة والوقائع الوطنيه المشهوره سوى كون الدوسة وبقية البدع الرذيله أبطلت بالفتوى على حسب طلب الحصره البكرية الجليلة¹⁾

1) Nämlich des im vorigen Jahre installirten Grossmeisters der Dersisch-orden, des sogen. Scheich al-Bekri, den unsere europäischen Zeitungen zu einem „Oberzauberer“ machten.

وحقيقة الامر ان الخديو الاكبر هو الذى ابدل هذا الامر المسمى
 وان سألته عن اصل بدعة الدوسة في هذه النديار المصرية ذات
 البدع التى لا تحصى والاورام الفاسدة التى لا تستقصى فاقول
 لك على حسب السماع من المعبرين من مشايخ الطرق الجهل
 الذين تُصرب بهم في ضلالهم الامثال ان الشيخ يونس بن الشيخ
 سعد الدين الجيباوى الذى تنسب اليه طريقة السعدية والشيخ
 يونس هو المدفون بتبرج بباب المصر تزوره طائفته المهدية لما
 قدم مصر من العراق في جماعة من الرفاق اقترح عليه المريدين ان
 يبدع لهم بدعة حسنة وسنة ذات كرامة مستحسنة يعترفون له
 فيها بالولاية ويشملونه عليها بعيين المقة والرعاية فاجابهم الى
 المطلوب وانتما لهم بالمعروب حيث امرهم بوضع مواعين مستديرة
 من الزجاج ليس فيها سوى الاعوجاج وصفها على الارض في ثوبها
 والعرض فداستها بالاحتمال بمراى من العبد فلم يكسر في هذه
 البدعة من هذه المواعين التى قرعة ولما انتقل الشيخ يونس الى
 جوار ربه وفاز منه سبحانه وتعالى بقربه عجز خليفته عن الدوس
 على القوار فاستعمل بدل الحقيقة المعجاز وطرح الرجال على
 التراب والرمال وداهم بلا حساب على حائل تأبى الكلاب
 فالحمد لله على زوال البدع في ايام الخديو توفيق الموفق الى
 اقوم الطريق

Es ist nur nicht bekannt, dass diese Nachricht über den Ursprung der Döse-ceremonie schon irgendwo mitgeteilt wäre.

Aus einem Briefe des Herrn Oberrabb. Dr. Imm. Löw
an Prof. Fleischer.

Szegedin, 14. Febr. 1881.

— In meinen „Pflanzennamen“ S. 130 Anm. habe ich gesagt,
= (ז) = ח = خ müsse man sich für die Umschreibung von
خ bei Syrern und Juden merken. Man weiss, dass in Karäni-
Handschriften durchweg so geschrieben wird. Für das Syrische
sind folgende Beispiele angeführt: خورستان ܚܘܪܫܬܐ Payne
Smith Thes. 1692 خراسان ܚܪܫܐ 1714 خلیفه ܚܠܝܬܐ
1723. 1655 wo P. Smith sagt: ח in nominibus propriis (und
auch sonst, wo خ ausgedrückt werden soll) inservit pro خ. So:
صبيحہ ܚܒܝܚ 1669 ختون طام ܚܬܘܢ ܬܐܡ 1667 خقان طامل ܚܩܩܐܢ ܬܐܡܠ 1662 خان طل
1688. خواجه صال ܚܘܐܝܬܐ ܬܐܠ 1679 Mohammed's Frau خدیجة
250. ملوخیہ ملوحد ܡܠܘܚܝܬܐ Pflanzenamen S. 156. 14. خشی صلد
254. ملوخشقو ملوخمم ܡܠܘܚܫܩܘ ܡܠܘܚܡܡ 199. خیری صلی
Quellen: Maimonides, Mischnahkommentar Kilajim ܬܪ ܠ. ܬܪ =
خوخ. Pflanzenamen S. 259 Assaf Hebraeus ܚܠܠܐ =
Hai Gaon Mischnahkommentar Kelim cap. 11 Ende ܬܪ =
9, 4 יחרץ 1. ܚܠܬ 6, 16 מן ܚܠܬ. Ibid. 15, 1 מן ܚܠܬ. ܚܠܬ;
(Pflanzennam. 232) חשׁ ܚܫׁ 1, 2 (Pflanzennam.
176). Talmudisch ܚܠܬ = خراج. Ich hätte die Beispiele für
Bekanntes, weil ich eine Angabe von Grätz, Geschichte der Juden
V S. 211 Anm. berichtigen will. Er sagt: „Die arabischen Schrift-
steller nennen sie [die Chazaren] ܚܪ (Chazar) [d. h. خزر, mit
hebr. Buchstaben zu schreiben ܚܪ], der russische Annalist Nestor

siets Cozari. Die jüdischen Schriftsteller dagegen, um nicht an חזיר [Schwein] zu erinnern, orthographiren bald כזיר bald כזר. Der Tiefsinn, den leider auch Dr. S. Kohn in seiner ungarischen Bearbeitung des bekannten Chazarenbriefes (*Héber kut-Források és adatok Budapest 1881 S. 17 Anm. 3*) seinen Lesern nicht vorenthält, erweist sich durch den Nachweis, dass خ niemals anders als durch כ wiedergegeben, als unrichtig. Die syrischen Schriftsteller, denen schwerlich daran lag, das Schwein von dem Namen der Chazaren fern zu halten, schreiben ebenfalls *חזירא, חזיר* (1). Die Stellen verzeichnet P. Smith Thes. 1660. 1718.

Im Briefe Chasdai ibn Schaprut's an den Chazarenkönig Josef wird erwähnt, Spanien besitze auch Gold und Silberminen; man finde in seinen Bergen „Kupfer, Eisen, Zinn, Blei, *אבן השוהד*, Schwefel, Marmor und Krystall“. Zu *אבן השוהד* bemerkt Dr. S. Kohn a. a. O. S. 15 Anm.: „Verschiedene Arten von *شوكة* benützen die Araber als Heilmittel. S. die WBB.“ Meines Wissens bezeichnet *شوكة* שוּכָה kein Mineral. Ich denke, es wird *אבן השב* — *شَب*, Alaun, zu lesen sein, welcher auch sonst als „Stein“ betrachtet wurde. S. Hai Gaon zu Kelim 2, 1 und die Anm. der Herausgeber S. 47 (Pflanzennummen S. 83) (2).

1) Am auffälligsten für uns ist der allgemeine Gebrauch von כ, ת (ש, ת) für ש, ח bei arabisch schreibenden jüdischen Schriftstellern da, wo ein dem Hebräischen und Arabischen gemeinsames Wort, wie *شِب*, als *שכ*, *תכ* erscheint, zur Darstellung der Aussprache des arabischen Wortes, während das כ in *שכ* bei den morgenländischen Juden, wie jedes andere כ, der reine Konsonant des arabischen ש, ח ist. Fl.

2) Persisch-türkische Benennung von Alaun ist *شَب*, wofür die Araber mit Kürzung des Vowels und Schärfung des Consonanten *شَب* sagen (s. Sellmann, *Lit. fundament. pharmacol.* II p. 39); aber *Gamphylicium liguus Persarum* hat S. 18 für *Alume di rocca*, *Alumen schale*, *Alun de rocha*, zweimal mit *Damma* *شَب جبلی* — *شَب یمنی*, wodurch die obige Vermuthung bestätigt wird. Fl.

On some Nepalese Coins in the Library of the German Oriental Society.

The present series of fifteen coins are part of a large number, which were found by Colonel Falkland Warren at the clearing out of an ancient temple at Katmandu, and presented by him to Dr. D. Wright, then Residency Surgeon in Nepal. The whole set bear legends in the Gupta character, as used in Nepal in the VIIth and VIIIth centt. A. D. (see insert. in the *Indian Antiquary** for August 1880), and therefore cannot properly be divided into „Alte Schrift“ and „Neuere Schrift“, as has been done in the Catalogue of the collection of the German Oriental Society.

A. Series entitled „Alte Schrift“ in the Catalogue.

1. Obv. Figure seated, with one leg hanging down and the other curled under the body — a common pose in Buddhist art. The right hand is raised. Legend, **विद्यवशः**.

Rev. Cow suckling. Legend, **कामं देहि**. The connection between the image and the legend, obvious to all Hindus, is of course exemplified by words like **कामधेनु**, etc.

2, 3, 4, 5. Obv. Squatting figure of a Buddha. Legend, **श्रीभगिनी**.

Rev. Lion pawing a vine-branch(?). Legend, **मानाङ्क**.

I suggest that the explanation of the legend on the obverse is to be found in inser. no. 7 of the series above mentioned (*Ind. Antiq.* IX. 171), in which the rāja Aṃgavarman (see below) proclaims that his sister (**भगिनी**) Bhogadevi has dedicated a Liṅga to the temple of Paṇḍarī. If this be thought too obscure an event to be commemorated by the striking of a coin, it should be remembered that these coins were found in a temple, and that the greater number of extant early Nepalese coins bear the names of gods only (Paṇḍarī or Vaiṣṇava), without that of the reigning king. This explanation has the further advantage of connecting these coins with those of clearly similar date found

at the same time and place, viz., those of Ançvarman and Paçupati, of which presently. On the legend of the reverse I can offer no further comment than the remark that *Mānāka* seems to occur in Sanskrit as a name; and that *Māna* was clearly a favourite prefix in Nepalese names. Compare *Mānadeva*, the name of several kings, and *Mānagriha*, supposed to be the name of the palace (*Ind. Antiq.* IX. 167, note). As to the second part of the word, note that **मुषाङ्क** is the legend of a somewhat later coin of this series in the possession of Col. F. Warren. As to the figure, Professor Percy Gardner has called my attention to the Græco-Indian coin of Agathokles, bearing a panther pawing a vine-branch (*Numism. Chron.* for 1868, vol. VIII, pl. X).

6. Obv. Winged lion. Legend, **अंशुवर्मे**. On Ançvarman see Hiouen Tchang in St. Julien's *Voyages des Pèlerins Bouddhistes**, II. 408; Dr. Wright's *History of Nepal**, p. 153; and the inscriptions cited above.

Rev. Identical with that of no. 1.

7, 8, 9. Obv., same as no. 6.

Rev., lion with crescent above; no legend.

10. Same as no. 6.

10, 12. Same as nos. 7—9.

B. Series entitled *„Neuere Schrift“* in the Catalogue.

1, 2, 3. Obv. Humped bull with crescent. No legend.

Rev. Floriated design, with the legend **पशुपति**. Paçupati is the name of a form of Śiva, for many centuries past one of the most popular deities of Nepal. The humped bull — common as a Śivite emblem — is especially appropriate to this deity.

[4—6 seem to belong to a totally different collection.]

The remaining coins of this Nepalese series are in the India and British Museums, in London, and the Fitzwilliam Museum, at Cambridge; besides a large number in the possession of Col. F. Warren.

Cecil Bendall, M. A.

Gonville and Caius College, Cambridge.

Ueber die Erklärung des Wortes āgama im Vākyapadīya II. 1—6.

Von

G. Bühler.

In der bekannten Stelle des Vākyapadīya 1—6 über die Schicksale des Mahābhāṣya, welche Goldstücker (Mānavakalpasūtra p. 238) zuerst an's Licht gezogen hat, kommt der Ausdruck āgama mehrmals vor und ist von verschiedenen Sanskritisten sehr verschieden gefasst worden. Es heisst dort erstens, dass der āgama der Grammatik den Schülern des Patañjali abhanden gekommen sei (yā Patañjalīśiṣhyebhyo bhraṣṭo vyākaraṇāgamaḥ) und zweitens, dass Candrakīrti und andere den āgama von Parvata erhalten und weiter verbreitet hätten (Parvatād āgamaṃ labdhvā etc.). Goldstücker übersetzte āgama durch „Document“ oder „Manuscript“, Weber (Indische Studien V, 161) durch „Text“, und Stenzler (ibidem, 448) durch „Ueberslieferung“. In einem Artikel über die Frage, ob der Text des Mahābhāṣya als authentisch anzusehen sei, hat Kielhorn (Indian Antiquary V, 245) auf Grund von Puṇyārāja's Commentar zum Vākyapadīya dasselbe Wort durch „traditional knowledge“ wiedergegeben, dessen Sinn mit Stenzler's Erklärung übereinstimmt und Weber hat in seiner Besprechung von Kielhorn's Artikel (Indian Antiquary VI, 303) anerkannt, dass Kielhorn's Uebersetzung „dieselbe Beachtung wie seine eigene“ verdiene. Da mich die Frage über die Authenticität des Bhāṣya stets sehr lebhaft interessirte und ich es für ebenso nothwendig wie möglich halte die Bedenken zu besänftigen, welche Weber's und Burnell's, meiner Ansicht nach, unbegründetes Misstrauen gegen die Tradition der Indischen Schulen hervorgerufen hat, so wendete ich schon früher der Bedeutung von āgama meine Aufmerksamkeit zu und habe die Resultate meiner Erkundigungen bei den berühmtesten Indischen Grammatikern der Jetztzeit, welche Kielhorn's Ansicht vollständig bestätigen, Kasinir Report p. 71 mitgetheilt. Derselbe Grund wird es entschuldigen, wenn ich jetzt noch einmal auf die Frage zurückkomme und einen weiteren

Beleg dafür gebe, dass Bhartṛihari in der oben citirten Stelle nur sagen will, „die traditionelle Erklärung des Mahābhāṣya und der grammatischen Wissenschaft sei den Schülern des Patañjali (d. h. in der directen Linie des vidyāvāṇsa) verloren gegangen, jedoch später durch Candra und andere von Parvata erlernt und weit verbreitet“. Dieses Mal kann ich mich auf den Autor des Vākyapadīya, Bhartṛihari, selbst berufen. Dieser Grammatiker hat auch einen Commentar zu einem kleinen Theile des Mahābhāṣya geschrieben (Gagaratnamahodadhī I. 2), von dem sich ein unvollständiges, nicht sehr gutes MS. in Berlin, Chambers 553, befindet. Bei einer Durchsicht dieses Werkes fand ich, dass Bhartṛihari die Bedeutung des Wortes *āgama*, fol. 8a. 1. in seiner Note zu Bhāṣya p. 1, Z. 17 (Kielhorn) selbst definiert und durch *pāram-paryeṇāvīcchinna upadeśaḥ* erklärt¹⁾. Dies bedeutet wörtlich: „eine vermöge einer Reihenfolge ununterbrochene Unterweisung“, oder freier übersetzt: „eine traditionelle Lehre, welche ununterbrochen von einer Generation (des vidyāvāṇsa) auf die andere übergegangen ist“. Ich glaube nicht, dass sich ein klarerer Beweis für die alleinige Richtigkeit der von Stenzler, Kielhorn, Puṇyārāja und den jetzigen indischen Grammatikern gegebenen Interpretation finden wird oder gefordert werden kann, und es scheint mir nicht wohl möglich fernerhin zu behaupten, Bhartṛihari könne vielleicht im Vākyapadīya sagen wollen, dass Candra oder andere Grammatiker den Text des Mahābhāṣya remodellirt oder revidirt hätten. Zugleich möchte ich darauf hinweisen, dass Bhartṛihari's Commentar zur Triṇidī des Bhāṣya eine Bearbeitung durch einen tüchtigen Grammatiker verdient. Derselbe ist für den Text des Bhāṣya sehr wichtig, da er, wie M. Müller gezeigt hat, im sieben-ten Jahrhunderte unserer Aera verfasst ist. Wie mir nach einer allerdings nur flüchtigen Durchsicht des Werkes scheint, zeigt dasselbe, dass der Text des Bhāṣya seit den letzten zwölf Jahrhunderten nicht wesentlich verändert ist. Bhartṛihari's Buch enthält auch höchst interessante Aufschlüsse über litterarhistorische Fragen. So citirt es Stellen aus den Śrautasūtren des Āśvalāyana und Apastamba und führt Commentare zu denselben an.

1) Die ganze Note lautet: *āgamaḥ ślokaḥ | pāram-paryeṇāvīcchinna upadeśa āgamaḥ | śrutīlūkaśaḥ smṛtīlūkaśapaśāḥ*





Orientalische Rüstungsstücke.

Von

E. Rehatsek.

(Mit einer Tafel.)

Gehörnte Pickelhaube, Armschiene und Schild.

Die drei zu beschreibenden Stücke alter Rüstung sind jüngst durch einen Perser von Kermanshah nach Bombay zum Verkauf gebracht worden. Das Material ist durchaus Eisen von bräunlicher Farbe. Die gelben Linien sind Vergoldung. Der Massstab meiner Zeichnung ist ein Viertel natürlicher Grösse.

1) *Front-Ansicht der Pickelhaube.* Dieser Helm, welcher mit dem Spiesschen 11. 1/2 inches hoch ist, soll einen Menschenkopf mit 2 Hörnern vorstellen, die uns vielleicht an den grossen Helden, den zweihörnigen Eskander erinnern sollen. Diese Hörner kann man umdrehen, aber nicht abnehmen, weil von jedem derselben ein Nagel durch den Helm geht, der durch einen kleinen viereckigen Schraubenkopf festgehalten wird. Das Spiesschen des Helms hat jedoch unter dem Knopf eine Schraube, die beinahe einen inch lang ist, so dass man es abnehmen kann. Die gebogene Stange, welche die Nase der Haube bedeckt, kann auch vermittelt einer über den Mund angebrachten Schraube höher oder niedriger fest gemacht werden. Die Tafelchen der Stange oben und unten haben kleine Inschriften, in welchen jedoch blos das Wort Sultan ganz klar ist. An den 2 Wangen sind Röhren angebracht, in welche die Kiele der Federbüsche gesteckt wurden. Unter der Nase ist eine Vergoldung angebracht, an deren beiden Seiten sich ein sehr starker gravirter Schnurrbart ausbreitet. Der unterste Theil oder Rand des Helms ist beinahe ein vollkommener Zirkel, dessen kürzerer Durchmesser 7. 1/2 inches und dessen längerer 7. 1/2 beträgt. Von dem Helm hängt ein aus ineinander geflochtenen Eisen- und Messingringchen bestehendes Drahtgewebe herab, dessen oberste Reihe durch die im Helmrande angebrachten Löcher geht. Dieses Drahtgeflecht beschürzte den Hals und die Schultern des Kriegers.

2) *Seitenansicht der Pickelhaube.* Hier sieht man die Stange so weit als möglich hinter gelassen, um die Stirne des Kriegers zu schützen. Weiter als den Vorsprung der Helmnase, welcher sie durch eine Biegung Raum gestattet, kann man die Stange natürlich nicht hinaufschieben. Die Schraube, durch welche die Stange in ihrer Position fest gemacht wird, erscheint in der Seitenansicht sehr deutlich, was in der Frontansicht nicht der Fall ist. Das Randband ist hier wie in der Frontansicht mit

Figuren von Thieren und Brustbildern geziert; an den 3 Seiten aber, nämlich der hinteren, linken und rechten sind Männer zu Pferde gravirt, der an der letztgenannten erscheint auf der Abbildung im Begriff einen Pfeil von einem Bogen abzuschleusen. Hier ist auch das Drahtwerk gezeigt, mit dem Rann, der für das Gesicht offen gelassen ist. Die Verzierungen von gelbem Messingdraht erscheinen auch hier in derselben Weise, wie auf der Frontansicht.

3) Armschiene. Diese ist convex, 13 inches lang, unten 2 und oben 3.7 inches breit. Auf der rechten Seite sind 3 kleine Schnallen angebracht, an welchen die Riemen um die Schiene an den Arm zu schnüren befestigt waren; an der linken Seite ist nur noch eine Schnalle mit einer Zunge übrig, die anderen 2 sind verloren. An der linken Seite sind noch 2 andere, jedoch kleine Stücke, deren eines auch 2 Schnallen mit Zungen hat, das andere jedoch bloß 4 noch übrig gebliebene Drahttringlein, obwohl an 3 Seiten dieser 2 Stücke Löcher angebracht sind, um Drahtwerk an dieselben zu hängen. Ein Stück gelbliches Leder ist unten an die Armschiene genagelt und das Drahtwerk, welches an das Leder angenäht war, ist, wie die Figur zeigt, theilweise oben los geworden und herabgefallen. Dieses an das Leder angebrachte Drahtwerk sollte den Rücken der linken Hand und den Daumen schützen.

Ganz unten an der Armschiene stehen sehr deutlich die Worte الملك شاه عباس und da A'bbas im Jahre 1587 zur Regierung kam, kann dieses Stück nicht viel jünger als 3 Jahrhunderte sein.

4) Schild. In der Zeichnung erscheint bloß eine Hälfte, weil ihr die andere ganz gleich ist. Von den 4 halbkugelförmigen Knöpfen erscheinen 2 auf der Zeichnung, aber der ganze 5. centrale Knopf, weil man sonst das Gesicht, welches er zeigt, nicht sehen könnte. Inwendig hängen von den 4 Knöpfen oben so viele Ringe, durch welche die Bänder, welche den Schild an den Arm schliessen sollen, gezogen werden müssen. Die Verzierungen dieses Schildes sind, wie die der anderen Stücke, sehr sorgfältig gravirt, und die betreffenden Linien stark vergoldet. In dem Bande am Rand, unter den 16 Brustbildern von Königen und Helden, sind eben so viele Abtheilungen mit allerlei Figuren, und sogar die kleinsten Zwischenräume mit Blumen, Blättern u. s. w. ausgefüllt. Der Durchmesser des Schildes ist 14.1 inches.

5) Seitenansicht des Schildes. Die Höhe des Schildes ist 3 inches, wozu noch die des Gesichts von $\frac{2}{16}$ inch kommt. Dieses Gesicht stellt vermuthlich die Sonne vor, in welchem Falle die 16 Linien ihre Strahlen bezeichnen.

Ich habe eben einen Schild und einen Degen, die vor einigen Tagen von Ajmir ankamen und von indischer Arbeit sind, gesehen, und will hier bloß deren Beschreibung anfügen, da ich von ihnen keine Zeichnungen verfertigt habe. Der Schild misst 21.1 inches im Durchmesser und ist 2 inches hoch, hat die Jahreszahl 1251

(begann am 29. April 1835) ist ausgezeichnet schön gearbeitet und so polirt, dass er Gegenstände beinahe so klar wie ein Spiegel reflektirt. Die Verzierungen sind stark vergoldet, enthalten jedoch weder Figuren von Menschen noch von Thieren. Er hat zwei Bänder, die mit aus krummen und rechten Linien bestehenden geometrischen Guirlanden gefüllt sind. Das Randband ist 1.5 inches breit und das innere 4.5 inches von demselben entfernte ist 0.5 inches breit. Zwischen diesen zwei Bändern und über denselben sind mehrere Inschriften, und die hauptsächlichste ist beinahe ganz dieselbe, die ich schon auf Annuletten und auf Armbändern von Schiah Weibern gravirt gesehen habe. Sie besteht aus 8 Stücken separirt wie folgt: *ناد علیا — مظهر العجیب — تجده عربا —*

یک — فی القریب — و کل هم و غم — سمتجلی بنبوتک —

— یا محمد بولایتک — یا علی یا علی — Zwischen diesen Stücken sind in kleineren Buchstaben (die aber wie alle anderen auch vergoldet sind) die folgenden Wörter angebracht: die Anrufungen *یا محمد* und *ای ینیم تن* welche letztere wie wohl bekannt die heilige Familie, die unter dem Mantel war und aus 5 Personen besteht, bezeichnet, nämlich den Propheten, seine Tochter, ihren Gemahl und zwei Kinder; vier von ihnen werden jedoch im Weiteren namentlich angeführt, und der Anruf an Allah macht den Schluss, wie folgt: *یا علی — ائمه حسین — فاطمه —*

— یا الله — ائمه حسن — Andere Stücke enthalten die Namen der 12 Imame, jedes einen. Dieser Schild hat auch 4 Knöpfe, wie der oben beschriebene von Kernahshah; sie sind aber mehr flach und mit einem äusseren kleinen Kreis verziert, enthalten auch die Worte *یا علی* und *نصر من علی* in Togra-Schnürkeln oft wiederholt. Der Mittelpunkt des Schildes hat keinen Knopf, wie der des oben beschriebenen, sondern blos einen Kreis 2.5 inches im Durchmesser, von welchem ganz kurze goldene Strahlen ausgehen; dieser Kreis ist mit einer kreuzförmigen, die Anrufung *یا علی* viermal enthaltenden Verzierung und mit Blümchen ausgefüllt.

Das Innere des Schildes ist mit schwarzem Sammet überzogen, der mit in Silberfäden gestickten Blumen versehenen dreieckartigen Verzierungen gefüllt ist, deren Spitzen alle gegen das Centrum des Schildes gerichtet sind. Die beweglichen Ringe, die den auswändigen Knöpfen entsprechen, bilden natürlicherweise ein rechteckiges gleichseitiges Viereck, welches jedoch durch ein weiches, kleines Kissen von rothem Sammet mit in Silberfäden gewirkten Blumen ausgefüllt ist und dem Arm eine sanfte Fläche bietet; dieser wird unter 2 schön gestickten jedoch starken mit Gold- und Silberfäden bedeckten Lederbändern, die an den Ringen parallel festgemacht sind, hineingeschoben, um den Schild aufzunehmen.

Der Degen ist gerade, hat eine hölzerne mit schwarzem Leder überzogene Scheide, ist 42.2 inches lang, und schwindet vom Hefte resp. Gefäss, wo er 2 inches breit ist, allmählich fast zu einem Punkt; er geht nicht bis in das Gefäss und ist bloß zwischen 2 eisernen, jedoch vergoldeten Zungen, die 4.3 inches lang sind und von demselben ausgehen, an dasselbe festgeklammert. Da dieser Degen keinen Griff hat, kann ihn die Hand natürlich nicht fassen, aber im Gefäss ist ein rundes eisernes, transversal festgemachtes eisernes Stäbchen 3.7 inches lang und 0.6 inches im Durchmesser, das sie ergreift. Die ganze Länge des Gefässes ist 13 inches und es beschützt folglich nicht nur die Faust, die es halbkugelartig bedeckt, sondern auch den Arm beinahe bis zum Ellbogen, wo es halbcylindrisch ist. Um der Hand vollkommene Macht über den Degen zu ertheilen, hat dieses Gefäss an seiner Extremität einen kleinen Ring auf jeder Seite, so dass ein halbzirkelförmiges eisernes, jedoch versilbertes, Band sich frei in diesen 2 Ringen bewegt und zusammen mit der Extremität des Gefässes eine zirkelartige Oeffnung bildet, durch welche der Arm in das Gefäss geht. Auf diese Weise ist der Degen zum Stechen gut geeignet; diese Gattung wird aber in unserer Zeit und Gegend bloß von professionellen Fechtern in öffentlichen Schauspielen gebraucht, in welchen sie sich sehr schnell nach allen Richtungen herumdrehen und mit diesem Degen auf verschiedene Weise figuriren.

Das ganze Gefäss dieses Degens ist stark vergoldet und der Grund durch ein Netzwerk von Linien durchkreuzt. Ein Löwe ist auf dem halbcylindrischen Stück und ein anderer auf der Halbkugel auf jeder Seite, so dass wir in allem 4 Löwen haben; die 2 ebengenannten Stücke sind nur durch blumenartige Verzierungen geschieden, aber das ganze Gefäss hat auch Rahmen mit Verzierungen. Wo der Degen aus dem Gefäss springt, hat das Ende des Gefässes die Figur eines kleinen Dreiecks von 3 inches Basis und 1.2 inches Höhe über dem Degen, und die eines Vierecks 2 inches lang und 1 inch hoch unter demselben. In diesem Dreiecke ist eine menschliche Figur gravirt auf dem linken Knie knelend und in der linken Hand eine Blume haltend; der Schwanz aber, der sich von hinten erhebt und sogar über den Kopf ragt, über der Stirne mit einem Ring endend, lässt erkennen, dass diese Figur niemand anderes als den Affengott Hanuman vorstellen soll. In dem eben genannten Viereck befindet sich die folgende Inschrift in Devanagari-Buchstaben in sieben Zeilen: om sri ganeshu namah, om sri garu narayena namah, om sri kago prasanna, om sri nath prasanna, om sri narayena prasanna, om sri datatrisa prasanna, om sri sadashiva prasanna, om sri bala prasanna, om sri kala prasanna, om sri rama prasanna, om sri suria narayena prasanna, sri ram prasanna, sri (es sind noch 3 Buchstaben mehr, aber unleserlich).

Bemerkungen zu den von Th. Aufrecht in dieser Zeitschrift, Bd. 36, S. 361 fgg. mitgetheilten Strophen.

Vom

O. Bühlingk.

S. 366 fg. Str. उद्वेगः n. s. w. Aus der Uebersetzung kann man sich die widerliche Scene nicht vor Augen bringen. Wozu das „fern von allen wachenden (eig. erwachten) Wesen“? इमेषु kann nicht „unter Bäumen“, sondern nur „auf, an den Bäumen“ bedeuten; auch मोक्षीवम् passt nicht recht, wenn man, wie es geschehen sollte, auf उद् einen Nachdruck legt. Alles löst sich in Wohlgefallen auf, wenn man उद्वेगः st. उद्वेगः liest und es mit कुपितशववपुर्मण्डलेभः verbindet. Die Leichname hängen an den Bäumen und zwar so hoch, dass die Schakale nicht daran kommen können. Nun kommt auch मोक्षीवम् und mehreres Andere zur vollen Geltung. उल्का ist hier nicht „Meteor“, sondern „Feuerbrand“. Das Grausen erregende Bild auf der Leichensstätte, das jetzt ein Maler malen könnte, gestaltet sich demnach folgendermassen: An Bäumen, die durch Wolken in tiefe Finsterniss gehüllt sind, hängen in beträchtlicher Höhe Gruppen in Verwesung übergegangener Leichname von Hingerichteten; das zuckende Licht der Feuerbrände, das bis in ihre Mundhöhlungen hineinschleicht, erleuchtet sie so weit, dass Scharen von Schakalen sie gewahr werden. Diese drücken mit den Vorderfüssen den Boden ein, strecken den Hals hoch in die Höhe und schlürfen die herabtröpfelnde zähe Fettjauche ein.

Ebend. Str. चक्षुः. Ich ziehe die Lesart चक्षुःवाभिघातं vor. Durch den Flügelschlag ist das Feuer aufgelodert. Statt कोडावां ist wohl कोडयां zu lesen. Mit der Brust hatte er die Form des Scheiterhaufens gesprungen. सद्यः verbinde ich mit तप्तम्, nicht mit अग्निम्.

S. 367 fg. Str. पाथौ n. s. w. Die zweite Hälfte der Strophe enthält die Antwort der Weinenden und ist zu übersetzen: „Ich habe Nichts dagegen, wenn ein Bienenjüngling in seiner Platter-

haftigkeit dann und wann eine Kandall küsst; warum vergisst er aber den Duft der sich öffnenden Jasminblüthe?"

S. 368, Str. सुखानि u. s. w. Ich vermute इदम् st. इद- und verweise auf Spr. 345.

S. 369, Str. व्यक्तो u. s. w. Die zweite Hälfte der Strophe ist missverstanden. Es ist zu übersetzen: „Hat er nicht, o Elephantenkuh, aus Begehr nach dir, selbst seinen Leib ketten lassen? Du lebst in weiter Ferne, auf seiner Hirnschale tanzen die harten Treibstachel“. Bekanntlich werden Elephantenkühe zum Einfangen von Elephantenmännchen gebraucht.

S. 370, Str. अस्या u. s. w. कपोलभभिन्नी Druckfehler für कपोलभिन्नी.

S. 372, Str. अस्मादस्मि°. तालद्वयेव ist eine verfehltte Conjectur für das richtige तालद्वयेव Adj. f. zu नाकलक्ष्मीः. Es ist zu übersetzen: „Es gewann den Anschein, als wenn die Himmelspracht (personificirt) dem Giva, der sich zum Abendtaus anschickte, zwei Cymbeln aus der Hand genommen hätte“. द्वय n. hat am Ende eines adj. Comp. im Femin. आ। — Bei Gelegenheit dieses restituirten adj. Comp. gestatte ich mir folgende Beobachtung mitzutheilen, die wohl neu ist und von einigen Interesse sein könnte. Ich habe nämlich bemerkt, dass die Wörter für männliche Individuen, sie seien Götter, Menschen oder Thiere, welche auf अ anslauten, und denen ein entsprechendes weibliches Individuum auf ई (ausnahmsweise auch आ। gegenübersteht, am Ende eines adj. Comp. im Femin. nicht ई, sondern आ haben. So verhält es sich z. B. mit अन्न, इम, कुङ्कुट, गन्धर्व, गर्दभ, पुत्र, पुत्रव, भुजग, मण्डूक, वानर, सर्प, सूकर, हंस, हय und vielen andern Wörtern.

S. 373, Str. एषा u. s. w. Es ist ohne allen Zweifel एषा यतिव zu trennen. „Sie ist schon fort“.

S. 377, Str. स धूर्जटि°. Ich lese यचिव st. यचिक. पन्नित ist ein Collectivum und एकपन्नित wird wohl eben so wenig „ein einziges graues Haar“, wie एकजल „ein einziger Wassertropfen“ bedeuten können.

S. 378, Str. कवलयति u. s. w. वन्ध gehört nicht zu गन्ध, sondern zu गोष्ठी. गोष्ठीवन्ध bedeutet „eine gesellige Zusammenkunft“.

S. 381, Str. स्नातं u. s. w. विहितः wohl nur Druckfehler für विहिता.

Bemerkungen über die Šafa-Inschriften.

Von

Franz Praetorius.

Nach den verfehlten Versuchen von O. Blau und D. H. Müller ist es Dorenbourg (*Ac. des Inscr. et B.-L. CR. IV^{me} série, tome V, p. 269 ff.*) und namentlich Halévy gelungen, durch reicheres Material unterstützt, die Šafa-Inschriften zu entwirren, das Wort **ʔ** und eine Anzahl von Eigennamen sicher zu lesen und ein Alphabet aufzustellen (*J. As. VII série, tome X S. 293 ff.; tome XVII S. 44 ff. S. 179 ff. S. 289 ff.*)¹⁾. An sehr vielen Stellen, namentlich überall da, wo es sich um anderes als Eigennamen handelt, beruht Halévy's Uebersetzung indess nur auf Vermuthung. Durch genaue Vergleichung der Inschriften mit einander, glaube ich allerdings, das oft undeutliche und oft gewiss auch ungenaue und fehlerhafte Gekritzelt an einzelnen Stellen richtiger lesen und richtiger abtheilen zu können, ohne dass mir indess bisher ein sicherer Sinn entgegengetreten wäre. Dieser noch recht niedrige Zustand unserer Erkenntniss mag die folgenden wenigen und unvollkommenen Bemerkungen entschuldigen.

Nach Halévy besteht das Alphabet dieser Inschriften aus 23 Buchstaben, den 22 altsemitischen und **ʔ**. Es ist indess nicht schwer zu erweisen, dass das Alphabet mindestens noch zwei Buchstaben mehr besitzt. Denn von den drei Zeichen **ʔ ʔ ʔ** (alle drei noch mit leichten Variationen), welche Halévy sämmtlich = **ʔ** setzt, ist nur das erste = **ʔ**, während die beiden anderen Zeichen zwei verschiedene Laute darstellen. Das erstere von beiden, welches an das himj. **ʔ** und **ʔ** erinnert, findet sich beständig in dem Eigennamen, den Halévy **ʔʔʔ** liest (*De V. 108, 331, 339, Wetzel. 1 b*), der aber wohl = **خاير** sein wird. Wenn *De V. 200* in demselben Eigennamen **ʔ** steht, so ist dies gewiss nur Versehen des Schreibers oder Abschreibers. Der Name, den Halévy **ʔʔʔ** liest, ist ebenfalls mit dem Zeichen **ʔ** geschrieben

1) Halévy's Schlussaufsatz (*tome XIX S. 461 ff.*) erschien erst sechs Monate, nachdem gegenwärtige Bemerkungen der Redaktion eingewandt waren. Derselbe ist auch bei der Korrektur in keiner Weise mehr benutzt worden.

(De V. 24, 100, 162), wird also wahrscheinlich *صبيح*, *صباح* oder ähnlich auszusprechen sein (auch De V. 164, 224 wird diese leichte Aenderung aus *יבחר* geboten sein). In De V. 238 kommt viermal, in De V. 242 einmal ein Name vor, den Halévy *א-ר-ן* liest, der aber alle fünfmal *א* an erster Stelle hat; ebenso kommt De V. 237 zweimal ein Name vor, den Halévy *א-ר-ן* liest, der aber gleichfalls beidemal *א* an erster Stelle hat: Es werden zwei Eigennamen von der Wurzel *صرف* oder *شرف* vorliegen. Dem gegenüber kann es auch nur als Ungenauigkeit des Schreibers oder Abschreibers angesehen werden, wenn De V. 237 einmal wirklich *א-ר-ן* steht. Ein häufig wiederkehrendes Wort, wahrscheinlich Verbum, von vorläufig noch unbestimmter Bedeutung wird von Halévy *א-ר-ן* gelesen, es bietet sich indess für dieses bedenkliche Wort keine signification convenable. Da nun an allen Stellen, wo das Wort vorkommt, *א* an dritter Stelle steht (De V. 4, 110, 315, 323, 325), so wird *חרס* zu lesen sein.

Aus der gleichen regelmässigen Wiederkehr des *א* in bestimmten Worten ergibt sich, dass es einen besonderen Lautwerth haben muss. Die manchmal völlige Gleichheit mit dem himjarischen Zeichen für *ث* legt es nah, auch dem in Rede stehenden Zeichen diesen Werth beizulegen. Der von Halévy *א-ר-ן* gelesene Eigennamen (De V. 163, 313, 317), welcher stets *א* an zweiter Stelle hat, würde sich sehr gut von der W. *مَثَل* ableiten lassen. *א-ר-ן* De V. 29 ist vielleicht auch nur Versehen für *א-ר-ן*. Auch der einmal (De V. 293) vorkommende Namen *א-ר-ן* würde sich in dieser Lesung sehr gut rechtfertigen. Desgleichen würde *א-ר-ן* De V. 34 = *ثمين* sein. Letzteres Wort scheint auch zweiter Bestandtheil zu sein des eigenthümlichen Namens *א-ר-ן* (De V. 5 zweimal, 55, 200 dreimal, Wetst. II, 1 a), und zwar vermuthlich attributives Adjektiv zu dem unklaren Substantiv *א-ר*. Eine abgekürzte Form desselben Namens scheint vorzuliegen in *א-ר-ן* (De V. 93 zweimal¹⁾, 239). Eine Theilung in *א-ר* + *ثمين* scheint kaum möglich. Wenn nun De V. 73 ein Eigennamen *א-ר-ן* steht, so werden wir jetzt, den Unterschied zwischen den beiden Zeichen

1) Denn ich glaube nicht, dass hier *א-ר-ן* mit einem vorhergehenden *א-ר* zusammen als ein Wort zu lesen ist. Der erste Name dieser Inschrift ist offenbar zu lesen *א-ר-ן* (= De V. 401), und der des Grossvaters scheint ebenso gelautet zu haben; der Schreiber hat diesen Namen aber nur unvollständig *א-ר*, nicht *א-ר-ן*, abgeschrieben. Ebensovienig würde ich das nicht ganz sichere *א-ר-ן* De V. 174 als eine weitere Abkürzung eines *א-ר-ן* ansehen. Auch die verführerische Buchstaben-Gruppe *א-ר-ן* wird mich vorläufig nicht zur Annahme eines Met-Astori veranlassen.

χ und ϣ kennend, Halévy nicht mehr unbedingt bestimmen können, wenn er ein ϣ einschaltet und den Namen für identisch mit dem hält, den wir oben לִצְחָן gelesen haben¹⁾. — Das gleiche Zeichen kehrt ferner wieder in den eigenthümlichen Namen סָפ (De V. 143, 198) und סֶפ (De V. 54, 82, 399 zweimal, 401, wahrscheinlich auch 85, 116), auch in סֶפֶל (De V. 166, 401), wogegen סֶפֶלֶ De V. 127 mit ϣ vielleicht vorschrieben, vielleicht ein anderer Name ist. Ferner סֶפֶ De V. 181, 373 (beide Inschriften trotz der Verschiedenheit des Fundortes wahrscheinlich von demselben Individuum), vielleicht 288, vgl. auch סֶפֶ (oder סֶפֶל ?) 4. Von gleicher Wurzel sind auch die Namen סֶפֶ De V. 5 und סֶפֶק 235. Stets ferner die Buchstabengruppe סֶפֶל De V. 110, 231, 235.

Wenn wir nun aber ϣ richtig gleich ص gesetzt haben, oder gleich ص und ط, denn beide Laute mögen, wie auch sonst im Semitischen, zusammengefallen sein (vgl. auch DMZ. XXX. 705), so wird dadurch das Zeichen frei, welches Halévy als ص angenommen hatte. Ich vermute, dass dieses Zeichen in Wirklichkeit = ص ist: Sicheres wird sich, trotz mancher Eigennamen, erst ausmachen lassen, wenn der Sinn der Inschriften deutlicher erfasst sein wird, und wir wissen werden, mit was für Lautverschiebungen und wahrscheinlich auch mit was für Mischungen wir zu thun haben. So sicher z. B. das häufig wiederkehrende סֶלֶס (סֶלֶסֶל) auch zu bedeuten scheint „Mitte um Wohlergehen“, so ist das ס bei dem arabischen Lautcharakter der Inschriften doch zu auffallend, um nicht auch der Vermuthung einen Schatten von Möglichkeit zu gewähren, dass es sich vielmehr um „Aufstehen“ (مَشَوَال) von Steinen²⁾ handelt, dass also von der Aufbühnung der Steinhäufen, der Rigm, die Rede ist³⁾.

Nicht ohne Zweifel lese ich De V. 4 דֶסֶרִי רֶחֶבָה Du-Sari von Rihbat⁴⁾. Ebenso hatte ich zweifelnd De V. 315 בֶלֶל סֶפֶל Bal-Samain⁵⁾ gelesen, schon ehe ich auf die gleiche Vermuthung Derambourgs a. a. O. S. 273 gestossen war. Noch zweifelnder hatte ich in dieser Inschrift weiter gelesen בֶלֶל סֶפֶ „der Herr von Saba“, wo die Schreibung mit ס von der heutigen Aussprache ص bedenklich abweichen würde. Sicherer wird man abenda das : von סֶפֶל in סֶפֶל zu verändern haben nach De V. 397, oder umgekehrt.

1) Dem ägyptischen Amun wozu ich freilich auch nicht recht zur Erklärung des Namens herbeifern kann, ebensowenig wie die ägyptische Bast zur Erklärung von בֶסֶלֶס De V. 174 (vgl. 222?), obwohl beide Götter anderswo sicher in semitischen Namen vorkommen.

2) Zur Sache vgl. den Aufsatz von Haberland in Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XII, S. 299 ff.

Bemerkungen zu den von Sachau herausgegebenen palmyrenischen und edessenischen Inschriften.

Von

Th. Nöldeke.

Sachau hat von seiner Reise eine Anzahl sehr denkwürdiger Inschriften mitgebracht. Wir sehen, wie ergiebig der Boden nicht bloss Syriens, sondern auch Mesopotamiens für den kundigen und umsichtigen Aufspürer von Inschriften ist und können uns noch auf sehr bedeutende Ergebnisse der Epigraphik gefasst machen, wenn einmal eine mit grossen Mitteln ausgerüstete Expedition an den wichtigsten alten Culturstätten Nachforschungen und Beobachtungen im Grossen anstellen wird.

Im Folgenden gebe ich ein paar kleine Zusätze und Berichtigungen zur Deutung der von Sachau in Bd. XXXV, 728 ff. und Bd. XXXVI, 142 ff. dieser Zeitschrift publicierten Inschriften. Es ist allerdings kein grosses Verdienst, eine Nachlese zu halten, wenn ein tüchtiger Mann vorher die Hauptarbeit gethan hat.

Auf der unteren der beiden vereinigten palmyr. Inschriften, Sachau nr. 1 (Bd. XXXV tab. 1) schloss die 1. Zeile in E. mit KOC; so erhalten wir zusammen mit dem Anfang der 2. Zeile [xóσ]μω και δικαίως πάσι. Dem entspricht im palmyr. Text ܟܠܟܥܝܬܐ ܕܩܥܬܐ. Das zweite Wort halte ich für sicher, nicht aber, ob nach ursprünglicher, in Palästina üblich gebliebener Weise ܩܥܬܐ oder nach syrischer ܩܥܬܐ (ܩܥܬܐ)¹⁾ zu lesen. In der Bedeutung „seine Gebühr, was [materiell] dazu gehört“ kann ich zwar das Wort nicht nachweisen, aber wir haben es hier wieder mit einem Graecismus, einer Uebertragung von *dikaia* zu thun. Es fragt sich nun, ob der Text der Inschrift etwa vollständig dadurch wird, dass man, einer Vermuthung Sachau's folgend, am Schluss von Zeile 1 (in 1b) einfach K[AI KOC] liest und so das nöthige και xóσμω gewinnt. Doch scheint mir das kaum anzugehn. Nach allen Analogien war im palmyrenischen Text der

1) S. u. A. Mandäische Gramm. S. 30.

dreifache Name *Ιούλιος Αιφώλιος Ζηρόβιος* in einheimischer Schrift vollständig wiedergegeben; die palmyr. Zeile ging also ziemlich weit nach rechts, und es ist unwahrscheinlich, dass der griech. Text lange nicht so weit gereicht hätte. Hier hat also wohl noch etwas mehr im Griechischen gestanden.

In der 1. Zeile des griech. Textes am Ende des 1. Fragments ist gewiss *Ε[Π]Ο[ΙΗ]Θ[Ε]Ν* zu lesen.

S. 735. Die Ableitung des Namens *ܥܒܕܐ* von *ܥܒ* + *ܕܐ* müsste ich auch dann für höchst unwahrscheinlich halten, wenn nicht in der Inschrift und alle 3mal bei de Vogüé 67 so gut wie sicher *ܥܒܕܐ* zu lesen wäre. Erklären kann ich das freilich so wenig wie die Namen mit *ܥܕ* (S. 739), deren Deutung durch *ܥܕ* auch nicht zu billigen sein dürfte.

Die Heranziehung von Fällen wie *ܕܐ ܥܒܕܐ* wirkt auf die Erklärung von *ܕܐ ܥܒܕܐ* (S. 736) kaum besonderes Licht. Denn *ܕܐ ܥܒܕܐ* ist kein Eigenname, sondern Appellativ: seine Eltern oder seine Vorfahren überhaupt trieben das Färbergewerbe (s. Martyr. I, 15, 19). War ein Mann zu einer hervorragenden Stellung gelangt, so war es ganz passend, ihn als „den von den Färbern, Kameeltreibern, Matrosen (Land III, 248, 9) u. s. w. Stammenden“ zu bezeichnen. Eine obscure *Ἀκαή* hatte aber schwerlich Veranlassung, sich ihrer Abkunft aus einer Bäckerfamilie zu rühmen; man darf also nicht etwa vermuten, das *ܐ* sei hier Pluralzeichen, wie ein paar mal auch in Palmyra *ܐ* (*ܐܐ*) für *ܐܐ* vorkommt (ZDMG. XXIV, 100), und es sei *ܕܐ ܥܒܕܐ* zu lesen. Wir haben hier vielmehr, wie auch Sachau annimmt, den Eigennamen ihres Vaters.

Wichtiger als die neuen palmyrenischen Inschriften, deren Art uns ja schon ziemlich bekannt ist, sind noch die edessenischen, namentlich die, welche die ältesten syrischen Handschriften an Alter beträchtlich überragen. Was Sachau uns giebt, zeigt, wie dringend zu wünschen ist, dass wir von diesen Monumenten noch viel umfassendere und ganz zuverlässige Kunde erhielten.

Bd. XXXVI tab. 1 nr. 1 (S. 145). Der Name *ܥܕܐ ܕܐܕܐ* (Genitiv) ist wohl als *ܕܐ ܥܒܕܐ* zu fassen, was dem wirklich als Stammesnamen vorkommenden *ܕܐ ܥܒܕܐ* (Ihn Dornid 187, 5) gleichbedeutend ist. — Zu der Absorption des *ܐ* in den folgenden Zischlaut bei *ܕܐ ܥܒܕܐ* *ܕܐ ܥܒܕܐ* vgl. den gleichfalls edessenischen Namen *ܕܐ ܥܒܕܐ* Addai 40 (= Cureton, Anc. doc. 18). Ob es sich mit *ܕܐ ܥܒܕܐ* und andern Namen bei Hoffmann, Syr. Märtyrer nr. 810 ebenso verhält, wage ich nicht zu entscheiden.

In Nr. 2 (S. 153 sq.) lese ich Ln. 5 **ܐܢܝܗܐ ܕܠܡܢܐ** also „ich . . . habe gemacht diese Säule und das Bild, das oben darauf steht“. **ܠܐ ܡܢ** findet sich so bei Isaac B. 220 v. 345 und legt seine Hand über dein Zeichen, das an ihnen ist*. Das Gewöhnlichere wäre hier **ܕܠܐ ܡܢ**. Diese Inschrift verdiente besonders die Mühe und den Aufwand eines Abklatsches. Allerdings kann die Uebereinstimmung zwischen den Abzeichnungen bei Badger¹⁾ und Sachau Zweifel daran erwecken, ob wir es in der Entzifferung dieser Inschrift überhaupt viel weiter bringen werden; aber man hat zu bedenken, dass in der Nähe Einiges doch wohl deutlicher sein mag, als es sich den beiden Beobachtern aus grosser Entfernung in gleicher Weise darstellte.

Nr. 7 (S. 163). Zu **ܡܚܝܐ**, das ich freilich nicht für ganz sicher halten kann, wäre zu vergleichen **ܡܚܝܐ** auf der Palmyr. Oxen. 1 und das arabische **بنو مجد = بنو المجيد** Ibn Dornid 296.

Nr. 8 (S. 164). **ܚܐ** setze auch ich = **ܚܝ**. Dies kommt als männlicher Eigennamen freilich nur in ganz mythischem Zusammenhang für einen Sohn des 'Adnān und nicht einmal in besonders guter Beglaubigung, nämlich bloss im Qāmūs, vor. Aber sicher ist von derselben Wurzel der Name **بنو أعيا** Ibn Dornid 166 und Gauhari (mit Belegvers), und der Qāmūs hat noch **عبيّة** und **عبيّة**. Auch **ܚܐ**, das de Vogüé 68. 69 vorkommen scheint, und **ܡܚܝܐ** (Wetzstein 95) liesse sich vielleicht hierherziehen. Ist **Αιος**, **Εος** Waddington 2160 = unserm **ܚܐ** (und nicht etwa **ܚܝ**), so ist dies Mannes- und Weibernamen zugleich, wie z. B. **عند**. Uebrigens könnte **ܚܐ** auch von **ܚܝ** herkommen, vgl. **ܡܚܝܐ**. — Zur Erklärung von **ܡܚܝܐ** weiss ich nichts beizubringen, da das unsichere palmyr. **ܡܚܝܐ** Mordtmann 60 nicht weiter hilft.

Zeile 3 möchte ich, faute de mieux, **ܐܢܝܗܐ** vorschlagen, in der

1) Da ich Badger's Buch nicht selbst benutzen konnte, hat mir Socin freundlichst eine Durchzeichnung von dessen Copie gesandt.

allerdings nicht nachweisbaren Bedeutung „o Fremder“. Oder vielleicht ܐܢܬܐ „o Späterer“ (der nach mir leben wird)? Eine erneute Untersuchung des Originals oder wenigstens des Abklatsches muss entscheiden, ob das vorletzte Zeichen, das nach der Abbildung ein ܐ ist, als ܐ oder gar ܐܢܬܐ gedeutet werden darf.

Den Satz ܐܢܬܐ ܠܐ ܐܢܬܐ nehme ich ganz nach dem schon von Payne-Smith beigebrachten ܐܢܬܐ ܠܐ ܐܢܬܐ Jer. 44, 7. 30, 26, 29, also „nicht soll von ihm etwas nachbleiben“, d. h. „er soll keine Nachkommen hinterlassen“. Der Uebersetzer des Jeremia hat an jenen Stellen offenbar eine echt edessenische Redensart verwandt.

Bei ܐܢܬܐ könnte man an die Aussprache $\text{ܐܢܬܐ} = \text{ܐܢܬܐ}$ „Herr der Götter“ denken. Dann wäre die Inschrift sicher heidnisch, was übrigens auch bei der näher liegenden Deutung als ܐܢܬܐ nicht ausgeschlossen ist.

Es scheint mir nicht unmöglich, dass diese Inschrift in 8 silbigen Verszeilen abgefasst ist. Freilich müsste man dabei annehmen, dass ܐܢܬܐ gegen die gewöhnliche Tradition, 3 silbig wäre ¹⁾; bedenklicher ist, dass Vers und Gedankenglieder mehrfach nicht zusammenfallen würden. Für jene Annahme könnte vielleicht sprechen die auffallende Weglassung des ܐ in ܐܢܬܐ (2 silbig) für ܐܢܬܐ (3 silbig) und die Schreibung ܐܢܬܐ , welche das ܐ , das metrisch nicht gezählt werden dürfte, einfach weglässt. Wir könnten also abtheilen: $\text{ܐܢܬܐ} - \text{ܐܢܬܐ}$ - ܐܢܬܐ - ܐܢܬܐ - ܐܢܬܐ - ܐܢܬܐ - ܐܢܬܐ - ܐܢܬܐ . Aber freilich ergeben sich im Syrischen so leicht von selbst Wort- und Satzgruppen von bestimmter Silbenzahl, dass wir uns hüten müssen, auf ein solches Zusammentreffen in unserer Inschrift Gewicht zu legen.

Zu Erklärung der barbarischen griech. Inschrift 9 (S. 166) weiss ich nichts zu geben, was über vage Vermuthungen hinaus-

1) Die beliebte Nebenform wird traditionell ܐܢܬܐ oder (BA 3371 ausdrücklich) ܐܢܬܐ gesprochen. In den syrischen und arabischen Formen des Wortes ist noch Manches dunkel.

ginge. Weiter komme ich mit nr. 10 (S. 167). Ich lese, ohne ein einziges Zeichen anders zu deuten, als es klar dasteht — abgesehen von dem ersten A:

Ἀριστῶν
Εὐδοκία μὲν Y
τῷ ἑορτίῳ ἡμέρᾳ
ἐνταύτῃ

Das soll heissen: „Entschlafen ist Eudokia Sonntag den 3. Juni 8...“. Die ungeschickte Stellung der Zahl des Monatstages und die Construction *μὲν τῷ ἑορτίῳ* kann auf diesem Gebiet nicht befremden. Ob *ἡμέρᾳ* für *ἡμέρᾳ* sonst vorkommt, weiss ich nicht; die Deutung scheint mir nicht zweifelhaft. In dem grossen Y rechts sehe ich den Anfang der Jahreszahl nach Seleucidischer Rechnung; sie ist also aus dem 9. Jahrhundert Sel., beg. 1. Oct. 488.

Strassburg i. E.
 d. 1. Mai 1882.

Anzeigen.

Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul Texte und Uebersetzung herausgegeben von Dr. Albert Socin.
Tübingen 1882 Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung
(XI und 224 S. in Quart, davon S. 1—168 autographiert).

Den Texten im aramäischen Dialekt von Tūr-'Abdin, welche er mit Prym zusammen herausgegeben hat, lässt Socin jetzt Stücke in verschiedenen Mandarten der Aramäer zwischen dem Tigris und dem See von Urmia folgen. Bedeutend mehr als die Hälfte des Buchs (S. 2—119, davon S. 2—96 zugleich in syrischer und lateinischer Schrift) ist der Sprache von Urmia gewidmet. Bekanntlich ist diese von den americanischen Missionären zur Schriftsprache erhoben oder vielmehr zur Grundlage der neuen Schriftsprache gemacht. Als ich meine neusyrische Grammatik schrieb, war ich fast allein auf die Erzeugnisse der Urmiaer Missionspresse angewiesen. Vira voce war mir kein neusyrisches Wörtchen bekannt geworden, und dass Stoddard's Beschreibung der Aussprache keinen vollkommenen Ersatz für signos Hören abgebe, konnte mir nicht verborgen bleiben. Zu spät, nachdem mein Buch schon erschienen war, lernte ich einen aufgeweckten und in seiner Art gelehrten Syrer aus Urmia, den Šammāšā (Diaconen), jetzt Qāšā (Presbyter) Gwārgis bar Hūrmis (Georg, Sohn des Hormiad) kennen, hörte von ihm, wie die Sprache klingt, und lernte Mancherlei zur Formenlehre und selbst Syntax, was ich aus meinen Quellen nicht hatte erfahren oder nicht hatte richtig auffassen können. Sogar einige schwache Versuche, neusyrisch zu sprechen, habe ich damals unternommen. Leider habe ich keine längeren Textstücke aufgeschrieben, sondern nur einzelne grammatische Notizen gemacht. Schon vorher hatten G. Hoffmann und A. Socin in Berlin einen anderen Nestorianer aus Urmia Audšā (ܐܘܕܫܐ)¹⁾ zu gründ-

1) Die Nestorianer halten in der Aussprache dieses Namens (modern 'Audšā', Audšā, Ōdšā) eine sehr alte Formation fest; die westlichen Syrer sprechen nach der gewöhnlichen Regel ܐܘܕܫܐ.

lichen Studien über dessen Muttersprache benutzt; eine späte Frucht dieser Bemühungen erhalten wir in diesen Texten. Vor dem neusyrischen Lexebuche, welches Merz zum grösseren Theil nach demselben Autor, Audlô, herausgegeben, haben sie u. A. den grossen Vorzug, dass sie Alles in genauer Umschrift in lateinischen Buchstaben darstellen. Beide Gelehrte hatten es darauf abgelegt, die wirkliche Aussprache, und nur diese, auszudrücken. Hier hat der Sprachforscher festen Boden. Freilich so zuverlässig wie die Transcription der Erzählungen aus dem Tûr durch Prym und Socin ist hier doch wohl nicht grade jedes einzelne. Hoffmann und Socin, damals noch sehr jung, mussten sich, als sie von dem Syrer lernten, erst daran gewöhnen, die fremdartigen Laute aufzufassen; später in Damascus standen Prym und Socin dem redelustigen Mann aus dem Tûr viel geübter gegenüber. Dazu war Audlô, was hier wirklich störend wirkt, ein wenig schulmässig gebildet. Wie Socin selbst hervorhebt, las Audlô, was er erst in syrischer Schrift aufgesetzt hatte, nicht immer genau so, wie er sprach, sondern zuweilen mit gewisser Rücksicht auf die, zum Theil pseudohistorische, Schreibweise der Missionäre, die er mehr oder weniger streng befolgt. Ich glaube, auch von uns wird Niemand beim Vorlesen in seiner Muttersprache jedes einzelne Wort genau so aussprechen, als wenn er frei redet; bei einem solchen Orientalen, für den die Schrift denn doch noch in ganz andrer Weise eine wunderbare Autorität bilden muss, dürfte das in noch höherem Grade der Fall sein. So bezweifle ich fast, dass die Aussprache *ie*, *in* in حَطْلِي ketiêli 33, 15; مَغْرِيه magrîe 21 ult.; دَحَا dâha u. s. w. volksthümlich ist. Ich glaube, ich habe von Giwârgis in solchen Fällen immer entweder *ai* (als Diphthong) oder einfaches *a* gehört, habe mir aber ausdrücklich notirt, dass ich, wenn er Altsyrisch las, deutlich *er* oder *ir* hörte. So hat er mir bestimmt رَقَقِ rîqqî als Aussprache von رَقَا angegehen, wie Socin 76. 1. 93, 2 hat; das häufiger vertretene رِهَقَا, رِهَقَا dürfte auf Abhängigkeit von der Schrift beruhen. In anderen Punkten mögen kleine Beobachtungsfehler vorliegen. Anlautendes *g* und *g* haben nach meinen speciellen Beobachtungen einen eigenthümlichen palatalen Laut, der durch die Bezeichnung als Mouilliarung (*gy*, *ky* in diesem Buche) nicht ganz wiedergegeben wird. Positiv möchte ich behaupten, dass anlautendes *g* niemals völlig Jod (*y*) ist, wie öfter in den von Hoffmann aufgeschriebenen Texten; hier hat wohl, wie Socin andeutet, die heimische Aussprache des anlautenden *g* den Berliner Beobachter irre geführt. Ein Laut, den ich nicht bezeichnet finde, ist das „dicke“ (polnische) *z*, das ich wenigstens in دَرِي drei* genau gehört

genaue Aussprache der kurzen Vocale in geschlossenen unbetonten Silben ist zum Theil schwer zu erfassen, wie ich mir ausdrücklich notiert habe. Aber auch über die Quantität von Vocalen in offenen, unbetonten Silben kann man oft zweifelhaft sein. Ich habe mir die ursprünglich langen Vocale der Art durchweg als lang bezeichnet, will aber gern zugeben, dass mir da manchmal die grammatische Theorie mehr als das Ohr die Feder geführt haben mag. In diesen Texten erscheinen namentlich anlautende lange Vocale sehr oft als Kürzen. Man beobachte nur, wie schwer es fällt, die wirkliche Quantität der *i* im franz. *possibilité* zu constantieren, während hinwiederum Niemand, der genau hört, bezweifeln wird, dass z. B. im engl. *possibility* (*possibilité*) sämtliche Vocale kurz sind. — Wie Hoffmann und Socin 25, 6. 83, 15 und auch Meux habe ich in **جَمْعٌ** u. s. w. den zweiten Vocal als reines *u* gehört (*tummelndlich*), aber auch für **جَمْعٌ** habe ich mir *müßig* aufgezeichnet, nicht *miten* (mit oder ohne Zeichen der Trübung des *i*), wie hier 73, 17 u. s. w. steht.

Irreführend in der Transcription ist es, dass Socin den Accentstrich bei den Diphthongen immer über den zweiten Bestandtheil setzt, statt über den ersten. Denn wie im Deutschen waltet in der Sprache von Umla bei den Diphthongen der erste Bestandtheil vor und trägt ev. den Accent. Schreibweisen wie *hlüla* *) 87, 19 (**هَلَالٌ**) könnten zu dem Irrthum Veranlassung geben, es handle sich hier um Diphthongen, die ungeführt klingen, wie im Französischen *lui, noir*; dasselbe gilt von *glüsi* 21, 12 (**فَيْحٌ**), *päma* 63, 13 (**بَيْحٌ**) u. A. m.

Hie und da hat sich *Andišā* verschrieben und sich auch mitunter beim Lesen versprochen; so z. B. wenn er das richtige **دَيْحٌ** *linsāqā deliwa* 19, 20 (mit Zuthat von *d*) oder **مَ دَوْبَوْبُو** *gal brāma* 27, 5 (mit Zuthat von *l*) sprach. Solche Fehler lassen sich leicht verbessern, wo der Text in beiden Schreibweisen gegeben ist.

Meine Grammatik kann aus Andišā's Mittheilungen natürlich auch

in solchen Fällen das *i* ausfallen lässt, was viel geschieht, der Auslaut diphthongisch *oi*; so auch oft in diesem Werk.

1) Ich ersetze hier wie in andern Fällen die den Umlaut andeutenden Punkte unter den Vocalen durch die gewöhnliche Bezeichnung, die ich übrigens auch für eine streng wissenschaftliche Schreibweise Heber beibehalten möchte. Auch sonst erlaube ich mir einige wenige Vereinfachungen der Schreibweise, die zum Theil durch die typographischen Verhältnisse bedingt sind.

abgesehen vom rein Lantlichen Ergänzungen und Berichtigungen erfahren. Ein Hauptunterschied von der Sprache der Drucke ist, dass *qā* und *qat* (*qā* + *y*) in viel weiterem Umfang gebraucht werden; *qā* bezeichnet sehr oft ein Nomen als Object und *qat* einen Satz als Object und Subject; *qat* steht auch vor der indirecten Frage und vor der directen Rede¹⁾. — Grammatisch wichtig ist, dass das Suffix der 3. sg. m. immer *ā*, der 3. sg. f. immer *ū* gesprochen wird. Diese Unterscheidung beobachtete Gwürgis eben so beständig wie Audikū.

Von den beiden Versionen einer Geschichte, welche Letzterer im Dialect von Zupurbān und von Chosrāwā erzählt hat, meint Socin selbst, dass als mit Vorsicht benutzt werden müssen. Ich hätte sie lieber ganz weggelassen. Wie wenig Deutsche giebt es doch, die eine Geschichte in einem ihnen ursprünglich fremden deutschen Dialect richtig erzählen könnten! Es meinen das freilich wohl Viele zu können. So wird es auch hier sein. Audikū hat vermuthlich einige genau oder ungenau aufgefasste Eigenthümlichkeiten jener Mundart auf seine heimische gepropft, ohne dass wir ein Criterium dafür hätten, was richtig und was falsch sein mag. Die Seltsamkeit des Dialects von Chosrāwā, für einfaches *ā* auch (mit hartem *ch*) oder *ugh* zu sprechen, findet sich in dem Stücke im dortigen Dialect bei *gūjda* „Mauer“ 121, 13 für *gūdi* aus *gūldā*, *gūdrā* und auch in dem andern ein paar Mal z. B. *ginnawūhtā* 120, 10 = جَنَابُ „Diethalt“.

Aus dem inneren Kurdistān konnte Socin leider nur das Wenige bringen, was er von einem, nicht sehr intelligenten, Mann aus Dschêlā hörte. Die Ansbeute wird noch dadurch verringert, dass bloss ein einziges, kurzes und schlecht erzähltes, Prosastück dabei ist und die Lieder schwierig und zum Theil entstellt sind. Grade aus diesen Alpengegenden hätten wir gern Mehr. Immerhin reicht das Gegebne hin, um festzustellen, dass der Dialect dem von Urmia noch ziemlich nahe steht. Das in Urmia so beliebte *qā* scheint zu fehlen, dagegen findet sich wie dort die Anhängung des *ch* an auslautendes *ā*, hört die Affrication von *l* und *y* immer oder doch meistens auf und schwindet das *ā*.

Um so reicher sind die Mittheilungen aus dem Dialecte der Ebene von Mosul, dem s. g. Fellipi. Freilich vermiesen wir auch hier Prosastücke, welche für grammatische Beobachtungen günstiger sind, aber dafür werden wir durch eine Menge poetischer Originalzeugnisse entschädigt. Trotz der Uebersetzung in's Vulgararabische, welche Socin in sehr dankenswerther Weise hinzufügt, wie er sie

¹⁾ Vgl. Götz, Gef. Anz. 1873, 10. Dez. S. 1962. — Socin schreibt nur, dass er den kurdischen Ursprung dieses *qā* nachweisen könne.

nach den Angaben seiner Rhapsoden oder sonstiger Eingebornen aufgezeichnet hatte, sind diese Texte allerdings zum grossen Theil schwer zu verstehen. Dieser Dialect hat zwar auch viel Aehnlichkeit mit dem von Urmia, ist aber im Ganzen alterthümlicher. So unterscheidet er \dot{o} \ddot{o} fast durchgehends von \ddot{o} u , während man in Urmia jetzt \dot{o} wie \ddot{o} spricht. Auch \ddot{e} ist von \ddot{i} durchweg klar geschieden (wie im Dialect des Tär). Die Affrication von l th und y dh ist bewahrt; ebenso die alte Aussprache des Δ . Die Possessivsuffixe der 3. sg. sind nach alter Weise m. \ddot{o} (\dot{o}_2) und f. \ddot{o} (\dot{o}_1); neben letzterem erscheint aber auch einige Mal, wie in Urmia, \ddot{o} : *zanno* „mit ihr“ 140, 20; *gädhö* „ihre Hufe“ 140, 21. und selbst an: *rösän* 140, 11, 14. Das Suffix der 3. pl. beider Geschlechter ist *ahin*, *ehin* oder *ei* d. i. das weibliche \ddot{a} (in Urmia \ddot{a}). In den Texten aus Dschölä lauten die Suffixe m. sg. \ddot{i} , f. sg. \ddot{e} , pl. *thi*, *the*, \ddot{e} . — Die eigenthümliche Verwendung der Infinitivform $\ddot{a}h$ „gehen“ mit Possessivsuffixen, welche ich in meiner Grammatik S. 254 nach Stoddard für den Dialect von Bohtan dargestellt habe, finden wir hier wieder und zwar mit wie ohne Praefixa: *bidzäh*, *bezzäh* „ich werde gehen“ 135, 1, 11: *tad* (= \ddot{y} + \ddot{a}) *zäh* „dass ich gehe“ 135, 3: *küz-zäh* wohl „dass (ich) mich gehe“ 138, 6; *zala zera* „sie gehen und mache die Wallfahrt“ ($\ddot{a}h$ von $\ddot{a}h$) 132, 7. Meine Vermuthung, dass diese Bildung auch von anderen Verben vorkomme, scheint falsch zu sein. — Sehr merkwürdig sind manche verstümmelte Formen von $\ddot{a}h$ „wollen“ (ähnlich im Tär-Dialect). — Der Wortschatz enthält natürlich viel Arabisches und Kurdisches. Zu den Fremdwörtern gehört auch wohl *känma* „Mund“, da die Veränderung aus *pänma* ganz ohne Beispiel wäre¹⁾. Noch viel sprachlich Merkwürdiges enthalten diese Stücke. Zur Construction einer Grammatik reichen sie übrigens noch lange nicht aus. Weitere Mittheilungen von Leuten, die genau beobachten können, wären sehr erwünscht.

Endlich giebt Socin noch einige Texte, welche er nach dem Vortrag eines Juden von Zächö (12—14 deutsche Meilen NNW. von Mosul) aufgeschrieben hat. Diese zeigen im Ganzen dieselben

1) Einmal 140, 21 finden sich *pänma*, aber hier ist sicher eine Textentstellung; man erwartet etwas wie „nach Arar“ (Cant. 2, 6. 8, 3).

Züge wie das Fellshl; die auffallendsten Abweichungen sind gewiss spezifisch jüdisch. Dahin gehört, dass *th* (١) und *dh* (٢) regelmässig zu den reinen Zischlauten *s* und *z* werden. Die Suffixa der 3. Person sind hier *ni*, *e*, *i*, *a*, *pl* am Singular *u* (ܐܘ);

am Plural wird immer oder fast immer die Umschreibung mit ܐܘ gebraucht, die im Tär-Dialect sehr beliebt ist. Vgl. übrigens *talâhîn* „ihnen“ und *dâhîn* (für *didhîn*) „eorum“ mit *â* (wie das *schîn*, *schu*, *dachu*, das diese Dialecte für die 2. Person Pl. haben). — Als reiner Repräsentant des jüdischen Dialects kann nur die zwar an sich recht thörichte, aber flüssend erzählte Geschichte dienen; die andern Stücke sind nicht jüdischer Herkunft und mögen Manches aus ihrem heimatlichen Dialect bewahrt haben.

Von einem gemeinsamen jüdisch-aramäischen Dialect dieser ganzen Gegend kann nach dem, was wir jetzt wissen, nicht die Rede sein. Man vergleiche nur Socin's Stücke mit der — allerdings überaus ungeschickten — Uebersetzung des Anfangs der Genesis durch einen Juden aus Salamis, welche Albert Löwy in den Transactions of the Soc. of Bibl. Arch. IV, 1 (1875) herausgegeben hat, und der von ebendenselben in der Sitzung dieser Gesellschaft vom 7. Mai 1878 ¹⁾ publicierten Erzählung eines Juden aus Kurdistan. Man sieht, überall haben wir den aramäischen Dialect der betreffenden Gegend mit einigen eigenthümlich jüdischen Abänderungen ²⁾.

Ich stimme mit Socin völlig darin überein, dass alle diese Dialecte östlich vom Tigris gegenüber dem des Tär eine einzige Gruppe bilden, und dass wir erst, wenn wir Mehr von den syrischen Dialecten Kurdistan's wissen, sagen können, in wie viel Unterabtheilungen die Gruppe selbst wieder zerfällt. Die Hauptunterschiede zwischen den beiden Gruppen sind zum Theil rein lautlich: so die Erhaltung des *â* im Osten, wo im Tär *â* ist, die Bewahrung vieler Fälle von Consonantenverdopplung u. s. w. Grammatisch unterscheidet sich der Tär-Dialect namentlich im Gebrauch der Verbalformen. Er verwendet nicht den Infinitiv zur Tempusbildung, dagegen das Participle ܐܘܬܐܢܐ; er gebraucht *ged*, *ge* zum Ausdruck des Futurs, wo die östlichen Dialecte *bet*, *be* haben u. s. w. Diese Dialecte sind auf halbem Wege stehn geblieben in der Ausbildung

1) Ich citiere nach den Separatabzügen, die mir Hr. Löwy gütigst übersandt hat.

2) Die Juden leben aber wohl ganz abgesondert von den Christen. — In göttigen Judenhäusern thau es nach S. 117 c (vgl. 124, 13) diese Syrer unsern besten Antikenisten gleich, geben nach dieser Stelle auch bei Gelegenheit ihrer christlichen Gesinnung gegen die Juden denselben thätlichen Ausdruck wie die braven russischen Bauern im Jahre des Heils 1882.

eines Determinativartikels ($\delta, \delta = \text{ܕܐ} \text{ܕܐ}$), welche im Tür durchgeführt ist (u. i. pl. a) u. s. w. u. s. w. Die meisten dieser Unterschiede beruhen allerdings auf ziemlich junger Sprachentwicklung. Noch jetzt zeigen die Mosul-Dialecte in einigen Punkten eine Annäherung an den des Tür. Als noch von dem Winkel der kurlischen und armenischen Berge bis zur Tigrismündung und wiederum von jenem Winkel bis nach Antiochia hin nur aramäisch gesprochen wurde, da wäre es wohl schwer gefallen, die verschiedenen lebenden Mundarten durch scharfe Gränzen abzusondern, so falsch es sein würde, anzunehmen, wenigstens die Christen hätten damals alle mehr oder weniger correct die syrische Schriftsprache geredet. Auf die Umwandlung der zerstreuten Reste aramäischer Dialecte haben Türkisch, Kurdisch und Arabisch (das erstere besonders in der Urmia-Ebene, das zweite in Kurdistan und im Tür, das dritte bei Mosul und wieder im Tür) einen tiefen Einfluss gehabt. Sprechen doch fast alle diese Syrer noch eine der drei Sprachen ihrer Nachbarn neben ihrer eignen, freilich wohl nicht immer besonders rein. So kommen denn in Socin's Stücken aus Urmia mehrmals ganze türkische Sätze vor, in den andern kurdische. Sehr lehrreich sind auch für die Sprachvergleichung die arabischen Versionen zu den Fellahi-Texten: sie zeigen mehrfach dieselben neuen Wörter oder dasselbe neue Verfahren wie die syrischen Dialecte. So finden wir das beliebte

$\text{ܕܐ} \text{ܕܐ} (= \text{ܕܐ} \text{ܕܐ})$, wenn* hier in beiden Sprachen (im Tür dafür bloss *kân, kâ*). Die Annahme, dass in all diesen aramäischen Mundarten verbreitete *kâ, kî, k* sei aus $\text{ܕܐ} \text{ܕܐ}$ entstanden, wird dadurch gestützt, dass hier im Arabischen ganz so *qai, qa* ($= \text{قاي}$) inflexibel vor dem Imperfect, vorkommt 129, 18. 131, 10. 142, 10 u. s. w. Uebrigens scheinen diese Uebersetzungen zum Theil etwas mehr von der gebildeten Sprache beeinflusst zu sein als die sprachlich höchst interessanten Texte, welche Socin in dieser Zeitschrift XXXVI, 4 ff. herausgegeben hat. — Besonders tief sind kurdische Elemente eingedrungen ¹⁾. Ein solches möchte ich auch in *zabegêlê* „zu mir“ 168, 12 und *sôbâcha* „hierher“ 128, 4 sehen: *pa, sô* wird eine noch etwas vollere Form des im Tür so beliebten *sê = ܐܝܢܐ*.

1) Auch umgekehrt; so gebrauchen die Kürden einiger Gegenden das syrische *ad* (ܐܕ), resp. *ad, ad, et* ($\text{ܐܕ} = \text{ܐܕ} \text{ܐܕ}$) als Genitivzeichen (s. Jaba-Just a. v. S.). Auch das Arabische jenseits Landes verwendet das syrische ܐܕ wie das persisch-kurdische ܐܕ als Finalconjunction.

sein, *b* die kurd. Präposition *be*, *b* (neupersisch به, *bē*), also das erstere *سو + ب + چ*¹⁾, das andre *سو + د + ب*.

Die meisten mitgetheilten Stücke sind auch ihrem Inhalt nach von Interesse. Auch berichtet hauptsächlich über Gebräuche und über Aberglauben seiner Gegend. Er ist kein geschickter Erzähler, seine Bildung ist gering und seine Gesinnung ziemlich roh; was er giebt, ist zum Theil etwas albern, zum Theil aber auch recht merkwürdig. Ich verweise z. B. auf seine Schilderungen der Feste (*širwānī, širwān, Sg. širā*), bei welchen von dem ursprünglichen andachtsvollen Nachtwachen (*qirān*); so noch im Fellhi

šēhera 182, 6, wie im Tūr-Dialect *šēhero, šēhero* Prym-Socin 257, 19) wenig überbleibt²⁾. Das Hauptvergnügen besteht wie bei deutschen Bauern in Tänzern mit obligater Prügelei; ob der Brauntwein dabei eine grosse Rolle spielt, ist nicht klar. Der Diener des muslimischen Grundherrn (Agha) will dann die Ordnung herstellen, bekommt dabei aber leicht selbst Prügel ab. Nicht häufig dürfte es für diese syrischen Bauern dann so gut abgehen, wie es S. 89 dargestellt ist, dass der Agha nämlich dem Diener einfach (in türkischer Sprache) zu den Schlägen gratuliert, die er bekommen: oft wird auf die wilde Prügelei wohl eine regelrechte Bastonnade folgen. — Der Aberglaube ist sehr crass, wie man das bei einer so abgelegenen Bevölkerung allerdings kaum anders erwarten kann. Beiläufig bemerke ich, dass die abergläubische Bedeutung des Hufeisens *nala* (*نحلا*) 37, 13 daraus zu erklären sein wird, dass

man bekanntlich gern *نَعْنِ* für *نَعْل* „Fluch“ spricht, weil man sich scheut, das gefährliche Wort buchstäblich auszusprechen. — Ein interessantes, ganz modernes Lied in kurzen Strophen, aber ohne sonst deutliche Kunstform, ist die Todtenklage auf den Anfang September 1864 gestorbenen Diacoms Isaak.

Sehr merkwürdig ist das lange geistliche Gedicht im Fellhi-Dialect von Tōmā es Singārī, der vor ungefähr 50 Jahren gelebt haben soll. Poetisch kann es uns freilich nicht eben ansprechen; es ist gut gemeint, ernst, etwas asketisch, aber ziemlich eintönig. Der Verfasser weiss in der Bibel gut Bescheid; er führt sogar zwei Psalmstellen nach dem altsyrischen Text an, nämlich Ps. 83, 14 *nāre degihāna demōštāqā bē dān* (*نار ديهنا دموشتاقا به دان*) 156, 18 und Ps. 6, 2 *yā māryā la brīgāh tākēstā* (*يا ماري لا بريغا تاكستا*)

1) Oder vielmehr eigentlich *22 mit Pluralform (neopsy Gramm. S. 78 f.).

2) Nach den Scholten zu Bach, Gr. II, 159 spec. „Leitenschmann“.

157, 11¹⁾). Fränkischen Einfluss bei dem der unierten Kirche angehörigen Dichter zeigt *Luciferia* 146, 3 sq. = Lucifer (nach französischer, nicht nach italienischer Aussprache²⁾) als Name des Teufels. Aber das Gedicht ist trotzdem ganz in der Volkssprache und hängt nur lose mit der sonstigen geistlichen Poesie der Nestorianer zusammen, welche, wenn auch vom Dialect vielfach beeinflusst, doch die Sprache und Versform der Früheren streng beizubehalten sucht. Hier haben wir eine eigenthümliche Kunstform. Es sind über 100 Strophen von je 3 auf einander reimenden Versen, deren dritter mit kleiner Abwechslung und anderem Reime immer als erster der nächsten Strophe wiederkehrt; dieser Umstand muss es sehr erleichtern, das lange Gedicht, das natürlich durchaus nicht für die Schrift bestimmt war, im Gedächtniss zu behalten. Jeder Vers hat 4 durch die Tonsilben der Wörter gebildete Hebungen. Vor der ersten fehlt manchmal die Senkung, aber nie zwischen den Hebungen. Die Senkung wird gebildet durch 1 oder 2 volle Silben, Schwach-Laute nicht gerechnet. Der letzten Hebung folgt stets eine Silbe als Senkung, d. h. der Reim ist immer weiblich. Man sieht, diese Verse sind ganz anders gebaut als die rein auf Silbenzählung (ev. mit Reim) beruhenden altsyrischen; sie schliessen sich dagegen an die volkshümlichen an, von denen wir bald sprechen werden.

Ein geistliches, wenn auch nicht eigentlich religiöses, Gedicht in modernem Dialect ist auch das von St. Georg, von welchem uns ein entstelltes Bruchstück aus Deschêd S. 123 f. vorliegt. Hier und da erkennt man noch den Reim. Der Rhapsode hat nicht einmal den kirchlichen Titel seines Helden richtig wiedergegeben. Er sagt *giedergis göbbär helak*; diese beiden Wörter sollen bedeuten *أَطْلَبَ قَدِّسٌ مِنْ رَبِّي*. Es ist aber *hêlê* herzustellen, denn wir haben hier einfach das altsyrische *جَيْتَخْ بَيْلَا*. Das Lied erzählt einige

Wunder dieses seltsamen Heiligen in ziemlich derbem Ton. Neu war mir, dass Georg, dessen eigentliches Wesen es ist, dass er nicht gewaltsam umgebracht werden kann, schliesslich nach seiner eignen Anweisung mit einer blossen Weidengarbe getödtet wird. Dieser Tod, der die Inconsequenz der gewöhnlichen Erzählung vermeidet, die den Helden schliesslich doch gewaltsam umbringen

1) Man muss sich also hüten, etwa Formen aus diesen beiden Stellen für den Dialect in Anspruch zu nehmen. — Der grobe Verstoß, dass Mirjam mit David statt mit Moos zu thun hat 158, 2, ist sicher nicht dem bibelkundigen Verfasser, sondern einem Uebersetzer zur Last zu legen. Eine andere Entstellung haben wir 149, 21 bei Noah, wo das Reimwort gewiss *spila* „Schiff“ war, das ja noch die arab. Vernein voraussetzt.

2) Die Insassen des Dominikanerklosters, in welchem Secin das Lied von einem blinden Rhapsoden hörte und unter dessen Einfluss der Dichter gestanden haben wird, sind, wie mir Secin schreibt, fast alle Franzosen.

lässt, findet sich ebenso beim 'Abdallāh b. Thāmir, den der gottlose König auch nicht durch die gewaltsamsten Mittel tödten konnte, so Tabari I, 924 (meine Uebersetzung 184). Die Aehnlichkeit dieser Legende mit der des Georg war mir natürlich auch schon aufgefallen; hätte ich schon in meiner Uebersetzung ausgesprochen, dass diese mythische Erzählung über das Martyrium des (übrigens historischen) 'Abdallāh nur eine alte Uebertragung der Georgslegende nach Arabien bezeichnet.

Uebersaus interessant sind nun aber die weltlichen Lieder dieser Sammlung. Da ist eine Fülle von ganz volkstümlichen kurzen Liedchen, welche zum Tanz und bei ähnlichen Gelegenheiten gesungen werden und von Socio mit Recht als „Schnadahüpfel“ bezeichnet sind. Wir haben hier 1) eine grössere Sammlung aus dem Fellāhi-Gebiet, 2) einige aus den kurdischen Alpen, aus Dschellā, 3) einige von dem Juden aus Zāchō überlieferte, welche wohl auch aus Kurdistan stammen, 4) vier aus Urmia (S. 103¹⁾). Dazu hatte man die neun aus dem Tūr (Pryn-Socio S. 257). Ueberall ist dieselbe Art; ja sogar in den wenigen aus dem Tūr und aus Urmia, Gegenden, wo diese poetische Gattung im Aussterben ist, finden wir entschiedene Aehnlichkeit, zum Theil wörtliche Gleichheit mit solchen aus den anderen Gebieten. Wir haben hier bald harmlose Fröhlichkeit und neckische Laune, bald unterschiedne, aber naive Sinnlichkeit, hier und da auch etwas Liebes- und andern Gram, alles so frisch, wie wir es diesen armen semitischen Christen nicht zutrauen würden, obwohl schon das Hohe Lied denselben Züge, wenn auch in kunstvoller Verarbeitung zeigt. Wirklich knüpfen die Lieder auch zuweilen an das Hohe Lied an. Wer sich nach Rückert's Weise in Wort und Sinn dieser anspruchslosen Lieder einleben und sie dann sinnetreu und eben so kurz und scharf wiedergeben könnte, wie sie im Original lauten, in derselben laxen Vers- und Reimart, der würde auf deutsche Leser den Eindruck echter Poesie machen, den eine wörtliche, prosaische Uebersetzung, wie Socio mit Recht sagt, kaum recht hervorbringen kann. Wir haben hier Volkspoesie im eigentlichen Sinn. Die specielle Gestalt des einzelnen Liedchens ist gewiss oft improvisiert, aber der Dichter hält sich an den bestehenden Stil und Ideenkreis und nimmt gern die wichtigsten Ausdrücke und ganze Sätze aus andern Liedern, ja giebt oft nur eine leise Abänderung eines solchen. So sind nicht nur einige Lieder aus derselben Gegend blosser Varianten, z. B. S. 130 f. nr. 25 (deren letzter angefügter Vers eine spätere That sein wird) und S. 136 nr. 62, sondern verhalten sich auch Lieder verschiedener Gegenden ähnlich zu einander. Einzelne Züge wie z. B., dass die Geliebte auf dem

1) Die Spottverse aus Urmia S. 117 Arim. 37 sind in einem unvollkommenen Alayrich.

Dache steht, finden sich gar oft wieder, z. B. in den oben genannten, ferner S. 167 sq. nr. 18 ff. (von dem Juden tradiert) und Pryn-Socin 257, 12 (Tür). Die Lieder wanderten offenbar vielfach und haben dabei die Schicksale erfahren, denen alle solche leichte Volksdichtung unterliegt. Die ursprüngliche Form ward absichtlich und unabsichtlich verändert, Spuren fremder Mandarten werden nicht immer streng getilgt sein, Sinn und Form ist vielfach entstellt. Die Urform solcher Lieder, die immer *adionora* sind, aufzusuchen, wäre noch weit unthunlicher, als es Umland bei den deutschen Volksliedern fand. Aber Alles in Allem, haben wir hier den erfreulichen Eindruck eines dichterisch angeregten, mäßig-heiteren Sinnes, den wir in der ganzen syrischen Litteratur vergeblich aufsuchen. — Die Form der Lieder ist meist die: sie bilden eine Strophe von wenigen, am liebsten 3, auf einander reimenden Versen mit je 3 Hebungen, zu denen sich die Senkungen verhalten wie in dem oben behandelten geistlichen Gedicht. Freilich finden wir oft mehr als 3 Hebungen, und ich will durchaus nicht behaupten, dass das nie ursprünglich sei; der Singende mag oft ohne Zagen über das übliche Maass hinausgehen. Aber das Normale bleibt hier die Dreizahl, und die längeren Verse scheinen oft auch sonst noch Zeichen der Entstellung zu tragen. Es ist gewiss kein Zufall, dass grade von den Liedern, welche Socin von dem Juden, also ziemlich mittelbar, erhielt, viele 4 Hebungen zeigen. Manchmal besteht ein Lied aus mehreren kurzen Strophen z. B. aus 2×3 unter einander reimenden Versen wie S. 138 nr. 70, 71, oder aus 3×3 wie S. 140 nr. 77, wo erst der Liebhaber, dann die frühere Geliebte, dann die neue Geliebte je eine Strophe spricht.

Eigenthümlich nimmt sich unter diesen Liedern das etwas längere Gedicht von Audlā S. 141 f. nr. 84 aus; der Held, der darin gefeiert wird, ist zwar, wie sein Name zeigt, ein Christ, sieht aber wie ein kurdischer Recke aus. Einen ähnlichen Ton schlägt übrigens die Todtanklage S. 127 f. nr. 5 an, deren ersten Vers ich übersetzen möchte „Auf der Hochfläche ist (es für *ed* oder vielmehr so zu verbessern) das Grab des Begrabenen“.

Unter diese Lieder ist auch ein reimloses Trinklied S. 140 nr. 75 gerathen. Angeschlossen hat Socin zu sie ein paar längere ohne Metrum und Reim, welche aus dem Kurdischen übersetzt zu sein scheinen. Die Zusammenhänge dieser Poesie mit der kurdischen zu erforschen wäre von grossem Interesse. Noch scheint sie an manchen Orten zu blühen, aber wenn schon die einheimische Geistlichkeit ihr abhold sein mag (vgl. das Verwerfungsurtheil von Tömā S. 156, 3), so wird das immer weiter vordringende europäische Wesen ihr gewiss noch weniger geadlich sein.

Socin's deutsche Uebersetzung leistet Alles, was man bei den zum Theil sehr dürftigen Hilfsmitteln und der grossen Schwierigkeit mancher Stücke verlangen kann. Er selbst giebt öfter an,

dass er diese oder jene Stelle nicht sicher verstehe. Ich habe auch noch hie und da kleine Zweifel, bin dann aber nur selten in der Lage, Richtigeres oder doch Wahrscheinlicheres zu geben. Ich erlaube mir hier, einige wenige solche Stellen kurz zu behandeln. — **ܕܚܒܐ** (von **ܕܚܒ**) heisst „stechen“, auch „anstecheln“; somit wird *bazbuz* 4, 13 wohl nicht „zerstückeln“, sondern „drauf los hacken“ oder dgl. bedeuten. — Sollte *bilere* (mit einem Punkt unter beiden e) 11, 7 nicht „in den Thälern“ (**ܕܚܒܐ**) sein: „die auf dem Gebirge, nämlich in den Thälern wohnen“? Allerdings befremdet die Schreibung **ܕܚܒܐ** mit **ܐ**, der das unten punctierte e (nahezu ae) entspricht, aber auch für **ܕܚܒܐ** passt diese nicht, und die Uebersetzung „bei den Klöstern“ giebt keinen befriedigenden Sinn, deckt auch nicht den Wortlaut, da **ܕ** nicht „bei“ ist. — *MZR* ist „leuchten“ (wohl von **ܕܚܒܐ**), also *anf muzzirjand* 51, 4 „leuchtende Augen“, nicht „stechende“. — *Beri* 130, 1 ist wohl bloss „mein Brunn“ — 130, 7 würde ich übersetzen „geh nicht in's Thal (kurd. **ܕܚܒܐ**) hinab“. — Der Schluss von nr. 85 S. 143 heisst m. E.: „nahm den Islām an und entsagte (eigentlich „bereute“) die Religion 'Isā's“, so dass in den letzten Worten kein Gegensatz zu dem läge, was oben vorher geht. — *Kūmā dikfāne* 152, 20, 21, 153, 4, 5 bin ich geneigt zu übersetzen (achten gering) „Alles, was da vergeht“, „alles Vergängliche“, so dass *kūmā* zunächst für *kudmā* (= **ܕܚܒܐ**) stünde; sollte das nicht angehn, so würde ich eher eine kleine Textentstellung annehmen, als hier der wunderlichen Deutung des arabischen Uebersetzers folgen. — Namentlich in den kurzen Liedern bleibt noch gar Manches unsicher. Die türkischen Stellen (23, 4, 89, 11 ff. 103, 15, 107, 3 ff. 119, 13) scheinen mir alle wenigstens dem Wortlaut nach ganz verständlich. In dem, regelrecht im Metrum Sarī ---- | ---- | ---- abgefassten, Liede 107, 3 ff. ist der erste Vers zu übersetzen „mein Leben möcht' ich hingeben für den Turban¹⁾ auf deinem Haupte“ (**ܕܚܒܐ** **ܕܚܒܐ**). Der türkische Vandalismus scheint mir übrigens von diesen Syrern zum Theil grausam mishandelt zu werden.

Socin's Anmerkungen tragen zum Wort- und Sachverständniss sehr viel bei, wie das bei seiner Bekanntschaft mit Land und Leuten und seiner Belesenheit in der Reise- und verwandten Litteratur nicht anders zu erwarten ist.

1) S. Zerkiz s. v. **ܕܚܒܐ**.

Die Texte, sowohl die in syrischer, wie die in lateinischer Schrift, sind alle von Socin selbst autographirt, und zwar recht sauber und deutlich. Vorrede, Uebersetzung und Anmerkungen sind vortrefflich gedruckt. Das ganze Werk ist sehr gut ausgestattet, entsprechend seinem hohen inneren Werthe.

Zusatz: Schon in alten Zeiten gab das „Wachen“ zum Gedächtniss der Todten Veranlassung zu Orgien; s. Efr. graeco II, 402. Dies stimmt zu dem, was oben über *βίον* „Fest“ speciell „Todtenfest“ gesagt ist.

Strassburg i. E.

18./5. 82.

Th. Nöldeke.

The chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac, A. D. 507, with a translation into English and notes by W. Wright. Edited for the Syndics of the University Press. Cambridge: at the University Press. 1882. (X und 84 und 92 S. in Oct.).

Der historische Werth der Chronik des Josua Stylites, den zuerst v. Gutschmid recht beleuchtet hat (Liter. Centralblatt 1876, 21. Oct.), ist mir bei vielfältigem Gebrauch immer deutlicher geworden. Ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für die Culturgeschichte u. s. w., giebt sie uns die eigentliche Grundlage für die Geschichte des grossen Perserkrieges unter Kaiser Anastasius. Die andere gleichzeitige syrische Quelle, welche uns wesentlich oder ganz unverfälscht im 3. Bande von Land's Anecdota S. 201 ff. (vgl. Mai, Nova Coll. X, 336 ff.) vorliegt, bringt zwar manches Detail, welches bei Josua fehlt, beschränkt sich aber fast ganz auf die Ereignisse in Amid und dessen Umgegend, ist ungeschickt geschrieben und vernachlässigt die Chronologie. Letzteres gilt auch von Procop, Pers. 1, 8 ff., der übrigens so auffallend mit dieser Amidonischen Quelle übereinstimmt, dass da ein literarischer Zusammenhang bestehen muss. Das Buch des Josua ist von Dionysius von Telmahré vollständig in seine grosse Chronik aufgenommen; so ist es mittelbar auch eine der Quellen des Michael und des Barhebraeus geworden, welcher letztere wohl durch dieselben Vermittler und weiter durch Johannes von Ephesus, auch aus dem Amidener Einiges erhalten hat. Direkte Benützung des Josua finde ich ausserdem nur noch in dem kleinen Chronicon Edessenum.

Martin hatte das wichtige Buch nach einer Abschrift herausgegeben, welche er vor dem Abdruck nicht noch einmal hatte mit der, in der Vaticianischen Bibliothek befindlichen, Handschrift collationieren können; da war es kaum zu vermeiden, dass manche kleine Fehler mit unterliefen. Nun hat Guidi eine genaue Collation gemacht und sie mit gewohnter Zuverlässigkeit Wright zur

Verfügung gestellt. So konnte Wright eine weit correctere Ausgabe veranstalten. Allerdings ist die Handschrift nichts weniger als fehlerlos. Die Orthographie ist zum Theil ziemlich wild; so lässt der Schreiber die stummen *o* am Wortschluss oft weg und hängt dafür ein solches *o* zuweilen an, wo keins stehen sollte. Die seltsame Schreibung *ܐܠܗ* findet sich oft neben der richtigen *ܐܠܗܐ* und einmal auch *ܐܠܗ* 37, 10. So zweimal *ܐܠܗܐ* für *ܐܠܗܐ* 1, 3, 3, 19. Unter diesen Umständen darf man nichts darauf geben, dass der Copist den Namen der Stadt Nisibis, wenn ich mich nicht irre, nur einmal in gewöhnlicher Weise *ܢܝܨܝܒܝܐ* schreibt (46, 7), und einmal *ܢܝܨܝܐ* 80, 15, sonst immer *ܢܝܨܝܐ*. Seine Schreibweise *ܢܝܨܝܐ* für *ܢܝܨܝܐ* *Péris* liesse sich vertheidigen, aber sein ganz ungehöriges *s* in *ܢܝܨܝܐ* statt *ܢܝܨܝܐ* *Zénaisy* beruht wohl nur auf einem Versehen. Stärkere Fehler sind übrigens nicht allzu zahlreich. Sehr wenig Werth haben die Correcturen eines Späteren, welcher sich n. A. darin gefallen hat, die fehlenden *o* anzuhängen und solche auch oft am unrichtigen Ort einzusetzen, z. B. bei manchen Formen der 3. pl. sum. Perf., wo gar keine Endung, oder auch späterem Gebrauch ein *ܐ*, stehen müsste. Gleich auf S. 2 ist des Correctors *ܐ* „und“ vor *ܐܠܗܐ* Z. 4 (Martin 2, 4) kaum nöthig und das vor *ܐܠܗܐ* Z. 5 (M. eb.) entschieden unrichtig: die ganze Stelle bedeutet: „sondern für alle zukünftigen Mönche deines Klosters willst du schriftliche Aufzeichnungen über unsere Unglückszeit besorgen“: *ܐܠܗܐ* ist in der Construction unmittelbar mit *ܐܠܗܐ* zu verbinden. Ein solches „und“ ist ferner zu streichen 42, 14 (M. 38, 15) vor *ܐܠܗܐ* — Sehr zu bedauern haben wir, dass die Schrift des Codex an manchen Stellen undeutlich geworden ist. Wright klagt namentlich darüber, dass das Ueberklappen schadhafter Stellen mit s. g. Pflanzenpapier Manches mehr oder weniger unleserlich gemacht hat. Die Unterscheidung des Ursprünglichen und der Correcturen scheint nicht überall leicht zu sein. Dagegen hat sich glücklicherweise herausgestellt, dass die nach der Randnote (von dem Corrector?) und danach von J. S. Assemani, Martin und uns Allen angenommene Lücke S. 75 bei Martin (84 Wright) nicht existirt. Wir haben die Schrift ganz vollständig. In Martin's Ausgabe findet sich S. 80, 4 allerdings noch eine durch Homoeoteleuton veranlasste Lücke, welche bei Wright 89, 9–12 ausgefüllt ist.

Wright hat sich die überflüssige Mühe erspart, die Abweichungen Martin's vom Text, welche gleich in der ersten Zeile

beginnen (𐤁𐤍 für 𐤁𐤍), anzugeben. Es wäre aber auch wohl kaum nöthig gewesen, die Abweichungen in den Auszügen bei Assemani anzuführen, welche theils auf Vorsehen beruhen, die man bei einem solchen Riesenwerke leicht verzeiht, theils darauf, dass derselbe die Orthographie aller Auszüge nach dem späteren Gebrauch normiert hat.

Ich darf mir wohl erlauben, zu constatieren, dass von den Textverbesserungen, welche ich in meiner Anzeige von Martin's Ausgabe Ztschr. DMG. XXX. 355 vorgeschlagen habe, zwei Drittel vollständig oder bis auf kleine orthographische oder sonst ganz unwichtige Verschiedenheiten durch die Handschrift bestätigt sind; darunter war allerdings manches Selbstverständliche. Bei wiederholter Lectüre habe ich noch einige weitere Verbesserungen gemacht, die, wie sich jetzt zeigt, mit der Handschrift übereinstimmen. Ebenso verhält es sich mit einigen vortrefflichen Verbesserungen, welche Wright vorgenommen hatte, z. B. 64, 9 (Wr. 71, 16)

𐤁𐤍 statt des von mir vorgeschlagenen 𐤁𐤍 für Martin's 𐤁𐤍.

Seine, durch die Handschrift bestätigte, Emendation 𐤁𐤍 27, 1

(Wr. 29, 13), war inzwischen auch von mir schon gemacht. Andre derartige Verbesserungen, welche die Lesart des Codex wiederherstellen, sind von Wright's ehemaligem Schüler Keith-Falconer und von Bensley vorgeschlagen. 𐤁𐤍 41 paem. (Wr. 46, 5)

hat Dr. Ernst Frenkel hergestellt, als wir zusammen den Josua lasen. Uebrigens hat schon Martin selbst eine Reihe Verbesserungen gegeben, welche mit dem handschriftlichen Befund übereinstimmen.

Eine Anzahl meiner Vorschläge halte ich der handschriftlichen Lesart gegenüber aufrecht. So 8, 13 (Wr. 8, 15) 𐤁𐤍; hier handelt es sich nicht, wie 41, 1 (Wr. 45, 6), für welche Stelle ich mit Unrecht Martin's Conjectur gebilligt hatte, um das Ausplündern einer Stadt, sondern um die Besitzergreifung; dass Josua wirklich geglaubt hätte, die Römer hätten Nisibis damals (unter Diocletian) erst erbaut (𐤁𐤍, wie die Handschrift hat), ist doch kaum anzunehmen. Andre Vorschläge von mir werden durch die Lesarten der Handschrift hinfällig. So 𐤁𐤍 26, 6 (Wr. 28, 14) für Martin's 𐤁𐤍 statt 𐤁𐤍 der Handschrift; das zu 𐤁𐤍 gehörige Verb 𐤁𐤍 wird grade wie hier auf Berge angewandt Isaac II, 316 v. 1362 (wie das Psal 𐤁𐤍 ob. 82 ult. 84, Z. 2). Richtiges setzt an die Stelle meiner Vorschläge z. B. Wright's 𐤁𐤍 (s. die Corrigenda S. X) 18, 3 (Wr. 19, 9) und Bensley's 𐤁𐤍 56, 14 (Wr. 62, 13).

Mehrere Verbesserungen, die er nur in den Noten macht, hätte Wright gleich in den Text setzen können. So 33, 4 (M. 30, 3) ܐܘܪܝܢܐ ; 64, 10 (M. 58, 2) ܦܥܐ statt ܦܥܐ . Sehr wahrscheinlich ist sein ܦܥܐ 50, 5 (M. 45, 9; ܦܥܐ) hiesse „geliebt“. Unnötig scheinen mir dagegen die Vorschläge zu 44, 11 (M. 40, 7; wo ܦܥܐ genügt); 46, 16 (M. 42, 19; ܦܥܐ , s. meine Syr. Gramm. S. 118). Auch 14, 5 (M. 13, 11) kann unverändert bleiben; der Ausdruck braucht nicht genau wie an den andern Stellen zu sein, und ܦܥܐ hat ja auch sonst ܦܥܐ und ähnliche Wörter als Object bei sich, s. Payne-Smith s. v. — Obgleich die activen Participia Peal von med. ܦܥܐ in dieser Schrift öfter mit ܦܥܐ statt mit ܦܥܐ geschrieben sind, so ist doch ܦܥܐ 70, 4. 77, 12 (M. 63, 1. 69, 12) ganz in Ordnung; es ist das Adjectiv ܦܥܐ „der Krieg ist noch im Gange“, vgl. z. B. Gen. 45, 11 ܦܥܐ .

Zu einigen Stellen bringe ich wiederum bescheidene Verbesserungsvorschläge vor. Die Redensart ܦܥܐ (27, 10; M. 25, 4) „er ist im Kommen“ klingt mir kaum syrisch; in ܦܥܐ der Handschrift steckt wohl ܦܥܐ . Nach dem folgenden ܦܥܐ und vor ܦܥܐ ist vielleicht ein Wort ausgefallen. Ohne Weiteres ܦܥܐ lesen, wäre wohl zu gewaltsam. — Der unerklärliche ܦܥܐ 59, 3 (M. 53, 13) ist am Ende bloß ܦܥܐ *Pouqiroz*; vielleicht derselbe, welchen wir cap. 50 und 54 hatten. — 80, 17 (M. 72, 8) wird ܦܥܐ durch das früher von mir vorgeschlagene ܦܥܐ nicht wesentlich gebessert: ein Anklageverfahren stellen die wilden Soldaten gewiss nicht mit den Leuten auf der Strasse an; lies ܦܥܐ . Dadurch wird Wright's Emendation ܦܥܐ noch sicherer: sie zankten sich mit den Leuten und schimpften sie. — 85 ult. (M. 76, 17) möchte ich vorschlagen, für ܦܥܐ zu lesen ܦܥܐ (zunächst ܦܥܐ), das mit dem Vorbergehenden zu verbinden wäre: „und drängten, um zu ihnen hereinzukommen“. Uebrigens ist Z. 13 wohl ein Subject wie „Ihr und) seine Genossen“ ausgefallen; die handschriftlichen Plurale wären unerklärlich, wenn hier Romanus überall allein gemeint wäre; eines einzigen Mannes Schwert hätte die Soldaten auch schwerlich zurückgehalten.

Nicht mehr für ganz sicher halte ich jetzt Gutschmid's und meine Verbesserung ܦܥܐ 9, 16 (M. 9, 14), seitdem sich heraus-

gestellt hat, dass die Handschrift **𐤒𐤓** hat. Dies könnten nämlich möglicherweise die von Ammian oft genannten *Chionitae* sein. Freilich wissen wir nicht, wo diese wohnten. Waren sie wirklich, wie es nach Ammian 17, 5, 1 scheinen könnte, Nachbarn der Götten, so sind sie allerdings hier bei Josua nicht zu suchen. Aber Ammian wusste selbst schwerlich Genaueres über die Wohnsitze dieser beiden Völker. Wenn er die *Chionitae* 16, 9, 4 neben den *Eusei* nennt, so könnten diese, in *Eusei* verbessert, vielleicht grade die *Käśān*¹⁾ sein. Die *Chionitae* waren wohl ein den *Käśān* benachbarter Nomadenstamm; dass sie der iranischen Religion durchaus fern standen, zeigen die Leichengebräuche, welche Ammian schildert 19, 1, 10 — 2, 1. Die Chioniten mit den Käśān zu identifizieren, wäre übrigens auch dann noch nicht erlaubt, wenn die Lesart der Handschrift unzweifelhaft richtig wäre. Denn die römischen Unterthanen abendländischer wie syrischer Zungen haben über diese fernen Barbaren nur sehr verwirrte Vorstellungen gehabt. Weiss doch auch weder Josua cap. 9 (M. 10), noch der Amildaner (Land III, 203) die „Hunnen“ am Oxus, mit welchen König Péroz kämpfte, von den wirklichen Hunnen (resp. Bulgaren) in den Tiefebene Südeuropas zu sondern. Procop, der, ob aus wirklichem Interesse oder nur aus Nachahmung des Herodot, gern näher auf die Verhältnisse der verschiedenen Barbarenvölker eingeht, ertheilt uns dagegen über die östlichen „weissen“ Hunnen sehr gute Auskunft.

Ein unsicherer Völkernamen ist noch **𐤒𐤓** 17, 5 (M. 16, 4). Wright sagt, das Wort sei undeutlich geschrieben und könne vielleicht **𐤒𐤓** gelesen werden. An „Germanen“ ist nun aber kaum zu denken. Dieser Name war den damaligen Byzantinern wohl nur aus gelehrter Erinnerung bekannt und wurde dann speciell von den Franken gebraucht (Procop. Vandal. I, 9. Agathias I, 2 u. s. w.), mit denen Anastasius nicht direct zu schaffen hatte. Auf Heraler und andre „germanische“ Völker, die ihm gelegentlich Noth gemacht haben, ward er kaum angewandt. Sollten in jenem undeutlichen Namen die *Gepiden* *Gēnaides* stecken, die etwa **𐤒𐤓** zu schreiben wären?

Unsicher sind mir u. A. noch folgende Wörter: **𐤒𐤓** 9, 18 (M. 9, 15); vom Erwecken des Eifers und gar des religiösen Eifers kann wohl nicht die Rede sein. Man erwartet etwas wie „vorspiegeln“. **𐤒𐤓** liegt den Schriftzügen nach ziemlich fern, wäre auch wohl ein zu starker Ausdruck und verlangte die weitere

1) Diese Rinde ich jetzt auch in dem goethischen Hymnus in Wright's apocryphischen Apostelgeschichten 274, 15, wo die Kestarchiden der **𐤒𐤓** [welche in Baktra wohnen] denen von Indien gegenübergestellt werden.

Veränderung von **עוד** in **עוד**. — Auch gegen **עוד** 62, 11 (M. 56, 13) habe ich noch immer Bedenken. Es kann nach dem Zusammenhange bloss das „Drauflosgehen“ der Pferde sein (nicht das „Laufenlassen“, wozu **עוד** kaum passte); den Sinn des ursprünglich natürlich mit ihm identischen **עוד** hat syrisches **ܥܕܐ** aber meines Wissens nie. — Welches griechische Wort in **ܝܬܐ** 38, 5, 10 oder **ܝܬܐ** 38, 3 „Krankenhaus“ oder dergl. steckt, weiss ich nicht; an **ܝܬܐ** oder eine von vorn herein sehr unwahrscheinliche Nebenform **ܝܬܐ** (M. 84, 15, 17, 35, 2) darf man schwerlich denken. Das zum Hospital eingerichtete **ܝܬܐ** (**ἀγρογ**) in der Edessenischen Chronik (Assem. L. 405) liegt eben ausserhalb der Stadt, ist „eine ländliche Ansiedlung“.

Dass Wright 21, 22 mit Recht wie Assemani **ܡܝ** „Mai“ und nicht wie Martin (20, 12) **ܡܝ** „März“ liest, zeigt die Congruenz von Monats- und Wochentag (22, 9): der 17. Mai 496 ist wirklich ein Freitag, und die von Martin angenommene chronologische Schwierigkeit existiert nicht. Dazu kommt, dass auch für das Jahr 499 der **ܡܝ** „Mai“ als Monat des Festes genannt ist 27, 17 (M. 25, 6). Dass ein solches Freudenfest gerade in der Charwoche hätte gefeiert werden können, wie Martin meint, ist übrigens an sich undenkbar; den Umstand hatte Josua jedenfalls auch auf's Schärfste hervorgehoben.

Wright's Uebersetzung empfiehlt sich genügend durch den Namen des Uebersetzers. Schon dadurch, dass sie auf einem vielfach verbesserten Text beruht, muss sie manche Vorträge gegenüber der Martin'schen aufweisen. Ich habe bei gelegentlicher Vergleichung nur einige Kleinigkeiten gefunden, hinsichtlich derer ich von Wright abweiche. So würde ich 62, 10 (M. 56, 11) **ܓܠܠܐ** aussprechen und übersetzen: „eine hohe Staubwelle“. — Urbicius ist 78, 19 (M. 70, 17) **ܡܠܝܚܐ** genannt; das ist zu unbestimmt mit „the emperor's minister“ wiedergegeben; es ist, wie es auch Martin nimmt, „der Eunuch des Kaisers“, vgl. **Οὐρβίκιον** **καὶ** **ἑταῖρον** Zonaras 14, 8. — **ܡܝܪܐ** 87, 11 (M. 78, 3) nehme ich

jetzt im Hinblick auf 1 Sam. 17, 35. Efr. III, 372 E. einfach als „kannen um“; sie starben in ihren Betten, weil sie zuviel gegessen hatten“. — Was die Ausdrucksweise betrifft, möchte ich fragen, ob es wirklich nöthig war, für „Römer“, wie sich die Leute doch nun einmal, und nicht ohne Berechtigung, selbst nannten, in der Uebersetzung immer „Griechen“ zu setzen.

Zur sachlichen Erklärung der kleinen Schrift hatte Martin die historische Litteratur in umfassendster Weise herangezogen. Wright fasst sich in dieser Beziehung kürzer, giebt dafür aber manche

geographische Erläuterungen, wobei er kräftig unterstützt ward von G. Hoffmann, sicher „the best acquainted of living orientalisks with the geography of Mesopotamia and the adjacent countries“ (S. VII). Hoffmann hat auch den Plan von Edessa und nächster Umgebung skizziert, der dem Werke beigegeben ist. Wright selbst zeichnete die Uebersichtskarte (rough map) des Kriegsschauplatzes. — Ich bemerke hier, dass Wright besser gethan hätte, meine verfehlte Identifikation von *Apudā* cap. 57 (so wird ungefähr die richtige Form sein) mit *Fudain* am Chaboras ¹⁾ nicht zu erwähnen, nachdem Hoffmann erkannt hatte, dass es το *Ἀπαδρὰς* nahe bei Amid Procop, Aed. 2, 4 ist. Dazu stimmt Mai, Nova Coll. X, 343b *هبل* (Land III, 211, entsteht *هبل*; aber die Nisba *هبل* 256, 17 mag zu demselben Ort gehören). Auch *Apudus* Not. dign. or. c. 34 ist wohl dasselbe. Ob es mit dem heutigen Tell Abād, NW von Kafr Gōz im Tār ‘Abdīn* identisch ist, wie Hoffmann anzunehmen geneigt ist, muss ich dahin gestellt sein lassen. — Die Benennung „Fluss der Meder“ für den Gallāb 57, 21 (S. 49 der Uebersetzung) beruht wohl auf einer falschen Localisierung von 2 Kgn. 17, 6, 18, 11 und gehört also in das Capitel: Nisibis — *ܢܝܨܝܒܝܢ* und ähnlichen Unsinn.

Sehr ansprechend ist Wright's Vermuthung, der Name, womit die Perser das verheerende Instrument der Verteidiger von Amid bezeichneten und den sich die Syrer als *pubcāhā* „Gemetzel“ zurecht legten (c. 53), sei das persische *tapāh* (تار, nicht تارخ ist die echte Pehlevi-Form) „Ruin, Entzwei“, das damals vielleicht schon wie im Neupersischen *tabāh* gesprochen ward.

Ob es sich lohnt, wegen des Namens des gothischen Stabs-officiers *𐌱𐌹𐌸𐌹𐌸* (cap. 71) die altgermanischen Namenssammlungen zu untersuchen, bezweifle ich fast. Ich vermute, es ist der in jener Zeit nicht seltene Name *Hellad(ios)*, der Land III, 189, 8 ebenso *𐌱𐌹𐌸𐌹𐌸* und 192, 27 *𐌱𐌹𐌸𐌹𐌸* geschrieben wird (190, 21 steht falsch *𐌱𐌹𐌸𐌹𐌸* *Palladios*). Gothien mit „civilisierten“ Namen kommen damals wenigstens einzeln auch sonst vor. Der Ueberwinder des Illus (cap. 15 ff.), Johannes, ist ja nach Theophanes, Malalas und Euagrius ein „Skythe“ d. h. Gothe, und auch der Rebell Vitalianus, Sohn des Patricius (Patriciolus), Sohnes des Aspar, welcher bald als „Thraker“, bald als „Skythe“ bezeichnet wird, heisst Land III, 230, 15 schlechtweg ein „Gotho“ ²⁾. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Vermuthung aussprechen, dass der in unserm Buche genannte *𐌱𐌹𐌸𐌹𐌸* (27, 7, 37, 4) vielleicht nicht *Antiochianus*, sondern *Antiochianus* sei; die Formen verhielten sich zu einander, wie *Eūrēxus* zu dem späteren *Eūrēzius*. Die Endung *ios* wird bei

1) Dies ist aber wohl das *Ἀπαδρὰς* Piot. 5, 17 am Ende; vermuthlich auch das bei demselben vorher als Stadt am Euphrat verzeichnete *Ἀπαδρὰς*.

2) Vgl. den Heruler Phaothous Procop, Goth. 2, 10, 19, 22.

Eigennamen bekanntlich von den Syrern sehr oft ignoriert, nur selten aber *os* (und *og*). Namen solcher Bildung auf *ios* sind in jener Zeit sehr beliebt. Nachweisen kann ich den Namen *Aquos-dinos* allerdings nicht.

In der Aussprache der orientalischen Eigennamen stimme ich nicht immer hinsichtlich jeder Kleinigkeit mit Wright überein. So scheint mir seine Auffassung des ersten Vocals von *Orhâi* als eines langen (*Orhâi* or *Ūrhâi*) 8. 1 der Uebersetzung kaum zulässig: es war gewiss *Orhâi*, später *Ūrhâi*. Auch haben wir keine genügende Veranlassung, anzunehmen, dass die alten Edessener den arabischen Namen *Abgar* *أبغار* *Abgâr* mit *â* ausgesprochen hätten.

Die Seitenzahlen der Martin'schen Ausgabe hätten wohl am Rand notiert werden können, damit die Citate, welche auf jene gehen, möglichst leicht in der neuen Ausgabe aufzufinden wären. Auch Martin's Capitelzahlen hätten sich beibehalten lassen: allerdings musste Martin's 7. Capitel, das nur die Bemerkungen eines Copisten anthält, gestrichen werden, aber es würde ja nichts schaden, wenn auf cap. 6 jetzt gleich cap. 8 folgte, und ebenso konnte die irrhümliche Trennung von Martin's cap. 91 und 92 dadurch unschädlich gemacht werden, dass die Zahl 92 mitten in den Absatz hinein gesetzt wurde. Wer einmal Viertelstunden gebraucht hat, um ein Citat im Plinius zu finden oder auch nicht zu finden, weiss, wie unaweckmässig es ist, die Bezifferung der früheren Herausgeber abzuändern.

Dass Wright schon auf dem Titel das Jahr 507 als Abfassungszeit der Schrift bezeichnet hat, scheint mir, trotz der von Gutschmid u. u. O. für eine spätere Abfassung angeführten Gründe, durchaus richtig zu sein. Grade der Schluss des Buches spricht dafür, dass die schreckliche Zeit, welche durch den Frieden vom Herbst 506 beendet ward, für ihn kaum noch vorüber gegungen ist und dass ihm eben dieser Friedensschluss frische Hoffnung auf eine glückliche Zukunft erweckt. Die etwas abfällige Bemerkung über Kaiser Anastasius am Anfang des letzten Capitels rührt nach einer sicher richtigen, alle Schwierigkeiten hebenden Annahme Wright's von einem Späteren her. Auch seine Vermuthung, dass hier Dionysius von Telmahre rede, ist sehr wahrscheinlich; noch besser worden wir das wohl beurtheilen können, wenn erst Guidi den Dionysius herausgegeben haben. Den Hinweis darauf, dass sich Anastasius gegen sein Lebensende hin verkehrt betragen habe, möchte ich darauf beziehen, dass die sehr dyophysitische Gesinnung der europäischen Provinzen dem monophysitischen Fürsten gelegentlich diese oder jene Concession abpresste, welche seinen strengen Glaubensgenossen als Verleugnung der reinen Lehre erscheinen musste. Eine solche Beurtheilung von Zeitgenossen klingt noch in dem Bericht wieder, welchen des Barhebraeus arabische

Chronik (S. 148) von dem Aufruhr wegen der Worte *ô statpê-
dus di' huâs* giebt. Im Sinne des friedfertigen Josua, dem wir
es mit Gutschnid besonders hoch anrechnen müssen, dass er mit
keinem Wort die damaligen kirchlichen Zänkereien berührt, war
ein solcher Tadel schwerlich.

Die in dem Buche angewandten syrischen Typen sind aller-
dings weder schön noch charakteristisch, aber sehr deutlich. Im
Uebrigen sind Druck und Papier so vortrefflich, wie es das Werk
verdient.

Strassburg i. R.
den 15. Juni 1882.

Th. Nöldke.

*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Heraus-
gegeben von Dr. Bernhard Stade, ordentl. Prof. der Theo-
logie zu Giessen. Mit Unterstützung der Deutschen Morgen-
ländischen Gesellschaft. Erster Jahrgang. Giessen 1881.
364 pp. 8. Jahrgang 1882. Heft I. 176 pp. 8. (Preis
des Bandes von je 2 Heften M. 10).*

Das Bedürfniss nach einem eignen Organ für die wissenschaft-
liche Erforschung des Alten Testaments stammt nicht erst von
gestern. Im vorigen Jahrhundert haben die „Orientalische und
exegetische Bibliothek“ von Hirt (1772–79) und gleichzeitig die
unter demselben Titel erschienene Bibliothek von J. D. Michaelis
(1771–93) wesentlich der Wissenschaft des A. Test. gedient. Nicht
minder gilt dies von Eichhorn's „Allgem. Bibliothek der bibl. Lite-
ratur“ (1787–1800), sowie von desselben „Repertorium für bibl.
und morgenländ. Literatur“ (1777–86), zu welchem sich 1790–91
noch Paulus' „Neues Repertorium“ gesellte. Aber markwürdig:
während es fast alle diese Unternehmen (zum Theil gleichzeitig)
auf eine stattliche Bändezahl brachten, hatten ähnliche Versuche
in unserem Jahrhundert fast immer mit der Ungunst des Publi-
cums zu kämpfen. Ewald's „Jahrbücher der bibl. Wissenschaft“
(1849–65) waren eben kein Sammelwerk; sondern seine eignen
Arbeit. Dagegen sind Zohel's „Magazin für bibl. Interpretation“
(1805), das „Museum für bibl. und orient. Liter.“ von Arnoldi,
Lorsbach und Hartmann (1807), das „Biblisch exegetische Reper-
torium“ der beiden Rosenmüller (1822. 24) und Winers „Exegeti-
sche Studien“ (1827) sämmtlich in kürzester Frist — z. Th. schon
nach dem ersten Heft — wieder eingegangen. Auch Merx' „Archiv
für die wissenschaftliche Erforschung des A. Test.“ hat es trotz
seines meist sehr gediegenen Inhalts 1867–72 nur auf 6 Hefte
gebracht. Allerdings fehlte es deshalb nicht an Gelegenheit, wissen-
schaftliche Abhandlungen über Fragen der alttestam. Exegese und
Kritik an den Mann zu bringen; eine ziemliche Reihe hervorragender
Arbeiten dieser Art findet sich zerstreut in den Theol. Studien

und Kritiken, in der ZDMG., in Hilgenfelds Zeitschrift, den Jahrbüchern für deutsche Theologie, in Rudelbach-Guericke's Zeitschrift u. a. m. Aber nur wenige sind in der Lage, alle diese Zeitschriften selbst zu halten, dagegen oft in der Lage, einen einzelnen Band gerade dann nicht erlangen zu können, wenn sie seiner recht nöthig bedürfen. Dazu kommt, dass sich die theologischen Zeitschriften naturgemäss dagegen sträuben, auch solchen Arbeiten, die nur einem sehr kleinen Theile ihrer Leser verständlich und von Interesse sein können, ihre Spalten zu öffnen. Ein Organ für die streng-wissenschaftliche Detailarbeit, welches zugleich die weiten Grenzgebiete der semitischen Philologie u. s. w. in seinen Bereich zieht, bleibt somit nach wie vor ein unabweisbares Bedürfniss für den alttestamentlichen Exegeten. Die von Prof. B. Stade 1881 begründete „Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft“ ist ein erster Versuch, diesem Bedürfnisse abzuhelfen. Was der Herausgeber anstrebt, hat er seiner Zeit den Fachgenossen in einem besonderen Prospect dargelegt: einen Sprechsaal für alle Richtungen unter der Voraussetzung, dass die Formen wissenschaftlicher Discussion eingehalten werden; Ausdehnung des Inhalts auf den genannten Bereich des Semitismus, soweit dessen Ergebnisse irgend der wissenschaftlichen Erforschung des A. Test. zu Gute kommen; keine Recensionen, dafür aber am Schlusse jedes Halbbandes umfassende bibliographische Uebersichten; „die Verantwortung für den Inhalt der aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, allein die Verfasser derselben“. Die Unterstützung der deutschen morgenländischen Gesellschaft wird hoffentlich dazu beitragen, das Unternehmen rasch auf eigene Füsse zu stellen; die rasche Folge der bisher erschienenen drei Halbbände bürgt für eine energische Redaction. Ueber den Inhalt derselben versucht das nachfolgende Referat die Leser der ZDMG. in Kürze zu orientiren.

An der Spitze des ersten Bandes (S. 1—96) steht eine „kritische Studie“ des Herausgebers über den Deuterozacharia. Dieselbe geht von der Ueberzeugung aus, dass „unter den im A. Test. befindlichen nachexilischen Schriftstücken nichthistorischen Charakters keines die nachexilische Entstehung so deutlich verräth“, als eben Zacharia 9—14. Namentlich sei Hengstenberg's Nachweis der Abhängigkeit des Deuterozacharia von Jeremia und Ezechiel niemals widerlegt worden; somit befinde sich die landläufige Kritik mit ihrer Verlegung des Deuterozacharia in vorexilische Zeit in gründlichem Irrthum. Als Normen der Beurtheilung sind nach S. 5 ff. folgende Sätze festzuhalten: 1) eine Weissagung kann nur einerlei Sinn haben; 2) die Frage nach dem Eintreffen der Weissagung ist zunächst ganz auszuschliessen; 3) jeder Ausspruch über die Zukunft ist bedingter Natur. Neben den im Kanon enthaltenen prophetischen Stücken, die eine im ganzen geradlinig verlaufende Entwicklung der prophet. Bewegung darstellen, gab es noch anders-

artige Stücke, über die uns nur indirecte Zeugnisse erhalten sind. Für die Weiterüberlieferung eines prophet. Schriftstückes war sicher von jeher die Frage mit entscheidend, ob dasselbe seine Erfüllung gefunden habe oder nicht. Oefters jedoch stritt das Gewicht eines prophetischen Namens gegen die aus der Nichterfüllung der Weissagung zu entnehmenden Gründe; in solchem Falle konnte, wie bes. Zach. 6, 9—15 lehre, noch durch Ueberschreibung abgeholfen werden, um den geradlinigen Verlauf der Entwicklung zu wahren. Das Zeitalter der einzelnen Schriften wird somit nach der Stellung zu bemessen sein, welche sie in jener Entwicklung einnehmen. Dabei wird sich naturgemäss gegen das Ende der Bewegung hin die Abhängigkeit von den Vorgängern steigern. Finden sich in einem Stücke Gedanken in Isolirung, die anderwärts in enger Verknüpfung mit dem übrigen Gedankeninhalte auftreten, so werden sie in den meisten Fällen entlehnt sein. — Auf Grund dieser allgemeinen Erwägungen, die wir hier nur in dürftigen Umrissen mittheilen konnten, giebt der Verf. S. 14 ff. zunächst eine Analyse des Inhaltes von Zach. c. 9—14*. Die Ueberschrift 12, 1 sei dem Verf. fremd und erst von einem Späteren der Ueberschrift 9, 1 nachgebildet. Letztere gehöre ursprünglich zu dem ganzen Schriftstück c. 9—14. Nach 9, 13 handelt es sich um einen Kampf der Söhne Zions gegen die „Söhne der Griechen“ (Javan). Der zeitliche Verlauf von c. 9 und 10 ist folgendermassen zu denken: Einnahme des ganzen Landes, das Israel einst besass, nebst Aramäa und der phönizisch-philistäischen Küste durch ein von Gott gesendetes Kriegsheer (9, 1—8); Befreiung Judas von seinen Oberen und Einsetzung einer neuen Obrigkeit, unter deren Führung Juda seine heidnischen Feinde überwindet (10, 3—6); Heimführung des im Exil wunderbar gemehrten Ephraim in sein früheres Land; Demüthigung von Assur und Aegypten (10, 5—12); endgültige Besiegung der Weltmacht (9, 13 ff.), Befreiung aller gefangenen Glieder des Bundesvolkes (9, 11, 12); Einzug des siegreichen Messias-königs in Jerusalem und Anbruch des messianischen Friedensreiches [9, 9, 10]. Mit c. 11 setzt eine Weissagung von wesentlich anderem Inhalte ein, die sich, wie schon Ewald richtig gesehen, in 12, 7—9 fortsetzt; nicht minder bildet 12, 1 — 13, 6 eine zusammenhängende Weissagung. Dagegen bietet c. 14 eine Dublette zu 12, 1—14, 13, 1—6. Die Beschreibung des Oelbergs (14, 4) als östlich von Jerusalem gelegen lehrt, dass der Deuterozacharia kein Jerusalemit war; dagegen deutet die Rolle, welche die Judäer 12, 7 ff. u. a. spielen, auf einen Judäer vom Lande.

Ein zweiter Abschnitt (S. 41 ff.) untersucht das Verhältnis, in welchem der Inhalt Deuterozacharia's zu der übrigen ältesten Weissagung stehe. Hier wird zunächst für c. 9 und 10 die These aufgestellt: der gesammte Habitus dieser Weissagung ist im Allgemeinen nachexilisch, im Besondern nachexilisch. Die grosse Rolle, welche die Heimführung Ephraims spielt, war erst möglich.

als nach der Deportation Judas das gleiche Unglück die entfremdeten Glieder des Volkes wieder vereint hatte; die Idee eines Sieges über die Heiden nach Wiederherstellung des gesamten Bundesvolkes ist erst mit Ezechiel aufgetreten. Da nun aber Juda (nicht noch, sondern bereits) wieder im Lande sitzt, so kann das Stück eben erst nach dem Exil entstanden sein. Weiter aber lehrt die Analyse von c. 9 und 10, dass sie im Gedanken und noch weit mehr im Ausdruck fast Vers für Vers von älteren Propheten abhängig sind; in der That werden S. 47 ff. von dem Verf. fast zu jedem Verse der beiden Kapitel mehr oder weniger plausible Vorlagen aus den älteren Propheten beigebracht und die Art ihrer Benutzung; resp. Umbiegung erörtert. Als dem Deuterozacharia eigenthümliche Erwartungen ergeben sich schliesslich nach S. 90 folgende: die noch unerfüllten älteren prophetischen Weissagungen werde Gott jetzt erfüllen (daher die beständige Anknüpfung an die alten Weissagungen); mit ihrer Erfüllung tritt das Ende der Prophetie ein, da es ihrer dann nicht mehr bedarf. Zu den alten Weissagungen aber gehört die Zurückführung und Wiedervereinigung Judas und Ephraim unter einem gerechten Davididen, nach Ezechiel sodann ein nochmaliger Ansturm der Heidenwelt und die Besiegung derselben. Nun ist zwar Juda bereits zurückgekehrt, aber die Zustände in der heiligen Stadt entsprechen noch keineswegs den göttlichen Verheissungen. Noch weniger ist die Wiederherstellung des Reichs in den alten idealen Grenzen erfolgt. Doch eben jetzt scheint es, dass sich die Erfüllung der noch ausstehenden Verheissungen im Zusammenhang mit einem von Nordosten her zu erwartenden Kriegssturm vollziehen soll. Dies der wesentliche Inhalt von c. 9, 10. „Alles andere, was wir 11—14 lesen, verhält sich zu 9—10 wie der Theil zum Ganzen und findet in dem Gesamtbilde c. 9, 10 irgendwo seinen Platz.“

In der Fortsetzung (Jahrg. 1882, S. 151—172) erörtert der Verfasser: II. „die aus der innerjüdischen Geschichte zu entnehmenden Gründe“; diese sind: die Ansichten des DZ über das Haus Davids und das Haus Levi; seine Stellung zu den herrschenden Kreisen, der Zweck und die Art seiner Arbeit; seine Stellung zur zeitgenössischen Werthschätzung Jerusalems; seine Vorstellungen vom Reiche Gottes und der Bekehrung der Heiden. Ergebnisse: Neben Jerusalem besteht die Gemeinde der im Lande wohnenden Jahveverehrer nur aus Juda. Gott veranlasst es eigens, dass die Indiferenten Jerusalems retten, damit der Hochmuth Jerusalems gedemüthigt werde. In Jerusalem bilden die leitenden Kreise das Haus David und das Haus Levi. Einen König giebt es nicht, doch wird er zur Beseitigung der Fremdherrschaft aus dem Hause Davids erwartet — kurz überall Voraussetzungen, wie sie nur aus den Zuständen der nachexilischen Zeit verständlich sind. — DZ ist nicht Prophet, sondern Schriftgelehrter, der das deutliche Gefühl hat, dass die Prophetie erloschen ist. Die Periode, welche die Herr-

schaft des Gesetzes im Volksleben durchführte, liegt bereits hinter ihm; wird doch sogar den Heiden die Wallfahrt zum Tempel auferlegt. Auf die Zeiten nach Exra führt auch der Gegensatz von Jerusalem zu Juda, während noch bei Jeremia Jerusalem dem Lande coordinirt erscheint. — Die Vorstellung vom Reiche Gottes endlich lässt die Jahversverehrung die ganze Erde umspannen und alle Verhältnisse auf Grund der Heiligherrschafft gemodelt werden. Dies setze Reflexionen voraus, wie sie erst in nachexilischer Zeit möglich und erst in hellenistischer vorhanden gewesen seien. — Der Schluss der Abhandlung steht noch aus; ein abschliessendes Urtheil über das Ganze ist daher noch nicht möglich. Nur soviel glauben wir schon jetzt behaupten zu dürfen, dass die Ansetzung von Cap. 9—11 im 8. Jahrh. schwerlich noch Verteidiger finden wird.

Kehren wir nach dieser Digression in den zweiten Jahrgang zu Heft I. des ersten Jahrgangs zurück, so folgen dort zunächst (S. 97—105) Bemerkungen von J. Hollenberg „zur Textkritik des Buches Josua und des Buches der Richter“ (auf Grund der LXX); von Interesse ist bes. die Bemerkung S. 101: „Die Uebersetzung des B. d. Richter ist im Unterschiede von der des B. Josua streng wörtlich, so dass man auch in Kleinigkeiten sichere Schlüsse auf ihr Original machen kann.“ S. 105 ff. giebt F. Baethgen „Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi“, nämlich das Codex 4^o No. 92 der Hamburger Stadtbibliothek, welcher auf 1219 Seiten das A. und N. Test. nebst den Apokryphen und dem Quomasticon enthält und dem trefflichen Codex sancti Galli 19 nahe verwandt ist, welchen de Lagarde ins Licht zog und als Cod. G seiner Recognition zu Grunde legte. Baethgen bezeichnet den Hamburger Codex mit F. — S. 112 ff. bespricht B. Stade unter der Ueberschrift „Lea und Rahel“ die geschichtliche Bedeutung dieser Namen. Seien die 12 Söhne Jakobs heroes eponymi, abgeleitet aus den zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Stämmen, so komme wohl in der Zuthellung an Lea oder Rahel lediglich zum Ausdruck, ob der betreffende Theil früher oder später in das Westjordanland gekommen sei. Die Stellung Judas und der Josephskinder lehre, dass die Sage von den Jakobekindern erst nach der Theilung des Reichs die Gestalt erhalten haben könne, in welcher sie uns vorliegt. Auch Lea und Rahel werden als einstige Stammnamen gedeutet werden müssen. Denn nach dem genealogischen Sprachgebrauch bedeutet eine Heirath eine Verschmelzung zweier Stämme. Als Frau erscheint dabei der schwächere, in einen stärkeren Stamm aufgehende Bestandtheil; wenn immerhin berühmt und ansehnlich, als Frau, andernfalls als Knecht. Sind nun die in historischer Zeit bereits verschollenen oder nur in Trümmern vorhandenen Ruben, Simeon, Levi die ältesten der Jakobekinder, so werden die Mütter aller als vor ihnen verschollene Unterstämme des Hauses Jakob zu betrachten sein. Auch sonst seien Thiernamen vorzugsweise Namen von Unterstämmen.

(עַמִּי Wildkuh; שָׂרָף Schaf). Natürlich seien darnach auch Zilpa und Bilha Namen verschollener Stämme. Der Verf. wird es uns nicht verübeln, wenn wir zu allen diesen Hypothesen vorläufig noch ein Fragezeichen setzen. — Die nun (S. 117 ff.) folgende „Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas“ (Num. 20, 14 — Jud. 2, 5) von Ed. Meyer erstreckt sich nur auf die Analyse von JE (dem Jehovisten Wellhausens), indem Q als nachexilisch bei Seite zu lassen sei. — Der Völkernamen „Amoriter“ gehöre ausschliesslich E an, wie „Kanaaner“ ausschliesslich dem Jahvisten; beide Namen decken sich nach Begriff und Umfang vollständig als Bezeichnung der gesamten vorisraelitischen Bevölkerung Palästinas. Im Josua (E) durchgängig nur der Name עַמִּי. Auch in den Hieroglyphen finde sich Kanaan und Amur, letzteres immer als Name für Land und Bevölkerung von Kanaan im weitesten Sinn. — Der Bericht vom Arnon als der Grenze der Amoriter will die Zustände der späteren Zeit erklären und rechtfertigen; daher werde Edom umgangen, von Moab und Ammon möglichst wenig geredet. Num. 21, 26 sei eine Interpolation zur Hebung der geographischen Schwierigkeiten; in Wahrheit sei Siehon König von Moab, der zu Hesbon residirt, und das Lied V. 27 ff. beziehe sich auf die langwierigen Kämpfe, die Nordisrael mit Moab geführt und aus denen wir die Mesaepisode näher kennen; dafür spreche auch die Beziehung der Verse auf Moab Jer. 48, 45 ff. Auch Josua 10, 13 sei willkürlich auf Josua bezogen. Die Bileamsgeschichte habe E dem bei weitem älteren J entlehnt; letzterem gehöre sicher Num. 21, 1—3 (Dublette dazu Num. 14, 39—45), dagegen weiss er nichts von Josua. In Jud. I gehört J an V. 1 b. 2—4. 6. 7 a. 9. 20. 11—17. 19. 21—33, „eine durchaus einheitliche . . . Darstellung, die an histor. Werth alles, was im Hexateuch erzählt wird, weit übertrifft und geradezu den Ausgangspunkt der jüd. Geschichte bildet.“ S. 141 kommt der Verf. zu dem Resultat: dem Jahvisten (J) fehlen eigentlich sagenhafte Bestandtheile und ausführliche Erzählungen so gut, wie ganz; seine Geschichte enthält lediglich (?) eine Schilderung der zu Anfang der Königszeit bestehenden Zustände, d. h. mit anderen Worten: eine Tradition über die Geschichte der Eroberung giebt es nicht. . . . Nur ein Punkt ist seinem Kerne nach historisch: der Uebergang über den Jordan bei Jericho und die Eroberung dieser Stadt an erster Stelle. Uebrigens aber hat E, der schon stark unter dem Einfluss eines theologischen Systems steht, nur wenig neues Material zu dem jahvistischen hinzugefügt, so den Ephraimiten Josua als Gegenstück zu Kaleb (beide wohl ursprünglich Stammnamen), die Einführung der Beschneidung und vielleicht die Erzählung von den Gibeoniten.

In einem „Nachwort“ (S. 146 ff.) erklärt Stade, dass er die Resultate Meyer's über J und E für unmotiviert halte, nur dass wohl auch die Sagen von der Eroberung Jericho's und Aï's Uebersetzung der Erinnerungen seien, die sich eigentlich auf die Fest-

setzung josephidischer Clans südlich vom alten Gebiete Joseph's bezogen, welche Festsetzung zur Bildung des Stammes Benjamin führte. Dabei könne der Clan Josua sehr wohl eine besondere Rolle gespielt haben u. s. w. Jedenfalls stehe fest, dass die ersten Schaaßen der Hebräer auf friedlichem Wege, durch Vertrag mit den kanaanitischen Ureinwohnern in den Besitz westjordanischen Landes gekommen sein werden . . . auf kriegerischem Wege in erheblichem Masse sicher erst in der Königszeit. — Der Raum verbietet uns, auf die Beweisgründe (S. 149) näher einzutreten. Nur die Frage möchten wir hier aufwerfen: wenn „erst bei den Kämpfen, welche die Hebräer in Kanaan geführt haben, . . . die ältesten historischen Erinnerungen des Volkes“ beginnen (so Meyer S. 145 f.), kann man dann noch mit Stade (S. 150) von „seiner vom Sinai stammenden Religion“ reden? Und wenn man es in der That kann, so werden wohl neben jenen „ältesten historischen Erinnerungen“ noch einige andere aus vorkanaanitischer Zeit ihren Platz behaupten. S. 150 ff. und Jahrgang 1882, S. 73—94 macht A. Harkavy „Mittheilungen aus Petersburger Handschriften“ (und zwar aus der zweiten, 1876 erworbenen, Sammlung des Karäers Firkowitsch); dieselben erstrecken sich auf exegetische und sprachwissenschaftliche Werke rabbinischer und karäischer Autoren. Von Interesse sind dabei bes. die Fragmente von Saadja's Pentateuchkommentar und ein grösseres Fragment von desselben arab. und hebräischer Vorrede zu seinem סדר אנגלון (im Eingang der hebr. Vorrede punktirt Harkavy סדר אנגלון „Sammeibuch“). In der Fortsetzung (Jahrg. 1882, S. 77 ff.) wird zuerst der arab. Text, dann der hebräische (vocalisirt) je mit untergedruckter deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Darnach war das 912 n. Chr. angelegte ס ס ein Lexikon, dessen erster Theil alphabetisch angeordnet war, während der zweite alle Reimwörter auf ס, ס etc. aufzählte; einige Jahre später fügte Saadja eine Art Poetik bei.

Den Schluss des 1. Hefts von 1881 bilden nach einer Mittheilung von G. Hoffmann „Zur Geschichte des syrischen Bibeltextes“ (betrifft eine Glosse des Codex Huntingtonianus in Bar Bahlul's Lexikon über zwei Traditoren des Bibeltextes in der Stadt Bēšānā) die „Bemerkungen über das Buch Micha“ von B. Stade. Dieselben bezwecken den Nachweis, dass dem Propheten Micha des 8. Jahrh. nur Cap. 1—3 angehören (ausser 2, 12, 13, welche Vorse frühestens aus dem Exile stammen); dagegen gehören Cap. 6, 1—7, 6 der Periode Manasses und Cap. 4, 1—4, 11 14, 5, 1—3, 6—14 einem Epigonen aus der Zeit nach dem Exile an, der nach 3, 12 die Lichtseite der Weissagung vermieste und den Anstoss durch Ergänzung hob. Ein noch späterer Schriftsteller nahm mit dem so entstandenen Buch, das er für ein Werk Micha's hielt, eine abermalige Umarbeitung vor. Durch Einschaltung neuer Weissagungen glich er sie mit dem Geschichtsverlauf und der Entwicklung der Weissagung aus. Als Resultat seiner

Untersuchung hebt St. (S. 171) die Sätze hervor: In der Geschichte der Entwicklung der messianischen Idee hat Micha von Moreschet künftig keine Rolle mehr zu spielen. Die Sammlung und Canonisirung des Prophetencanons ist zeitlich um über ein Jahrhundert später zu setzen, als die Canonisirung der Thora; . . . sie ist nach bestimmten Principien veranstaltet worden, um deren willen einzelne Reste der prophetischen Vergangenheit einer Umarbeitung oder doch Bearbeitung unterworfen wurden. Dies ist indes weder von einer Hand noch auf einmal geschehen. — Referent muss bekennen, dass ihn die unklar sehr sinnigen Aufstellungen des Verf. in den meisten Punkten nicht zu überzeugen vermochten. Das Fundament der Prophetenkritik des Verf. ist deutlich der in der Studie über Deuteronomias (S. 7) aufgestellte Grundsatz: „Die uns im Canon enthaltenen prophetischen Stücke stellen eine im Ganzen geradlinig verlaufende Entwicklung der prophetischen Bewegung dar“ etc. Wesentlich nach diesem Grundsatz stellt der Verf. fest, was ein vorexilischer Prophet sagen konnte und was nicht; nach demselben Grundsatz wird dann weiter bewiesen, wann und von welchem Standpunkt die älteren Vorlagen interpolirt und ergänzt worden sind. Da sind wir nun begierig, zu sehen, was noch alles aus den bisher anerkannten Stücken heraufgeworfen werden wird, um die „Geradlinigkeit“ herzustellen. Und nicht minder sind wir begierig, zu erfahren, warum die nachexilischen Reconsumenten des Prophetencanons so wenig consequent vorgehen, dass sie doch auch so vieles aufnahmen, was der „Ausgleichung mit dem Geschichtsverlauf und der Entwicklung der Weissagung“ gar sehr bedurft hätte. Sobald man aber diese beiden Voraussetzungen, die Geradlinigkeit und den weitgehenden Einfluss bestimmter Principien auf die Sammlung des Prophetencanons, auf das richtige Mass zurückführt, wird sich notwendig Vieles in anderem Lichte darstellen, als es nach St. den Anschein hat.

Der grössere Theil des zweiten Heftes vom 1. Jahrgang ist mit zwei Abhandlungen F. Giesebrechts angefüllt. Die erste „Zur Hexateuchkritik“ untersucht den „Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten“. Gemeint ist die früher sogen. Grundschrift und der Titel daher irreführend; da der sogen. Priestercode den Gottesnamen Elohim constant nur bis Ex. 6. 2 braucht, so wird man beim „hexateuchischen“ Elohisten eher an die Quelle denken, die den einen Bestandtheil von JE bildet: wir ersetzen daher im Folgenden den Namen Elohisten durch PC (Priestercode). Das Problem, zu dessen Lösung Byssel trotz unläugbarer Missgriffe in der Methode der Untersuchung schon einen achtungswerthen Beitrag geleistet habe, wird von dem Verf. dahin formulirt: gestattet oder verbietet die Sprache des PC, seine Entstehung in die Zeit von 620–450 zu verlegen? (S. 182 wird sogar innerhalb 700 bis 450 Spielraum gelassen.) Unter den Kriterien stehe das lexikalische abenan und hier vor allem will der Verf. die Arbeit

Ryssels ergänzen. Zu diesem Behufe wird S. 188–197 eine Tabelle in 7 Columnen vorgeführt: die erste enthält den charakteristischen Wortschatz des PC in alphabetischer Reihenfolge, die übrigen den Nachweis, ob und wie oft das betr. Wort vorkomme: in der I. Periode (bis 700), 700–600, exilisch, beim Hexateuchredactor, nachexilisch, im Aramäischen. Das Resultat dieser Vergleichung ist nach S. 292 ff.: von den charakteristischen Vocabeln des PC finden sich in der alten Literatur (bis ca. 700) höchstens 28; von den bezügl. Stellen kommen 12 auf Jesaja, Micha, Hosea, Amos; diesen stehen gegenüber 58 Stellen des Jeremia incl. Klagel., 29 im Deuter., 72 im Deuterojesaja, 192 im Ezechiel; in Hiob und Prov. etwas über 80 (wobei indess im Hiob ca. 30 Mal schaddaj eingerechnet ist), in Esther, Ezra, Neh., Chron. 229 Stellen. Von den älteren Geschichtsbüchern hiesien: Richter 11, Sam. 6, Könige 31 Stellen mit PC-Vocabeln, wobei indess zu beachten, dass 1. Kön. 17–2 Kön. 10, in welchen Capiteln so gut wie kein redactioneller Einfluss stattgefunden hat, gar keine PC-Vocabeln aufweisen. S. 220 ff. erörtert der Verf. sodann im Einzelnen I. das Lexicon des PC und zwar 1) Aramaismen. 2) echt hebräische Wörter (höchst instructiv ist hier der Nachweis, wie gewisse althebräische Vocabeln im PC constant durch andere ersetzt sind, z. B. *riggél*, kundschaften, durch *tür* etc.); II. Ausserlexikalische (Suffix *ku* am Nomen; *oni* ich für das alte *anokhi*, Umschreibung des Verbalaffixes etc.); III. Verhältnisse des PC zu Ezechiel. — Dass sich an Einzelheiten der Tabelle und der aus ihr gezogenen Consequenzen vielfach herumtorkeln liesse, ist kein Zweifel. Man kann einwenden, dass die vereinzelt vorkommenden Wörter für die Statistik nicht in Betracht kommen; die Columnen „Hexateuchredactor“ beruht z. Th. auf streitigen Annahmen; unter den angeblichen Aramaismen dürften sich verschiedene althebräische, nachmals aus der Prosa verschwundene Ausdrücke befinden u. s. w. Aber man mag nun im Einzelnen herunterhandeln, so viel man will, immer bleibt doch eine solche Masse zweifelloser Thatsachen, dass man einräumen muss: der Sprachgebrauch des PC bewegt sich in der Hauptsache in derselben Sphäre, wie Ezech., Jesaja II und die nachexilischen Propheten und Geschichtsbücher (ein Resultat, das beiläufig auch in Ryssels Untersuchung trotz der ganz andersartigen Gruppierung des Materials mit Händen zu greifen ist). Nach alledem steht Referent nicht an, die Untersuchung Giesebrechts als einen sehr wichtigen und dankenswerthen Beitrag zur Lösung der pentateuchkritischen Fragen zu bezeichnen. Den Bestreitern der Renss-Grasschen Hypothese liegt es nun ob, den Gegenbeweis anzutreten; durch blosse sittliche Entrüstung und den Vorwurf „naturalistischer“ Kritik lassen sich so brutale Thatsachen, wie die Giesebrechts Untersuchung aufzeigt, nicht aus der Welt schaffen.

Die zweite Abhandlung Giesebrechts (S. 276–332) betrifft die Abfassungszeit der Psalmen. Der Verf. untersucht zuerst

das 4. und 5. Buch und gelangt (meist auf Grund von Aramaismen) zu dem Resultat, es sei „in hohem Grade unwahrscheinlich,“ dass sich in beiden Büchern ein voralexilisches Lied befinde; dasselbe Resultat ergibt sich schliesslich auch für sämtliche Psalmen des 2. und 3. Buches. Der Beweis wird allerdings meist nur summarisch geführt und ist dem Referenten vielfach (z. B. bei Ps. 451) sehr wenig stringent erschienen.

Unter dem Titel „Zur Psalmenerklärung“ giebt sodann J. Derenbourg Bemerkungen zu Ps. 16, 1–4; 74, 11; 122, 2f.; der Aufsatz „Lexikalisches“ von G. Hoffmann bespricht auf Grund eines latein. Fragments aus Epiphani de XII geminis die Ausdrücke *בִּכְבֹּל לִיכְנָנִים* und *בִּכְבֹּל לִיכְנָנִים*; ersteres sei wohl Münzschrift (von *כֶּכֶן* Münzstempel?), letzteres gehe auf die Stadt *Labanu* Richt. 21, 19 (jetzt *Lubban*), woselbst sich wohl eine namhafte samaritanische Schule befunden habe. Die Fortsetzung dieser Abhandlung in Jahrgang II, S. 53–72 enthält eine höchst gründliche Erörterung der Wörter *כֶּכֶן* und *כֶּכֶן*, auf die wir hier nicht weiter eintreten können.

Den Schluss des ersten Jahrgangs bilden noch vier Aufsätze von Stade: 1) Zur Entstehungsgeschichte des vordereronomischen Richterbuchs. Darnach beruhen die deuteronomistischen Einleitungen 2, 6ff. und 10, 6ff. auf bereits vorgefundenen kürzeren Ueberleitungen, welche aus dem Werke des jehovistischen Redactors von J und E herrühren. Der Grundstock von 10, 6–16 stamme aus E, nur dass uns die Fortsetzung dazu von E nicht erhalten sei; voran ging bei E 3, 18ff. Stamme nun 1, 1–2, 5 aus J, so liege also auch dem Richterbuch eine jehovistische Bearbeitung von J und E zu Grunde. Der theologische Pragmatismus des Richterbuchs stamme im letzten Grunde aus E; auch hier bewahrte sich wieder, dass E viel jünger sei, als J. Die Sage von Ehud stehe gänzlich auf gleichem Niveau mit der von Josua; beide seien völlig unhistorisch. Ehud sei, wie Josua, ursprünglich Name eines Clans, vergl. 1 Chron. 7, 10, 8, 6. — 2) Zur phöniciischen Epigraphik (betrifft Schröders „phöniciische Miscellen“ in ZDMG. 34, 675 und 35, 424 ff.; Erwähnung verdient besonders der Protest Stade's gegen die Einmischung der Aschera in Cit. 51, Zeile 3. Dieselbe sei aus dem semitischen Pantheon zu entlassen, da sie in Wahrheit nur ein hl. Baum oder Pfahl als Zubehör der Altäre sowohl Baals, als Jahwe's gewesen sei. — 3) *IEVE ʾāḏorān*. Diese Worte finden sich als Scholion (zu *Iaw*) im Cod. Paris. Graecus GLXXIV zu Justinus Cohort. ad Gentiles 9; Stade hält für wahrscheinlich, dass diese sonst nicht zu belegende Transcription des Tetragramms einer blossen Vermuthung entsprungen sei. Dies veranlasste Delitzsch zu einer brieflichen Mittheilung an Stade, welche im Jahrgang 1882 der Stade'schen Zeitschrift, S. 173f., abgedruckt ist. Darnach findet sich die Schreibung *Jave* auch in dem Apokalypsocommentar des Joachim de Floris unter Berufung

auf hebräische Tradition. Delitzsch bemerkt dazu, dass die Lesung עֲדָוָה (עֲדָוָה) allem Anschein nach von R. Samuel ben Meir zu Ex. 3, 15 vertreten werde. — 4) „Wie entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer?“ Aus der Beantwortung dieser Frage durch Stade heben wir folgende Sätze herans. Edom, Moab, Ammon, Ismael, Hagar, Ketura, Lot sind ursprünglich Stammnamen. Die Urtheile der genealogischen Sage über die Herkunft der betr. Völker beruhen nicht auf Kenntniss der Entstehung derselben, sondern auf Rückschlüssen aus historischen Verhältnissen; diese Urtheile geben daher eher über culturelle und politische Verhältnisse Aufschluss. Die genealogischen Sagen erhielten ihre jetzige Gestalt erst in der Zeit der Königsherrschaft. Die Theilnahme an den Schicksalen der Stämme, die sich in der Theilnahme an den Stammv Vätern verräth, deutet auf Kreise und Orte, welche mit Israel, wie mit jenen Stämmen in engen Beziehungen standen; jene Orte sind die alten Heiligthümer des Landes, jene Kreise die Priesterschaften derselben. Hier entstanden jene Sagen über Jakob und Esau, Isak und Ismael. Mit dem Hochgefühl über die Machtentfaltung Israels unter dem Königthum mischte sich das Mitleid und die Theilnahme an dem in Folge dessen an Macht abnehmenden Edom. Jene alten Sagen haben sonach, wie bestimmte politische Beziehungen und Culturverhältnisse, so die gewissermassen internationale Stellung jener Heiligthümer und Priesterschaften zur Voraussetzung. — Auch die erste Niederschrift jener Sagen wird durch die Priester erfolgt sein. — Man unterschätzt häufig die Bedeutung der altisraelitischen Priesterschaft für die Entwicklung der Cultur in Israel: sie waren die ersten und lange einzigen Pfleger von Recht und Sitte, die Wächter über die religiösen und staatlichen Zustände. Soweit Stade. Referent wird nicht der einzige sein, der zu verschiedenen Aufstellungen auch dieser Abhandlung erhebliche Fragezeichen zu machen hat.

Das erste Heft des 2. Jahrgangs wird eröffnet durch eine Untersuchung von C. Budde über „das hebräische Klageged.“ Der Verf. geht dabei (S. 5) von folgender These aus: In Thren 1—4 bildet die überall gleichwerthige Formeinheit ein kurzer Vers, dessen erste durch einen Einschnitt des Sinnes abgegrenzte Hälfte die Länge des vollen Versgliedes eines regelrechten kurzen Verses aufweist, wie er etwa im Buche Hiob herrscht, während die zweite Hälfte, regelmässig kürzer gehalten, als das verästelmelte zweite Versglied gelten kann; für die zweite Vershälfte sind zwei Worte das Minimum, für die erste Hälfte somit wenigstens drei. Diesem Schema fügen sich in Cap. III ca. 60 Verse von 66, in Cap. IV jedenfalls 30 von 44, in Cap. II 58 von 67, in Cap. I 46 von 66; bei den abweichenden Versen sucht Budde vielfach Textverderbniss nachzuweisen. Aber selbst, wenn man die Abweichungen sämtlich für ursprünglich hält, wird man dem Verf.

bestimmen müssen, dass ein so consequent wiederkehrendes Schema mit Absicht und Bewusstsein gehandhabt sein muss. Den gleichen Rythmus zeigt aber nicht nur Jer. 14, 4–21 (ein Spottlied im Ton des Klagelieds), sondern auch die sechs *qinoth* Ezech. 19, 1. 26, 17. 27, 2. 32. 28, 12. 32, 2 (vergl. auch 32, 17 ff.), allerdings nicht ohne mannigfache Ausnahmen. Wenn nun bei Ezech. nur die mit *qinā* bezeichneten Stücke diese Versform aufweisen, so sei damit der Beweis erbracht, dass er diese Form für das Klagelied als längst überliefert vorfand und darauf rechnen durfte, durch diese gewohnten Klänge besonders tiefen Eindruck hervorzurufen. In der That weiss der Verf. auch aus den übrigen Propheten bis hinauf zu Amos eine ziemlich Anzahl von Klagenversen aufzuzählen, die formell denselben Stempel trugen. Allerdings finden sich daneben auch zahlreiche Verse in der Form des Klagelieds ohne entsprechenden Inhalt (z. B. sehr ausgeprägt Ps. 19, 8 ff., 27, 1–10 u. s. w.), wie umgekehrt Klagelieder ohne die entsprechende Form (2. Sam. 1, 19 ff.; 3, 33 ff.). Wir übergehen die Annahmen, durch welche Budde diese abweichenden Erscheinungen zu erklären sucht. Die Hauptsache ist, dass er in ebenso besonnener, wie überzeugender Weise in jenem *Qinōth*-Schems einen „wirklichen Vers“ nachgewiesen hat, und zwar einen solchen, der „auf Abtheilung der Glieder durch Einschnitte des Sinnes, nicht auf einem formalen Metrum beruht“. Dass diese Entdeckung alsbald zu ähnlichen auf dem Gebiete der hebräischen Metrik führen werde, ist dem Referenten wenig wahrscheinlich. Um so richtiger erscheint ihm dagegen der S. 49 von Budde ausgesprochene Satz: „Ist der Parallelismus in dem Verse des Klagelieds poetische Form und nicht blos rhetorischer Character, so ist er es auch in dem gleichschwebenden und in anders modificirten hebr. Versen . . . und damit ist dem neuerdings so beliebten Verfahren, den Stichos als die metrische Einheit hinzustellen, . . . das Urtheil gesprochen“. Auch die Skepsis des Verf. gegen die „Strophensucht“ theilt Ref. in vollem Maasse.

Der Aufsatz von R. Smend „über die Genesis des Judenthums“ (S. 94–115) entwickelt klar und ansprechend diejenige Auffassung von der vorchristlichen Geschichte Israels, die sich als Consequenz der Reuss-Graf'schen Hypothese von selbst ergibt: das alte Israel war ein Volk und ein nationaler Staat, das Judenthum eine religiöse Gemeinde. Der Untergang des israel. Staates und Volkthums ist die wichtigste Epoche der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte. Die ältesten Gesetzesgruppen des Pentateuch, die von religiös-humanem Standpunkt aus vor allem die privatrechtlichen Verhältnisse eines Bauernvolkes behandeln, sind entfernt noch nicht in dem Grade „Gesetz“, wie das Deuteronom, und dieses wiederum nicht in dem Grade, wie Lev. 17–26 und der Priestercode; die jüdische Theokratie als die Herrschaft des Gesetzes ist eben erst das Resultat der vor-exilischen und exilischen Geschichte Israels.

Den Anfang der Geschichte Israels aber datirt Smead vom Auszug aus Aegypten; „die Begriffe Israel und Jahwe waren es, in denen die Stämme sich eins fühlten und die hier wirklich volks- und staatenbildend waren“. Seit der Königszeit hatte der Widerspruch zwischen dem öffentlichen Leben und dem Volksgewissen zur nothwendigen Folge, dass Jahwe und Israel im Bewusstsein mehr und mehr auseinandertraten. Als Samaria fiel, hatte die Religion noch keine solche Selbständigkeit erlangt, dass sie den Untergang des Staates hätte überdauern können. Anders in Juda. Hier war die Religion durch die Propheten, vor allem durch Jeremia, mehr geworden, als ein Verhältniss zwischen Gott und Volk; sie war jetzt auch ein Verhältniss zwischen Gott und dem Einzelnen. Zwei mächtige Triebfedern machten weiterhin die Entwicklung des Judenthums zu einer stetigen: die Erinnerung an den entsetzlichen Untergang des alten Reichs und die messianische Hoffnung.

Die S. 175 dieses Hefts mitgetheilten „Kleinigkeiten“ von G. Hoffmann finden 2 Kön. 23, 13 nicht einen „Berg des Verderbens“, sondern den Oelberg (הר הזיתים von הֵזֵיתִים oder הֵזֵיתָ); V. 8 sei zu lesen הִנֵּה הָעֵץ הַזֶּה וְהָעֵץ הַהוּא und am Schlusse וְהָעֵץ הַהוּא וְהָעֵץ הַזֶּה; Richt. 7, 13 lies הִנֵּה הָעֵץ הַזֶּה וְהָעֵץ הַהוּא „das Geklirr des Thorkampfs“ (vgl. 5, 8).

Die am Schlusse eines jeden Heftes beigegebene Bibliographie umfasst ausser den alttestam. Disciplinen auch die Grenzgebiete: Phönizisch; Talmud, Midraschim und rabbin. Literatur; Syrisch, Aramäisch; Arabisch, Aethiopisch; Assyriologie und Verwandtes; Aegyptologie; Varia.

Schliesslich noch eine Bemerkung. Nach dem Inhalt der bis jetzt vorliegenden Hefte könnte der Schein entstehen, als ob die neue Zeitschrift lediglich als Sprechsaal einer bestimmten kritischen Richtung dienen solle. Wir sind überzeugt, dass dieser Schein nur auf der einfachen Thatsache beruht, dass sich von den Vertretern einer andern Richtung (speciell von den Gegnern der Reuss-Graf'schen Hypothese) noch niemand zu einer Einsendung herbeigelassen hat. Es wäre in hohem Grade zu bedauern, wenn sich dieser Standpunkt der schweigenden Ablehnung gegenüber der neuen Zeitschrift auch weiterhin behaupten sollte. Endgültige Resultate kann die Wissenschaft nur aus einer durchgreifenden Discussion ziehen. Hat man also auf jener Seite guten Grund zum Widerspruch, so lasse man ihn mit gehöriger Begründung laut werden; mit den im Aerger ausgetheilten Seitenhieben auf die „naturalistische“ Kritik wird man immer nur in die Luft streichen.

Tübingen.

E. Kautzsch.

Julianus der Abtrünnige. Syrische Erzählungen
herausgegeben von Johann Georg Ernst Hoffmann in
Kiel. Leiden, E. J. Brill 1889. 4. XVIII. 250 SS. M. 20.

Es ist in der Regel eine missliche Sache, bei Herausgabe orientalischer Texte auf eine einzige Handschrift angewiesen zu sein; am ehesten geht dies noch bei syrischen Stücken, wo wenigstens für eine grosse Zahl der Sachen, die der Veröffentlichung werth sind, uns sehr alte und sehr gute Handschriften vorliegen; wir danken es den Syrermonichen der nitrischen Wüste und den Beamten des Britischen Museums. Das gilt auch von vorliegendem Buch. Die zwei syrischen Erzählungen über Kaiser Julian (richtiger eigentlich Jovian), die es enthält, konnten je nur aus einer Handschrift des Brit. Museums entnommen werden; aber die erste Erzählung ist, wie Nöldeke in dieser Zeitschrift wahrscheinlich gemacht hat, zwischen 502 und 532 von einem Edessener verfasst worden, und die Handschrift, in der sie vorliegt, nach Wright in einer schönen regelmässigen Estrongile des VI. [oder VII.] Jahrhunderts (23 Blätter allerdings erst von einer deutlichen Hand des X. oder XI.) geschrieben; zwischen dem Autograph des Verfassers und der uns erhaltenen Copie können also nicht viel Mittelglieder liegen: eine Hauptfehlerquelle ist damit ausgeschlossen, die andere, Nachlässigkeit der Abschreiber, macht sich allerdings auch hier, wenngleich in geringem Grad, fühlbar. Aehnlich ist es mit der zweiten kleineren Erzählung (S. 242/50), die aus Cod. Bich. 7192, einer Handschrift des 7. Jahrhunderts, stammt und ebenfalls nicht vor dem 6. entstanden sein wird. Wie froh wären wir, wenn wir für irgend welche andere semitische Texte, z. B. hebräische, auf gleich alte Handschriften uns stützen könnten! — Inhalt und geschichtlichen, insbesondere kulturgeschichtlichen Werth der hier gedruckten Erzählungen zu besprechen, kann ich um so eher unterlassen, als Nöldeke im 28. Band S. 263/92 eine ausführliche Uebersetzung der zweiten Erzählung gegeben hat, mit allen wünschenswerthen sachlichen Erörterungen, und als von Baethgen das Erscheinen einer Uebersetzung des ersten Stücks in Aussicht gestellt wird. Die Arbeit des Herausgebers, dem seine Texte theilweise von Wright und Nöldeke zur Verfügung gestellt wurden, ist mit der Pünktlichkeit gethan, die wir an ihm gewohnt sind. Die zwei einzigen Druckfehler, die mir aufgetrossen sind (132, 9 ܕܠܗ und 206, 14 ܕܡܝܢܗ) habe ich schon an einem andern Ort vermerkt (Lit. Contr. Bl. 81, 50). Ebendasselbe habe ich noch einige Nachträge zu den sprachlichen Verbesserungen mitgetheilt, die Hoffmann und Nöldeke in der Einleitung, Baethgen in der Theol. Lit. Zeits. 81, 17 verzeichnet haben. Einige seien hier noch nachgetragen: 5, 17 ܕܡܝܢܗ , 18, 19 ܕܡܝܢܗ , cf. 19, 4. —

23, 28 möchte ich nur die Aenderung von ܡܠܟܝܢ in ܡܠܟܝܢܐ , nicht aber die Verwandlung von ܐ in ܐܠ annehmen: „da du dich über mich gefreut hast am Tage da ich fiel, siehe so freue ich mich jetzt über deine Erniedrigung“ (p. VI, letzte Zeile l. 29, 24); 62, 7 liesse sich vielleicht noch einfacher als durch die S. VII vorgeschlagene Aenderung helfen, wenn man ܡܠܟܝܢ schreibt und nach 67, 21 übersetzt: „und mehr als alle Irrlehren fronte sich vollends das Volk der Juden“; 81, 14 „für ܡܠܟܝܢܐ “: graphisch noch näher liegt das dem Sinn nach ebenfalls passende ܡܠܟܝܢܐ . 90, 2 ܡܠܟܝܢܐ : soweit ich mich erinnere, steht in diesem Stück überall — und das Wort kommt oft vor — ܡܠܟܝܢܐ und wird so wohl auch hier herzustellen sein, trotz der im allgemeinen nicht anzufechtenden Bemerkung zu 192, 6, dass die Präposition ܐ vor Wörtern, die mit ܐ beginnen, ausfallen könne. Neu war mir 98, 14. 21. 100, 10 der weibliche Plural ܡܠܟܝܢܐ , der offenbar zu dem von PSmith nur mit einer Stelle belegten ܡܠܟܝܢܐ gehört und in die Kategorie der von Nöhl. §. 81 besprochenen Nomina fällt. — p. VIII Z. 10 lies 20, 26. — 128, 5 mit ܡܠܟܝܢܐ aus dem Satz $\text{ܡܠܟܝܢܐ ܡܠܟܝܢܐ ܡܠܟܝܢܐ ܡܠܟܝܢܐ}$ weiss ich zur Zeit nichts anzufangen: Hoffmann führt es im Verzeichniss der griechischen Wörter unter ܐ auf; mir scheint ܐ Accusativzeichen zu sein; da im Zusammenhang vom Brief Christi an Edessa die Rede ist, möchte man an ܡܠܟܝܢܐ (oder an das Scepter ܡܠܟܝܢܐ) denken. — 146, 17 ܡܠܟܝܢܐ — 179, 11 nach 191, 6 liegt ܡܠܟܝܢܐ näher, als ܡܠܟܝܢܐ oder ܡܠܟܝܢܐ . — 202, 12 ob statt ܡܠܟܝܢܐ nicht ܡܠܟܝܢܐ oder ܡܠܟܝܢܐ , 23 ܡܠܟܝܢܐ , 27 ܡܠܟܝܢܐ ? 208, 13. 14 ܡܠܟܝܢܐ hätte er uns alle bestraft? — sollte 214, 3 statt ܡܠܟܝܢܐ nicht wie sonst ܡܠܟܝܢܐ stehen? — 232, 5 ܡܠܟܝܢܐ — 233, 15 ܡܠܟܝܢܐ — p. IX, 11 l. 237, 7 — 238, 20 statt des vorgeschlagenen ܡܠܟܝܢܐ wird ܡܠܟܝܢܐ den analogen Formen mehr entsprechen. — p. XVII, 12 l. ܡܠܟܝܢܐ . Hieran füge ich noch die Berichtigung einiger Zahlen in dem sehr dankenswerthen Register der Eigennamen: ܡܠܟܝܢܐ 103. ܡܠܟܝܢܐ 143, 28; ܡܠܟܝܢܐ 121, 3; ܡܠܟܝܢܐ 49, 17; ܡܠܟܝܢܐ 41, 27; ܡܠܟܝܢܐ 129, 17; ܡܠܟܝܢܐ 125, 17. ܡܠܟܝܢܐ 218, 24 (als Stellen,

wo ܠܚܝܫܬܐ für Christus steht, s. 133, 22, 147, 26, 185, 23); bei ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ streiche 102, 25 und füge es bei ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ein; bei diesem wiederum streiche 37, 12 und setze die Stelle unter ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ 100, 28. — Das Verzeichniß der aus dem Griechischen entlehnten Wörter ist bei einem Schriftsteller, der selber vielleicht nicht einmal Griechisch verstand, doppelt interessant; es hätte aber noch weiter ausgedehnt werden können. Wird *zurōros* aufgenommen, für das neben den 3 aufgeführten Schreibungen noch eine vierte Form sich findet ܡܡܝܢ 30, 13, dann dürften auch noch andere genannt werden: z. B. ܡܡܝܢ/ 7, 26, 75, 1, 247, 1, ܡܡܝܢ/ 67, 20, ܡܡܝܢ/ 248, 11, ܡܡܝܢ/ 99, 5, die Form ܡܡܝܢ/ 80, 10; ܡܡܝܢ/ 227, 22, 24; für *συγγλῆτος* fehlen die 2 Formen ܡܡܝܢ 94, 17 und ܡܡܝܢ 240, 16; bei ܡܡܝܢ, mit dem das unter den Eigennamen aufgeführte ܡܡܝܢ gleichbedeutend sein wird, schreibe 145 statt 124, bei ܡܡܝܢ 38, 5, bei ܡܡܝܢ 87, 18 — ܡܡܝܢ 53, 7; ܡܡܝܢ 99, 9 etc. Unter die wenigen lateinischen wie *custodia* gehört doch wohl ܡܡܝܢ 228, 24. All diese Berichtigungen verzeichne ich hier nur zum Besten derjenigen, welche diese Listen für das Wörterbuch oder sonstige Zwecke verworthen wollen und glaube eine Verwahrung nicht nöthig zu haben, als ob ich damit den Verdiensten des Herausgebers zu nahe treten wollte. Für die Syntax konnte Nöldeke noch in seiner Grammatik das vorliegende Werk verworthen; ich habe es in lexikalischer Hinsicht durchgenommen: ausser ܡܡܝܢ in ܡܡܝܢ 37, 14, das nach p. VI wahrscheinlich in ܡܡܝܢ zu verbessern ist und dem schon besprochenen, sicherlich auch verderbten ܡܡܝܢ, ist mir kaum ein Wort aufgestossen, das bei PSmith sich gar nicht finden würde; interessant war mir eines, das er bloß aus den Originalwörterbüchern und dem Neusyrischen kennt, der Stamm ܡܡܝܢ, 174, 1 ܡܡܝܢ *bachqārā*, cum vaniloquentia, iactantia. Ein besonderes Augenmerk habe ich auf die Adverbien auf ܡܡܝܢ gerichtet, deren ich 64 gezählt habe, bedeutend weniger als z. B. bei Jacob von Sarug oder von Edessa oder Bartholäus (unter griechischem Einfluss?) in einem gleich grossen Stück vorkommen. Am häufigsten, nämlich je 16 mal, fand sich ܡܡܝܢ und ܡܡܝܢ; das ist charakteristisch für Tendenz und Darstellung unseres Erzählers, der

schildern will, wie Julian die Christen hart bedrückt, wie Jovian ihm überall heimlich mit Erfolg entgegengearbeitet. Weiter ist mir aufgefallen, wie sehr der ganze Stil des Mannes nicht vom Neuen Testament, sondern vom Alten abhängig ist, dessen Redensarten er unaufhörlich oft zu wiederholen liebt, z. B. kein Haar vom Haupt soll auf die Erde fallen 187, 20; 196, 25; 204, 27; 211, 6. Schon Nöldeke hat einige derselben angeführt, Zeitschrift 28, 278 — Hoffmann 51, 14, 172, 15 dem Herrn zu Ehren die Hände füllen mit Weibern und Kindern; ebendasselbst 276, Anm. 4 — 170, 2: Wer ist Schabor und wer der Sohn des Hormizd, wozu er mit Recht Judic. 9, 28 vergleicht; sie liessen sich leicht vermehren, cf. auch 264 Anm. 3. An den Geist des Richterbuchs, des A. T. erinnert die ganze Denkweise des doch christlichen Verfassers.

Noch sei darauf hingewiesen, dass in einem Anhang S. XVI — XVIII aus einer 1712 geschriebenen Handschrift des Londoner India Office (derselben, der Hoffm. seine Opuscula Nestoriana entnahm) einige glossirte Sentenzen des Apollonius von Tyana beigegeben sind, über deren Tragweite ich nicht urtheilen kann.

Münsingen, Württemberg.

E. Nestle.

ܠܝܘܢ ܡܕܢܚܐ ܝܘܠ oder Syrische Grammatik des Mar Elias
von Tirhan herausgegeben und übersetzt von Friedrich
Baethgen. Leipzig, J. G. Hinrichs'sche Buchhandlung
1880. 63. pp. 88. 8^o. M. 10.

Von oben verzeichneter Ausgabe ist noch keine Anzeige in der Zeitschrift erfolgt, und doch verdient dieselbe aus mehr als einem Grunde Beachtung. Einmal rettet sie ein Werk vor völliger Vergessenheit; denn die einzige bekannte Handschrift, in der es erhalten ist, Cod. m. s. Syr. Berol. Petermann 9, im Jahr 1260 auf bedeutend älteres, schon früher einmal benutztes Papier geschrieben, geht, wie die Einleitung sagt, mit schnellen Schritten ihrer Auflösung entgegen; sodann ist dieses Werk, das uns so erhalten wird, die einzige von einem Oestsyrer verfasste Originalgrammatik, die bis jetzt gedruckt vorliegt, und zugleich das älteste syrische Werk, das einigermaßen auf den Namen einer Grammatik Anspruch machen darf; es ist vor 1028, sagen wir rund ums Jahr 1000 geschrieben. Freilich den Verlust der ältesten wirklichen Grammatik der Syrer, von Jakob von Edessa um 700, ersetzt es uns nicht. Endlich gewährt uns dies Buch einen deutlichen Einblick in den Uebergang griechischer Wissenschaft zu Syrern und Arabern und in den dominirenden Einfluss, den arabische Sprache und Wissenschaft allmählich über die syrische

gewann. Leider ist der Text trotz des hohen Alters der Hds. in einem gar traurigen Zustand und ein Beweis, dass es auch auf syrischem Boden manchmal eine missliche Sache ist, nur auf eine Handschrift angewiesen zu sein. Glücklicherweise war der Herausgeber vermöge seiner eigenen Kenntnisse und der dankenswerthen Beihilfe von Prof. Hoffmann in der Lage, eine ganze Reihe von Textesverbesserungen mitzutheilen und Prof. Nöldke hat in den GGA. 1880, 23, 24 noch weitere hinzugefügt. Ebenso dankenswerth ist es, dass der Herausgeber eine Uebersetzung beigab, mit Hilfe deren sich spätere noch etwas leichter in den räthselvollen Unklarheiten dieses geistig nicht sehr bedeutenden und doch für uns sehr interessanten Werkhens zurecht finden können. Im folgenden gebe ich noch einige Verbesserungen theils zum Text, theils zur Uebersetzung, aber mit dem ausdrücklichen Bemerkem, dass es mir nur auf Grund der Vorarbeit des Herausgebers möglich war solche zu finden (die in Klammern stehende Zahl bezeichnet die Seiten der Uebersetzung, die erste die des syrischen Textes):

3, 18 (5, 6) **ܠܗܘܬܐ ܕܡܠܟܐ** statt „mit besonderer Aufmerksamkeit auf Regelmässigkeit der Gedanken“ m. b. A. a. den Sinn der Regeln, die ich aufstelle.

3, 19 ff. (5, 9 ff.). „Und so werde ich denn reiche Begriffe offenbaren und erscheinen lassen, die in dieser syrischen Sprache verborgen sind, nämlich in der gewöhnlich gesprochenen, und (die nur noch) nicht in Regeln schriftlich dargestellt sind“. Verf. will sagen: unbewusst befolgt jeder die richtigen Sprachregeln, aber fixirt und schriftlich dargestellt sind sie fürs Syrische noch nicht; dies wird, wie bei den Arabern, erst durch Berührung mit fremden Sprachen veranlasst.

4, 5 statt **ܕܝܢ** wird nach 3, 12, 13 **ܕܝܢ** zu lesen sein.

4, 9 **ܕܡܠܟܐ** nicht „durch eine Arbeit“ (6, 5) sondern opp. **ܕܡܠܟܐ** potentia und actu, in die Erscheinung, Wirklichkeit herausstellen, was potentiell verborgen liegt.

8, 22 (13, 6. Ann. 1) die Aenderung von **ܕܡܠܟܐ**, statt dessen ich übrigens **ܕܡܠܟܐ** vermuthete, in **ܕܡܠܟܐ** ist unnöthig; „wenn wir, ist der Sinn, ein Patiens ausdrücken sollen durch ein Verbum, das (im Peal) ein Activ, ein Transitivum bedeutet, so setzen wir zum Unterschied das Ethpeel“.

9, 3 (13, 12) **ܕܡܠܟܐ** sind nicht „solche Handlungen“ sondern Sachen, Dinge, *πράγματα*, im Unterschied von Personen: Buch, That, Sleg ist in Gegensatz gestellt zu Noah.

11, 7 (16, 10) statt „Person“, **ܕܡܠܟܐ**, sollte „Numerus“ stehen.

28, 20 (38 unten) ܡܝܕܠ/ im „zwölften Capital Numeri“ konnte ich auch nicht finden; statt der Bedeutung „rettet auch“ scheint aber die andere „gelöst werden“ näher zu liegen.

37, 1 (51, 7) nicht „als die heiligen Schriften in die syrische Sprache übersetzt wurden“, sondern „als für die syrische Sprache das Alphabet zusammengestellt wurde“. Dass die erweicht gesprochenen Buchstaben ܡܝܕܠ, nicht durch eine besondere Form, sondern nur durch einen Punkt von den hart gesprochenen unterschieden werden, ist ihm ein Beweis, dass die Erweichung erst eintrat (richtiger: deren Bezeichnung erst Bedürfniss wurde), als das syrische Alphabet längst feststand.

44, 2 (60, 21) ist die Redensart ܡܝܕܠ „eine Zeitlang“, die namentlich in Hoffmann's Julianos ungemein häufig ist, nicht erkannt und mit dem Plural von ܡܝܕܠ verwechselt.

Ein nicht corrigirter Druckfehler ist 20, 11 ܡܝܕܠ.

Dass zu dem letzten Theil der Grammatik, welcher sehr interessante etymologische Zusammenstellungen enthält, in den inzwischen von Hoffmann herausgegebenen Opuscula Nestoriana die Quelle gefunden worden ist, aus welcher Elias geschöpft, hat Baethgen selbst in einer Anzeige des letzteren Werkes hervorgehoben und nachgewiesen, wie sein Text dadurch verbessert werden kann. Dies diem docet: das muss noch lange unser Trost bleiben auf dem Gebiet syrischer Philologie.

Münsingen, Württemberg.

E. Nestle.

Bemerkungen zu A. Socin, Die neu-aramäischen Dialekte von Uruia bis Mosul. Uebersetzung. Tübingen 1882.

„Im Bezirke Hikkaristan auf dem Gehrige wohnt eine besondere Art von Volk, bestehend aus Leuten, welche bloss ein Bein haben“ (S. 169). Die Sage von solchen Einfüßlern ist alt und weitverbreitet. Nicht nur bei Plinius, Solinus u. A. wird sie erwähnt (sie heissen dort *monocoli* gr. *μονόκωλον*), auch das Ramayana und Mahabharata spricht von ihnen unter dem Namen *Ekapāda*; s. Lassen, Ind. Alterthumsk. 2, 652. Im Mittelalter kommen sie unter dem Namen Gänsefüsse vor. Gervasius von Tilbury sagt an einer in meine Auswahl nicht aufgenommenen Stelle (p. 912. II, 755): „Chenopodes, qui uno fult pede aram currendi celeritate videntur et in terram positi umbram toti reliquo corpori pedis erecta planta faciunt.“ Diese Benennung (*χηνόποδες*) stammt aus irgend einer griechischen Quelle. In den norwegischen

Volkssagen heisst Hopp ein Waldtroll oder Spuk mit nur Einem Fuss. Aasen s. v. An die Sage von den Einfüsslern knüpft sich die von den halben Menschen; s. z. B. Hahn, Griech. u. Alban. Märch. 1, 102 ff. 2, 260 (Var. von no. 64). Sie heissen bei den Eskimo Igdlokok oder Igdluinak. Rink, Supplement zu den Eskim. Eventyr og Sagn. Kjöbenhavn. 1871, S. 191; bei den Zulu in Südafrika heissen sie Amadhlungundhebe, und Callaway (Nursery Tales etc. of the Zulus. Natal 1868. 1, 199 n. 43) bemerkt dazu, dass der Marquis von Hastings während seines Aufenthalts in Indien als Vizekönig einst eine Gesandtschaft aus dem Innern erhielt und den Gesandten auf keine Weise dazu bringen konnte, während der ganzen Dauer der sehr langen Audienz mehr als Ein Bein zu gebrauchen. Diese Sitte, in Gegenwart Höherer auf nur Einem Beine zu stehen, kam nach Callaway sehr leicht zu dem Glauben an halbe Menschen und Einfüssler Anlass gegeben haben, wozu ich noch ausserdem auf den Umstand hinweise, dass viele indische Büsser jahrelang auf nur Einem Beine stehen und vielleicht nicht minder zu einer derartigen Vorstellung mögen beigetragen haben. Uebrigens berichtet auch Schweinfurt von den Nuer, dass sie gleich den Sumpfvögeln eine Stunde lang bewegungslos auf Einem Beine zu stehen pflegen und dabei das andere oberhalb des Knies aushängen.

Die S. 173 f. beschriebene Figur, „welche wir die Heilige oder auch die Göttin nennen, weil sie wie ein Weib aussieht“, ist unter die Rubrik 'Heilige Steine' gebracht, doch ist nicht gesagt, dass sie aus Stein gefertigt sei. Ich glaube, dass dieses Bild wirklich existirt hat oder noch existirt. Es erinnert lebhaft an die syrische Göttin Solotaja Baba und deren steinerne und hölzerne Bilder, über welche s. mein Buch 'Zur Volkskunde' S. 506, sowie über die Kammenja Baby oder Steinfrauen Archiv für Anthropol. 1878 S. 303 f. 312. Die Skythen, welche einst Vorderasien lange Zeit beherrschten, mögen dergleichen Bilder mitgebracht haben. Dass ihre Ausschmückung und andres sich später verehrlicht hat, ist natürlich.

Von der Elster wird (S. 175) berichtet: „Es ist dies ein schwarz-weiss gefleckter Vogel, der fortwährend zwitschert und singt; dabei setzt er sich auf ein Dach oder hockt auf einem Baumzweig; durch seinen hübschen Gesang zeigt er unsern Hausgenossen an, dass ich, Josef, den Tag darauf gewiss ankommen werde. Dies ist durchaus zuverlässig.“ Hierzu stimmt der norwegische Aberglaube fast ganz: „Schreit die Elster in der Nähe eines Hauses oder sitzt sie auf dem Dach oder der Schwelle, so kommen Freunde.“ Zur Volkskunde S. 327 no. 120. An die Elstern knüpft sich übrigens in vielen Ländern mancherlei Aberglauben.

Unter der Ueberschrift 'Leila und Mädchnun' (S. 176) wird erzählt: „Es giebt zwei Sterne, die diese Namen tragen . . . Unsere Landsleute glauben, dass man, wenn man diese Sterne zusammen-

stossen sieht, auf die beschriebene Weise [nämlich gegen Himmel schauend] sofort einen Wunsch äussern muss, was man nur irgend will. Jene gewähren ihn und erfüllen ganz bestimmt das Versprechen.* Hierzu stimmt der deutsche Aberglaube: „Wenn man beim Fallen einer Sternschnuppe schnell einen Wunsch denkt, so geht er in Erfüllung.“ Wutike, Der deutsche Volksabergl. 3. A. §. 451. — Da Socin seine Uebersetzung nicht bloss für Orientalisten angefertigt hat, so hätte er immerhin an die von Leila und Mädehoun handelnden Liebesromane der Orientalen erinnern können.

Nach S. 178 giebt es eine Art Zauberschrift, die man auf einem Hufeisen anbringt, welches man unter der Thüreinfassung vergräbt. In europäischen Ländern wird das Hufeisen als Schutz gegen Zauberei über der Thür angenagelt; s. meine Bem. in Köhlings Englische Studien 3, 3.

Den Ehebrecherinnen wird das Haar abgeschoren und das Gesicht mit Russ geschwärzt (S. 199): „Dann aber wird sie auf einen Esel gesetzt und zwar verkehrt; Jedermann speit ihr ins Gesicht.“ Auch in Indien wurden Ehebrecherinnen auf einem Esel mit dem Gesichte nach dem Schwanz gekehrt umhergeführt. Schlegels Ind. Bibl. 2, 273 f.; vgl. Mut. Quæst. Gr. 2.

Wenn es regnet und zugleich die Sonne scheint, so nennt man einen solchen Tag den Hochzeitstag der Wölfe, weil dann die Wölfe im Gebirge tanzen und springen und hierauf nach Schafen umherstreifen (S. 199). Bei diesem Tanzen der Wölfe fiel mir ein, dass in der Nähe von Kastri (dem alten Hermione), nach dem Philologus XIX, 165, noch heutigen Tage eine Stelle liegt Namens der „Wolfstanzplatz“ (*λυκοχορευτρα*), welche Benennung vielleicht auf einen alten dem syrischen ähnlichen Aberglauben zurückgeht. Das Tanzen der Wölfe erwähnt auch ein griech. Sprichwort: *λύκος περί φρέαρ χορεύει*. Zenob. 5, 100. Apostol. 10, 86.

„Die Geschichte von einem Hirten“ (S. 200) ist nichts als eine Isopische Fabel; s. Aes. Cor. 266. Halm 353.

„Der Kaiser der Rassen“ (S. 201) ist eine Geschichte, die ich in meiner Jugend hinsichtlich der Kaiserin Katharina erzählen hörte, welche in einer schlaflosen Nacht zwei Schildwachen an ihrem Palastthor sich über ihre (der Wachen) Wünsche unterhalten hörte. Der eine Soldat meinte, er möchte soviel Vermögen haben als die Kaiserin an einem Tage ausbebe, der andere hingegen wünschte eine Nacht bei der Kaiserin zu schlafen. Am andern Morgen liess dieselbe die zwei Soldaten vor sich fordern und sagte zu jenem, er hätte sich nicht um das zu kümmern, was sie von dem andern ausbebe; dem zweiten aber, dessen Wunsch ihr vielleicht schmeichelte, schenkte sie eine Summe Geldes mit den Worten: „cunus est cunus“.

Der Traum des Trunkenboldes (S. 205). Im Begriff einen Diebstahl zu begehen, wird der Trunkenbold ertappt, rettet sich

indess durch den Rath des Teufels auf sehr unästhetische Weise. „In diesem Augenblick jedoch erwachte der Trunkenbold aus dem Schlaf und fand sein Bett voll Koth“. Dieser Schwank ist das „*aureum somnium*“ in des Poggii Facetiae; s. das. p. 137 ed. 1708 die Nachahmungen, z. B. Morlini nov. 10 „*de lusore quem diabolus decepit*“.

In der „Geschichte vom heiligen Georg“ befiehlt diesem der Engel Gabriel: „Du sollst in [der Juden] Versammlung gehen und ihnen ins Angesicht speien. Du sollst sie nicht grüssen, sondern dich auf den Stuhl des Apolla, der ihr Gott ist, setzen“. Seltsam dass hier den Juden ein Gott Namens Apolla beigelegt wird, obwohl die mit ihnen in nächster Nähe zusammenlebenden christlichen Syrer dies doch besser wissen sollten. Doch muss man hierbei nicht vergessen, dass die Christen, die in Spanien und Syrien gleichfalls mit den Muhammedanern während des Mittelalters in die nächste Berührung kamen, diesen die Abgötter Tervagant, Jupiter (Jupin) und Apollin aufbürdeten, wie aus den *Chansons de geste* erhellt. Letztgenannter Apollin und obiger Apolla scheinen gleichbedeutend und doch wohl auf Apollo zurückzugehen, obwohl man daran gezweifelt. Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit die hierherpassende Anmerkung Duran's zu der Romanze Nr. 1289 seines *Romancero general* anzuführen: „Nada de esto es de extrañar cuando se observa que los mismos españoles que trataron y vivieron con los moros, creian que estos eran paganos que idolatraban y adoraban á Apollin, á Trabagante y á otros idolos. Como ignoraron que el Alcoran era un código del mas exclusivo theismo y que desterraba de los templos, mezquitas y sus adornos las imágenes y pinturas de seres vivientes, fuesen hombres ó animales? Pues bien, errores tan crásos, fábulas tan estúpidas predominaron en toda la Europa y hasta entre los cruzados que visitaron y conquistaron sobre los musulmanos una parte de la Siria, no bastandoles el trato con ellos para desvanecer las preocupaciones que un clero ignorante les habia inculcado casi desde el tiempo en que apareció el profeta, falso sí, pero que siempre se mostró enemigo de la idolatria, y que se atribuyó y realizó la mision de derribarla y destruirla“.

In der Erzählung No. XXVIII ist (S. 222) von einer doppelten Verwandlung zweier Männer in Weiber und später wieder zurück die Rede. Der Glaube an die Möglichkeit solcher Verwandlungen ist bekanntlich alt, wie z. B. die Geschichte des Tiresias zeigt. Ich habe darüber und wie derselbe entstanden sein kann, in „Zur Volkskunde“ S. 362. 507 gesprochen.

Lüttich.

Felix Liebrecht

Georg von der Gabelentz, Chinesische Grammatik mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache. Mit 3 Schrifttafeln. Leipzig, T. O. Weigel 1881 XXIX., 552. 8°.

Der Verf. des vorliegenden Werkes hat vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift einen Aufsatz veröffentlicht, welcher Fragen der chinesischen Grammatik zum Gegenstande hatte¹⁾. Ausgehend von einer kritischen Durchsicht der vorhandenen chinesischen Grammatiken, zog er das Facit aus dem bisher Geleisteten und kam nach einer Vergleichung desselben mit der Summe dessen, was noch zu leisten war, zu dem Ergebnisse, dass die Differenz eine recht bedeutende sei. Er stellte demgemäss die Desiderata zusammen und entwarf schliesslich das System zu einer neuen Grammatik, oder richtiger ein neues System der chinesischen Grammatik. Dies der Inhalt des methodologischen Theiles jener Abhandlung: „Aufgaben der grammatischen Behandlung des Chinesischen“ (S. 634 ff.). Man kann behaupten, dass das vom Verf. aufgestellte neue System nicht mehr und nicht weniger bezweckte als eine vollständige Reform der chinesischen Grammatik, und zwar eine Reform derselben auf Grund der in Schott's Chinesischer Sprachlehre in Anwendung gebrachten Principien. Pfl egte man sich bis zum Erscheinen von Schott's bahnbrechendem Buche damit zu begnügen, gewisse Regeln aufzustellen, die ein praktisches Verständniss der Sprache ermöglichen, und jene Regeln in ein System zu bringen, welches dem Schema unserer lateinischen Grammatiken meist zum verwechseln ähnlich sah, so sollte jetzt an die Stelle der Regel das Gesetz treten und aus den Gesetzen des Sprachbaues waren alsdann die Einzelercheinungen der Grammatik zu begreifen, die letzteren an der Hand der ersteren zu prüfen, zu erklären, zu ordnen.

Mit Recht durfte man darauf gespannt sein, wie weit sich die vom Verf. verfochtenen Ansichten auch praktisch durchführen liessen. Die Theorie als solche leuchtete ein, aber dass dieselbe dem Sprachbau im Allgemeinen conform sei, dass sie auch im Besonderen jeder einzelnen Erscheinung der Sprache Rechnung trage, war noch zu beweisen. Dieser Beweis liegt heute vor, denn die nunmehr erschienene chinesische Grammatik ist im Grossen und Ganzen, von einigen Abweichungen in gewissen Einzelheiten abgesehen, eine striete Durchführung des vorangeschickten Programmes.

Der Verf. theilt seine Darstellung in ein analytisches und ein synthetisches System. „Das analytische System hat die Frage zu beantworten: wie ist Chinesisch grammatisch zu verstehen? Das heisst: welches sind seine grammatischen Erscheinungen, und was

1) Beitrag zur Geschichte der chinesischen Grammatiken und zur Lehre von der grammatischen Behandlung der chinesischen Sprache. Z. DMG. XXXII, 601—664.

bedeuten dieselben? Diese Erscheinungen müssen aus den Grundgesetzen des Sprachbaues folgen und demgemäß begriffen und organisch geordnet werden* (§. 270). Die Aufgabe des zweiten Systemes ist, zu zeigen, welche grammatischen Mittel die Sprache zur Erfüllung ihres Zweckes besitzt* (§. 897). Damit sind die Aufgaben der beiden Systeme klar präcisirt. Diese Aufgaben decken sich so wenig, als sie einander vielmehr ergänzen, denn jene Erscheinungen und diese Mittel*, fährt der Verf. fort, „sind beide grammatischer Natur. Allein die Gesichtspunkte, von welchen aus in beiden Fällen die Sprache betrachtet wird, sind verschieden; verschieden ist daher die Ordnung, in welcher sich die Gegenstände der Betrachtung darbieten und in welcher sie folglich dargestellt sein wollen; verschieden darum ferner die Art der Darstellung und die Auswahl unter den darzustellenden Gegenständen. Die persönlichen und fragenden Fürwörter, die Verneinungswörter und die Wörter des Seins, die Hülfsverba u. a. m. zeigen uns nur als Kategorien gewisse Eigenthümlichkeiten der Erscheinung. Die Unterschiede aber unter den einzelnen Wörtern dieser Kategorie nachzuweisen, zu lehren, wann das eine, wann das andere zu gebrauchen sei; das ist Sache des zweiten Systemes. Nur wo derselbe Gegenstand als Erscheinung und als Ausdrucksmittel gleichen Werth hat, gebührt ihm in beiden Systemen gleiche Berücksichtigung. Dies gilt z. B. von den meisten Partikeln, soweit sie als solche, nicht als Stoffwörter fungiren.*

Es läßt sich allordings nicht läugnen, dass durch diese Art der Darstellung Zusammengehöriges auseinander gerissen wird und die innere Gleichheit dessen, was je nach dem Standpunkte des Beobachters verschieden erscheint, leicht übersehen werden kann, allein man wird nichtsdestoweniger zugeben müssen, dass diese Zweitheilung die einzige Möglichkeit ist, den Erscheinungen des Darstellungsobjectes in vollem Masse und nach allen Seiten hin gerecht zu werden: sie ist nicht nur im Hinblick auf die Darstellung berechtigt, sondern auch durch die Natur des darzustellenden Gegenstandes wissenschaftlich bedingt.

Um nunmehr zu dem eigentlichen Inhalte des Buches zu kommen, so zerfällt der analytische Theil in drei Hauptstücke: 1) Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den Satztheilen und Sätzen, 2) Bestimmung der Redetheile, 3) Abgrenzung der Sätze und Satztheile, von denen man die beiden letzten in den bisherigen Grammatiken vergeblich suchen würde. Es wird sonnt nicht das Wort, sondern der Satz zum Ausgangspunkt genommen, eine Anschauungsweise, deren Richtigkeit gerade durch das Chinesische in schlagendster Weise bewiesen wird. Das Wort als solches ist hier (soweit es nicht durch seine Grundbedeutung einer bestimmten Kategorie zugewiesen wird) ein z. eine unbestimmte Grösse, die ihren realen, d. h. grammatischen Werth erst als Glied eines Satzganzen, mithin durch seine Stellung im Satze erhält. Die

Stellungsgesetze sind demgemäss in diesem Hauptstücke an erster Stelle zu behandeln. Die drei ersten Capitel des Abschnittes: „Stellungsgesetze“ behandeln der Reihe nach die Verhältnisse von Nomen zu Nomen, von Verbum zu Verbum und endlich der Nomina und Verba zu einander. Dieselben decken sich im Wesentlichen mit den entsprechenden Capiteln in Schott's Chin. Sprachlehre (S. 55—67), obwohl sie in vielen Einzelheiten von denselben abweichen und den Stoff in weitaus erschöpfenderer Weise behandeln, als es dort geschieht. Von allgemeinerem Interesse dürfte hingegen die Casuslehre sein, welcher das vierte Capitel gewidmet ist. Von Casus im Chinesischen zu reden mag auf den ersten Blick widersinnig erscheinen; man erwäge indessen erstens, dass Alles, was in unserer Sprache, vermöge lautlicher Formelemente, grammatische Kategorie ist, im Chinesischen vermöge seiner Satzstellung zur grammatischen Function wird, und zweitens, dass es keineswegs im Begriffe der Casusbeziehung liegt, dass dieselbe durchaus durch die lautliche Form und nur durch diese ihren Ausdruck finden muss, wenn anders sie nur überhaupt in irgend einer Weise sich zu erkennen giebt. Dies zugestanden, kann die Berechtigung des Casusbegriffes in der chinesischen Grammatik nicht in Abrede gestellt werden, und es fragt sich nur noch, welche Casusfunctionen sich hier constatiren lassen. Der Verf. zählt deren fünf auf: den Subjectivus, Praedictivus, Objectivus, Genitivus und Adverbialis. Unter diesen nimmt der Praedictivus offenbar eine Sonderstellung ein, sofern er stets die Copula in sich schliesst, mithin vorhalber Natur ist — dass derselbe auch durch genitivische und adjectivische Attribute bestimmt werden kann, ändert daran gar nichts. Es wäre aus diesem Grunde vielleicht angemessener gewesen, den Praedictivus am Ende zu rücken.

Das nächstfolgende Capitel trägt die Ueberschrift: „Stellung der Adverbien“ und gliedert sich in drei Unterabtheilungen: A. Attributive Stellung, B. Psychologisches Subject, C. Praedictive Stellung. Cap. VI „Doppelung und Wiederholung der Wörter“ und Cap. VII „Satzfolge“ beschliessen den ersten Abschnitt.

Die Stellungsgesetze finden ihre Ergänzung durch den zweiten Hauptfactor des Sprachbaues: die Hilfsörter. Diese bilden das eigentliche Kriterium, durch welches die Annahme, dass jene grammatischen Functionen in der soeben angegebenen Gliederung thatsächlich im Sprachbewusstsein leben und nicht etwa blos durch das Medium unserer Sprache und nach Analogie der letzteren in die fremde hineinverpflanzt sind, ihre Bestätigung findet. Die Lehre von den Hilfsörtern, welche den Inhalt des zweiten Hauptstückes ausmacht, ist ein wahres Meisterstück grammatischer Detailstudien. Das Capitel wird durch die Lehre vom Pronomen eröffnet. Da das selbständige Pronomen grammatisch keinerlei Schwierigkeiten bietet, so konnte sich der Verf. hier mit einer blossen Aufzählung begnügen. Der Vollständigkeit wegen hätte unter §. 403 noch das

Pronomen nung erwähnt werden können, welches nach W. Williams (Syll. Dict. s. v.) zur Zeit der Tang-Dynastie als Pronomen der 1. Pers. gebräuchlich war¹⁾. Was nun aber die eigentlichen Hülfsörter anbelangt, so begegnen wir hier sowohl im Punkte der Anordnung als auch in den Detailuntersuchungen über den Gebrauch und die Geltung der Partikeln einer Fülle neuer Anschauungen. Zum ersten Male wird hier eine genetische Einteilung der Hülfsörter versucht, und wenngleich, wie der Verf. selbst bemerkt (§. 400), der Ursprung nicht bei allen Partikeln gleich klar, die Einreihung mithin eine vorläufige ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel mehr, dass die letztere im Princip unanfechtbar bleibt. Die Hülfsörter sind ihrem Ursprunge nach entweder verbalen oder pronominaler Natur, und zwar sind unter den letzteren zu unterscheiden: a) den Demonstrativpronomibus verwandte, b) dem Pronomen der 2. Pers. verwandte, c) Frage-Adverbien. Wenn alsdann der Verf. noch die Finalpartikeln als besondere Gruppe anführt, so ist das eine Inconsequenz, die im Interesse des grammatischen Zusammenhanges geboten schien.

Um nunmehr auf die Einzelheiten dieses Abschnittes näher einzugehen, so ist zuvörderst zu bemerken, dass der Verf. hin und wieder Manches in seine Monographien der einzelnen Partikeln aufgenommen hat, was eigentlich, genau genommen, nicht hineingehört. So z. B. wäre verbales *ch*, soweit es als Hülfswort fungirt, nicht unter den pronominalen Hülfswörtern zu erwähnen gewesen, sondern höchstens unter den verbalen, und consequenter Weise auch nicht einmal unter diesen, sondern, der Anlage des Buches entsprechend, im synthetischen System neben *k'p*, *h' u. s. w.*, §. 1439 ff. Ebenso wenig gehört *tsü* in der Bedeutung 'gehen' oder *tsok* als Verbum und Substantivum unter die Hülfsörter, *tsü* als Pluralpartikel gehört in das synthetische System, in das Capitel von der Zahl, Fragendes *tsü* war nicht unter den verbalen Hülfswörtern, sondern unter den Finalpartikeln neben *hü* zu besprechen. Ueberhaupt scheint es mir noch zweifelhaft, ob der Verf. das *hü* mit Recht den verbalen Hülfswörtern beizählt, und ob es nicht richtiger dem interrogativen *tsü* an die Seite zu stellen wäre. Die 'ausserordentlichen Anwendungen' des *tsü* in der Bedeutung von *yuk* oder *tsiang*, welche §. 596 a nach *Wang-yün-chi* angeführt werden, enthalten eigentlich nichts Ausserordentliches, da das *tsü* im ersten Beispiele wohl einfach als Verbum in der Bedeutung 'gehen' aufzufassen ist, während die Construction: *tsü tsü* des zweiten Beispiels offenbar der Form: *tsü tsok* analog ist. Was endlich das modale *k'i* betrifft, von dem §§. 566 und 567 die Rede ist, so dürfte dasselbe vielleicht richtiger als eine Art unbestimmter Genitivus partitivus aufzufassen sein, analog etwa dem un-

1) Nach K'ang-hi's Wörterbuch diente es als bescheidene Form für das Pron. 1. Pers.

bestimmten objectiven *ä*, welches das vorübergehende Verbum als ein actives kennzeichnet. So *k'i äü*, wörtlich: „Ihr wer?“ = wer von ihnen, wobei ihnen ganz unbestimmt ist und nur andeuten soll, dass das Subject, von welchem die Rede ist, irgend welchem „Anderen“ gegenüber gestellt wird. In derselben Weise möchte ich auch das *k'i* in der Wendung: *ü k'i a n'ing b* als einen unbestimmten Gen. partitivus erklären.

Die beiden letzten Abschnitte des analytischen Systems: die Lehre von der Bestimmung der Redetheile und von der Abgrenzung der Sätze und Satztheile, behandeln Fragen, welche, wie bereits vorhin bemerkt, bis jetzt noch in keiner chinesischen Sprachlehre Berücksichtigung gefunden haben, obwohl dieselben für die Textanalyse von der grössten Wichtigkeit sind. Meines Wissens hat der Verf. auch zum ersten Male auf eine Erscheinung aufmerksam gemacht, die für den chinesischen Satzbau im höchsten Grade charakteristisch ist, dass nämlich ein Wort sammt seinem Zuhörer im Satzganzen einen andern Redetheil vertreten kann, als diesem Zuhörer gegenüber (§. 842). In dem Abschnitte von der Abgrenzung der Sätze und Satztheile werden zunächst die grammatischen Merkmale der Satzgrenzen besprochen (Finalen, satzeröffnende Conjunctionen und Adverbien, constante Wortverbindungen u. dgl. m.), alsdann der Rhythmus, die Antithese und der Parallelismus als stilistische Merkmale, und zum Schlusse wird an der Hand der vorausgeschickten Regeln die Analyse einiger längeren Perioden gegeben.

Das synthetische System wird nach einer kurzen Einleitung über Zweck und Methode (§. 897—901), die bereits oben besprochen worden ist, sowie einigen Bemerkungen über die Wahl des Ausdruckes (§. 902—904) durch die Lehre von den Satztheilen eröffnet. Während im analytischen Systeme das Ganze in seine Theile vergliedert wurde, schlägt die Darstellung jetzt den entgegengesetzten Weg ein, indem sie von den Theilen zum Ganzen fortachreitet und zeigt, wie sich aus jenen dieses zusammensetzt. Diesem Zwecke gemäss wird die Lehre von den Satztheilen als 1. Hauptstück zum Ausgangspunkt genommen; aus ihr ergibt sich zunächst die Lehre vom einfachen Satze (2. Hauptstück) und endlich die Lehre vom zusammengesetzten Satze und den Satzverbindungen (3. Hauptstück).

Das Capitel von den Satztheilen möchte vielleicht in Betreff der Anordnung des Stoffes noch mancher Verbesserungen fähig sein. Der Verf. ist hier, wie mir scheint, theils zu weit und theils nicht weit genug gegangen. Schon die Frage, welche als die Hauptaufgabe des ersten Abschnittes bezeichnet wird: „Durch welche Mittel bringt die Sprache ihre Stoffwörter hervor?“ scheint zu eng gefasst. Das Pronomen ist zwar ein Formwort, lässt sich jedoch sehr wohl nach seinem stofflichen Gehalt in bestimmte Kategorien theilen, wie aus §. 1092 Hg. ersichtlich ist. Warum es nicht in

den Abschnitt von der Bildung der Redetheile mit aufgenommen werden konnte, ist daher nicht recht einzusehen. Allerdings steht das Pronomen als stellvertretendes Element, als ein Ersatzredetheil den Ellipsen nahe, sofern es den Begriff der Ellipse schon gewissermaßen in sich schließt. Dies möchte der Grund sein, weshalb der Verf. das Pronomen in einem besonderen Capitel dem Capitel über Ellipsen und Kürzungen vorausgehen läßt. Wie das Pronomen, so wird aber auch das Zahlwort in einem besonderen Capitel behandelt, und zwar, nachdem es ausdrücklich unter den Stoffwörtern erwähnt, mithin als in das Capitel: „Bildung der Redetheile“ gehörig bezeichnet worden war. Wenn hingegen die Eigennamen von dem Substantivum getrennt werden, so mag das aus gewissen didaktischen Erwägungen geboten erschienen sein; wissenschaftliche Gründe lassen sich für diese Sonderung jedenfalls nicht anführen. Ueberhaupt ist der ganze Abschnitt über die Eigennamen von rein realistischem Interesse, ohne grammatisch etwas Bemerkenswerthes bieten zu können; derselbe gehörte eher in ein encyclopädisches Handbuch als in eine Grammatik. Soviel über die Anordnung. Die Ausführung selbst läßt im Grossen und Ganzen nichts zu wünschen übrig. Wenn §. 1019 (die Präposition *yeu*) u. A. folgen: das Beispiel citirt wird: *ti ngi yeu kün-er*, gute Sitte und Rechtlichkeit gehen vom Weisen aus, so beruht das wohl auf einem blossen Versehen, denn es leuchtet auf den ersten Blick ein, dass *yeu* in diesem Falle keine Präposition, sondern reines Verbum ist. Als Ausdrücke für die Allheit hätten wohl noch *teng* und *men*, von denen das letztere allerdings nur im niederen Stile vorkommt, eine Erwähnung verdient. Unter den Synonymausdrücken der bestimmten Zahlwörter wird §. 1048 auch *ti* angeführt; nun bedeutet aber *ti* immer nur das zeitlich Erste (seine Gegensätze sind *kün* und *kün*), meines Wissens jedoch nie das Erste innerhalb einer Reihe oder Aufzählung; folglich gehört es auch nicht hierher. Im letzteren Sinne wird *ti* angewandt, welches sich auch §. 1049 erwähnt findet. — Besondere Hervorhebung verdient endlich das Capitel von den Ellipsen und Kürzungen, sofern es ein Gebiet behandelt, welches man bisher gänzlich unbeachtet gelassen hatte.

Eine wahrhaft geniale Leistung sind die beiden nächsten Hauptstücke: die Lehre vom einfachen Satze und die Lehre von dem zusammengesetzten Satze und den Satzverbindungen. Ich verweise hier in erster Linie auf das Capitel vom psychologischen Subjecte und den Inversionen, welches zum ersten Male die für das Chinesische so überaus wichtige Lehre von den Inversionen im Zusammenhang erschöpfend behandelt. Dennüchert aber ist es die Lehre von den modalen Hülfswörtern (§. 1178—1335 und §. 1378 bis 1444), welche hier in einem völlig neuen Lichte erscheint. Man hat oft genug und mit Recht den Reichthum und die Feinheit modaler Gestaltung am Griechischen und Deutschen bewundert: nur den Wenigsten aber war es bekannt, dass gerade nach dieser

Richtung sprachlicher Ausdrucksfähigkeit das Chinesische vielleicht zu den bestentwickelten Sprachen gehört und wohl den oben genannten mit Recht an die Seite gestellt werden darf. In der That möchte wohl das Chinesische einzig dastehen in der Art, wie es die mathematische Starrheit und Sicherheit seines Satzbaues mit der denkbar grössten Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit subjectiver Empfindungsausserung zu vereinigen weiss, und es ist erstaunlich, wie der Verf. oft mit einer Art von divinatischem Blick die feinsten Färbungen und Schattirungen sprachlicher Subjectivität gleichsam erst zu errathen und dann zu fixiren und zu erweisen verstanden hat. Meines Erachtens bildet die Lehre von den modalen Hülfswörtern den eigentlichen Glanzpunkt der grammatischen Darstellung.

Zum Schlusse wird dann noch durch eine gedrängte, aber doch im Princip erschöpfende Darstellung der Grundregeln der chinesischen Stilistik eine Lücke der bisherigen Grammatiken in dankenswerthester Weise ausgefüllt.

Hiernüt ist indessen der reiche Inhalt des Buches noch keineswegs erschöpft, vielmehr bleibt noch derjenige Theil zu erwähnen, welcher für den Linguisten im Allgemeinen vielleicht von dem grössten Interesse sein möchte: ich meine das erste Buch, welches die Einleitung und den allgemeinen Theil enthält. Wenn ich so den Anfang ans Ende gerückt habe, so geschah dies einfach aus dem Grunde, weil dieser allgemeine Theil mehrfach über die Grenzen einer Einzelgrammatik hinausweist. Das gilt namentlich von dem Abschnitt „Lauteschichtliche und etymologische Probleme“ (§. 195—249), denn es werden in diesem Capitel Fragen behandelt, die von der grössten Tragweite für die Erkenntnis sprachlicher Entwicklung überhaupt sind. „Das Chinesische selbst weist schon bei einer flüchtigen Betrachtung lautliche Uebereinstimmungen sinverwandter Wörter auf, welche zur Vermuthung führen müssen, dass hier Gleichheit der Wurzel und Verschiedenheit der Bildung oder Form vorliege. Fälle wie *tā* oder *tāi*, gross, neben *t'āi*, sehr, *t'ān*, Feld, neben *tiān*, Ackerbau treiben u. s. w., laden zur Vergleichung der aspirirten und nicht aspirirten Anlaute ein; Fälle wie *ūi*, Gespräch, *yūn*, reden, *yuē*, sagen, heissen, scheinen auf eine Functionsverschiedenheit der Auslaute, auf vormalige Suffixe hinzudeuten. Und ähnliche finden sich massenweise“ (§. 197). Es ist freilich nicht das erste Mal, dass der für unanfechtbar geltende Satz von der Ursprünglichkeit des chinesischen Monosyllabismus in Zweifel gezogen wird. Bereits vor 20 Jahren hat R. Lepsius ¹⁾ die Vermuthung ausgesprochen, dass dem monosyllabischen Zustande des Chinesischen ein Zustand der Mehrsilbigkeit vorhergegangen sei: die Analogie des Tibetischen

1) Ueber chinesische und tibetische Lautverhältnisse. Berlin 1861.

auf der einen, die Stimmbiegungen des Chinesischen auf der anderen Seite waren die Gründe, durch welche Lepsius sich zu dieser Annahme bewogen fühlte. So lange die vorausgesetzte Verwandtschaft des Tibetischen mit dem Chinesischen nicht erwiesen oder doch mindestens wahrscheinlich gemacht wurde, solange ausser den Stimmbiegungen nicht noch andere, gewichtigere Gründe aus der Geschichte der Sprache zu Gunsten jener Annahme angeführt werden konnten, musste dieselbe bleiben, was sie war: eine Vermuthung. Heute sind wir im Stande, von wesentlich neuen und sicheren Voraussetzungen auszugehen: das Resultat aber, zu welchem wir gelangen, ist eine glänzende Bestätigung jener genialen Vermuthung des berühmten Aegyptologen ¹⁾. Der Raum verbietet mir, auf den so überaus anregenden und reichhaltigen Inhalt dieses Capitels, sowie des allgemeinen Theiles des Näheren einzugehen.

Nach dem bisher Gesagten bedarf es wohl für den Sinologen keines Beweises mehr, dass unsere Kenntniss des Chinesischen durch das vorliegende Werk nicht nur nach allen Richtungen hin Erweiterung und Vertiefung erfahren hat, sondern auch nach Form und Inhalt eine wesentlich neue geworden ist, dass demselben mithin für die Sinologie eine epochemachende Bedeutung beizumessen ist. Und wenn ausserdem klare, übersichtliche Gliederung des Stoffes, verbunden mit einer geschmackvollen, anregenden Darstellungsweise Vorzüge sind, wohl geeignet, einem Buche Interesse und Verbreitung zu verschaffen, so sei es gestattet, dem berechtigten Wunsche Ausdruck zu geben, dass dieses hochbedeutende Werk nicht auf den engen Kreis der Fachgenossen beschränkt bleibe, sondern auch von den Vertretern der Sprachwissenschaft einer gebührenden Berücksichtigung und Anerkennung gewürdigt werde.

Die chinesische Grammatik von Georg von der Gabelentz wird ihre grundlegende Bedeutung auch dann noch bewahren, wenn sie in manchen ihrer Theile veraltet und durch neuere Untersuchungen vervollständigt und berichtigt sein wird. Man wird über sie hinausgehen, nicht aber sie umgehen können.

W. Grube.

1) Ich habe in meinem Aufsatz: Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen. Leipzig, F. O. Volgel 1881 auszuführen gesucht, dass der Zusammenhang des Tibetischen mit dem Chinesischen auf Grund der phonetischen Elemente der chinesischen Schrift ersichtbar sei, und dass ferner die aus der chinesischen Schrift und den Dialekten sich ergebenden sprachgeschichtlichen Daten, verbunden mit einer vergleichenden Berücksichtigung des Tibetischen und anderer indochinesischen Sprachen, die Annahme von der Ursprünglichkeit des chinesischen Monosyllabismus unmöglich machen.

Az Iszlám. Tanulmányok a muhammedita vallás története körül. Írta Goldziher Ignác. (Der Islám. Studien aus dem Gebiete der muhammedanischen Religionsgeschichte. Von Ignaz Goldziher.) Budapest 1881. Buchverlag der ungarischen Akademie der Wissenschaften. 412 u. XII SS. 8.

Je geringer die Zahl der Orientalisten ist, welche das vorliegende, von der ungarischen Akademie der Wissenschaften in schöner Ausstattung herausgegebene, Werk zu lesen im Stande sind, um so willkommener dürfte den Lesern dieser Zeitschrift eine Angabe über seinen reichen und interessanten Inhalt sein. Wie schön aus dem Titel ersichtlich, sind in demselben einzelne Abhandlungen zu einem Ganzen vereinigt, und zwar so, dass wir kein vollständiges Bild des Islams und seiner Entwicklung, aber einen um so tieferen Einblick in einzelne Erscheinungen und Faktoren der muhammedanischen Religionsgeschichte gewinnen. Es braucht bei einer Arbeit Goldziher's nicht besonders hervorgehoben zu werden, dass das von ihm bearbeitete wissenschaftliche Material auf dem eingehendsten Quellenstudium beruht und seiner seltenen Belesenheit auf dem weiten Felde der gedruckten und handschriftlichen arabischen Literatur der verschiedensten Zweige ihm zahlreiche, bisher unbekannte oder übersehene Daten zur Beleuchtung der erörterten Gegenstände geboten hat. Und der Reichhaltigkeit des Materials entspricht die von der eigenen Erfahrung eines fruchtbaren Aufenthalts an mehreren Hauptsitzen des Islams unterstützte geistvolle Auffassung und die von der Liebe zum Gegenstande gehobene und erwärmte Darstellung, so dass Goldziher's nicht bloss für Fachmänner, sondern für einen weiteren Leserkreis bestimmtes Werk als eines der lehrreichsten und dabei anregendsten auf diesem nicht sehr reich bestellten Gebiete der europäischen Literatur betrachtet werden kann und eine Bearbeitung desselben in deutscher oder irgend einer anderen Weltsprache nicht bloss im Interesse des Werkes selbst erwünscht wäre. Im Nachstehenden soll lediglich der Inhalt der einzelnen Capital, wie der Verfasser seine Studien benannt hat, in den Hauptzügen skizzirt werden.

Das erste Capital (S. 1—106) hat zur Ueberschrift: „Die Religion der Wüste und der Islám“. Es will, besonders im Gegensatze zu den Anschauungen von Döllinger, Sprenger, Kiehl, Renan, die beiden Thesen beweisen: 1. Muhammed war nicht der Ausdruck, sondern gerade der Gegensatz des arabischen Volksgenius: seine Lehre ist nicht das Resultat der bis dahin stattgefundenen Entwicklung der arabischen Gesellschaft, sondern geradezu eine Widerlegung und Leugnung all dessen, was wir als den Genius des arabischen Volkes kennen. 2. Gerade die Bewohner der Wüste, die Beduinen, waren — nicht nur aus politischen Gründen, sondern vermöge der eigenartigen Richtung ihres Geistes — die natürlichen

Gegner der Lehre des Propheten. Die Wüste und ihre wandernden Beduinen haben weder ein monotheistisches, noch überhaupt irgend ein bestimmtes religiöses Gepräge. In religiöser Beziehung ist Ungebundenheit und Gleichgültigkeit gegen feste Institutionen, was die Bewohner der Wüste charakterisirt. — Die Beweisgründe zu diesen Thesen entnimmt der Verfasser sowohl der Ueberlieferung über die vorislamischen Zustände der Araber, als den Schilderungen der heutigen Beduinen durch die neueren Reisenden. Die Religion des Wüstenarabers ist nach ihm nichts anderes, als die *mur'ā*, der Inbegriff männlicher Tugenden, die arabische *virtus*, deren Lebenselement das Rechtsgefühl, deren Dogma die *Trous* ist. Der Widerstand des arabischen Geistes gegen den Islām wird besonders aus den socialen Anschauungen der Araber, aus ihrer Abneigung gegen die Glaubenslehre und den Ritualismus der neuen Religion, endlich aus ihrem conservativen Geiste abgeleitet. Die Bekehrung der Araber zum Islām war thatsächlich nur eine oberflächliche, und die Reaktion gegen denselben fand bald nach Muhammeds Tode unter den Beduinen Statt, während von den Nachfolgern Muhammeds selbst die Omajjaden bis Omar II. an ihrem Hofe eher dem Geiste des Heidenthums als dem des Islāms huldigten. — „Wie das Christenthum“ — damit schliesst das Capitel — „welches in Palästina entstand, niemals zu dem heutigen Religionsysteme wird, wenn es auf dem Boden bleibt, der ihm zuerst das Leben gab, so konnte auch der Islām nur durch seine Wirkung auf die nichtsemitischen Rassen sich entwickeln und weiter sprossen. Die arischen und mittelasiatischen Volksgebiete waren es, welche, wenn sie auch den Islām seines ursprünglichen Charakters entkleideten — seine Existenz und die Möglichkeit seines Bestehens und seiner Verbreitung sicherten“.

Das zweite Capitel über „die Traditionen des Islām“ (S. 101—170) beschäftigt sich mit der muhammedanischen Tradition als einem besonders wichtigen und interessanten Documente für die politische und religiöse Entwicklung des Islāms und will, entgegen der gewöhnlichen Ansicht, die geschichtliche Thatsache erhärten, „dass der Islām mehr durch seine, gewöhnlich verkannte, Accomodationsfähigkeit erobert habe, als durch die unbauersame Starrheit, die man seinem Auftreten zuschreiben pflegt“. Goldziher giebt in dieser Abhandlung eine lichtvolle und durch zahlreiche Beispiele veranschaulichte Darstellung des Wesens und der Entstehung der Tradition und ihrer Sammlungen, ohne welche der Korān nur ein mangelhaftes Bild des Islāms bieten würde. Er zeigt, wie mit der Verbreitung des Islāms auch die Tradition sich erweiterte, erörtert die äussere Form der Ueberlieferungen, den *Sanaid* — Kette der Tradenten — und den *Matn* — Text der Traditionssätze —, und giebt dann passend gewählte Beispiele aus dem Gebiete des Rims und der Rechtslehre. Dann werden die Kriterien der Glaubwürdigkeit der Tradition besprochen, woran

sich interessante Ausführungen über die apokryphen Traditionen, die Traditionsfälscher und die Massregeln gegen dieselben schliessen. Wir erblicken ferner die Ueberlieferung im Dienste der Politik und der Polemik, namentlich der sunnitischen und schiitischen Parteilagen. Wir hören von Traditionen, die erdichtet werden, um fremde Institutionen, wie z. B. das persische Nôrâzfest zu stützen, so wie von anderen zu bestimmter Tendenz erfundenen. Ueber die verschiedenen Traditionensammlungen und deren Entstehung wird das Wichtigste angegeben. Dann wird im Zusammenhange mit den sich widersprechenden Traditionen das Verhältniss der verschiedenen Schulen innerhalb des Islam zu der Ueberlieferung an vielen Beispielen dargelegt. Aus diesen Beispielen soll hervorgehen, „wie schwach der sogenannte muhammedanische Formalismus in der Schaffung der gleichmässigen Form war, was keineswegs der Fall wäre, wenn der Formalismus ein Richtung gebendes Moment des Islams wäre“. Der Schlussabschnitt dieses Capitels handelt von der Tradition als Rechtsquelle und von dem Gegensatze der die Tradition einerseits, die Speculation andererseits als Grundlage der Rechtslehre betrachtenden Schulen. — Zu diesem Capitel gehört auch der am Schlusse des ganzen Buches stehende Anhang (S. 383—412), in welchem als Mastersammlung von Traditionen, nach einer literaturgeschichtlichen Einleitung, die „Vierzig“ (Arba'in) des Navavi übersetzt sind.

Der Inhalt des dritten Capitels, vom „Heiligen cultus und den Ueberresten der älteren Religionen im Islam“ ist schon aus der in französischer Sprache erschienenen Bearbeitung des Gegenstandes durch den Verfasser (in M. Vernes' *Revue*, 1880) bekannt. Daher sei nur kurz angegeben, dass die hundert Seiten (171—270) starke Abhandlung von dem Begriffe des Veli, als des Gott näher als die anderen Menschen stehenden Frommen ausgeht und dann mit Herbeiziehung des mannigfaltigsten, wohl hier zuerst in solcher Reichhaltigkeit gesammelten, Stoffes die Entwicklung des dem Heiligen gewidmeten Cultus und des hierauf bezüglichen Volksglaubens, innerhalb des, seinen ursprünglichen Ideen gemäss solchem Cultus feindlichen, muhammedanischen Monotheismus, darstellt. Besonders ausführlich wird von den Gräbern der als Heilige verehrten Frommen gesprochen. Von ausserordentlichem Interesse für die Religionsgeschichte sind die zahlreichen Beispiele hier aus anderen Religionen herübergenommenen und dem Islam angepassten Vorstellungen, Sagen und Gebräuche, so z. B. der Ueberreste des Thiercultus in Aegypten.

Von eminent culturhistorischem Interesse ist das 4. Capitel (S. 271—298), mit der Ueberschrift: „Die Baudenkmalen des Islams, im Zusammenhange mit der muhammedanischen Weltanschauung“. Hier zeigt der Verfasser zuerst die Unhaltbarkeit der von Maunig ausgesprochenen Ansicht, dass die Häufigkeit der Moscheenruinen im heutigen Aegypten dem mangelnden religiösen

Sinne der Muhammedaner zuzuschreiben sei. Vielmehr sucht er die nicht blos von Aegypten, sondern auch von anderen muhammedanischen Ländern gütende Erscheinung, dass ihre Baudenkmäler so häufig den Anblick der Verfallanheit bieten, auf zweierlei Umstände zurückzuführen, die technische Beschaffenheit der Bauten selbst und den inneren Charakter des Volkes. In ersterer Beziehung wird der nomadische, in Material und Anlage vergängliche, nicht auf ewigen Bestand gerichtete, Grundzug der arabischen Baukunst geschildert, besonders an dem Gegensatz zwischen den Monumenten des alten Aegypten und den Werken der arabischen Baumeister im Mittelalter. Von muhammedanischen Bauwerken haben nur jene die Zeiten überdauert, welche ursprünglich eine andere Bestimmung hatten, wie die Hagia Sophia in Stambul, die Omajjaden-Moschee in Damascus, oder bei denen wenigstens ältere Bauten die Hauptbestandtheile lieferten, wie die 'Amr-Moschee in Kairo, die Kubbet-al-zachra in Jerusalem. Dabei wird geschichtlich nachgewiesen, wie die Araber von jeher gerne die Kunst fremder Baumeister verwendeten. Wie sorglos und unsolid sie bei ihren Bauten verfahren, wird in der Baugeschichte einiger Kairiner Moscheen quellenmässig gezeigt. Ausser der Beschaffenheit der Bauten selbst tragen zu ihrer Zerstörung geschichtliche Ereignisse, der Fanatismus und vandalische Eifer der Parteien und Sekten bei, sowie speciell für Kairo, dass die alte Stadt unter den Fatimiden Neu-Kairo weichen musste und verfiel. Endlich aber trug zum Verfall der Baudenkmäler der Mangel an historischem Sinne bei. „Dem Orientalen fehlt die Neigung, ja überhaupt der Sinn für Erhaltung der alten Denkmäler. Der Orientale ist Utilitarier, und diesem Charakterzug zufolge besitzt das Alte, wie sehr es auch den Stempel der Ehrwürdigkeit an sich trägt, keine Bedeutsamkeit, wenn es nicht dem täglichen Bedürfnisse dient. Der Kunstwerth oder die geschichtliche Bedeutung giebt in seinem Auge keinem Gegenstande einen Rechtstitel auf Fortbestehen“. Das wird weiter mit der untergeordneten Stellung beleuchtet, welche die Geschichte in der Erziehung des Muhammedaners einnimmt. Zum Schlusse wird darauf hingewiesen, dass die ganze geistige Richtung des Arabers ihm die bewusste Erhaltung von Baudenkmälern verbietet, da „was der Vernichtung zueilt, nur sein Geschick erfüllt“ und man die Dauer der vergänglichen Dinge dieser Erde nicht dem allgemeinen Loos der Vergänglichkeit entziehen soll.

„Muhammedanisches Hochschulleben“. So ist das fünfte Capitel (299—340) überschrieben. Es ist die berühmte Hochschule der Al-Azhar-Moschee in Kairo, deren Angehöriger der Verfasser selbst eine Zeit lang gewesen war und deren Leben und Wirken er in lebendiger, aus der eigenen Beobachtung der Menschen und Dinge geschöpfter Darstellung vorführt. Es wird nichts übersehen, was zur Kennzeichnung des von dem Leben einer europäischen Universität so sehr abweichenden akademischen Lebens

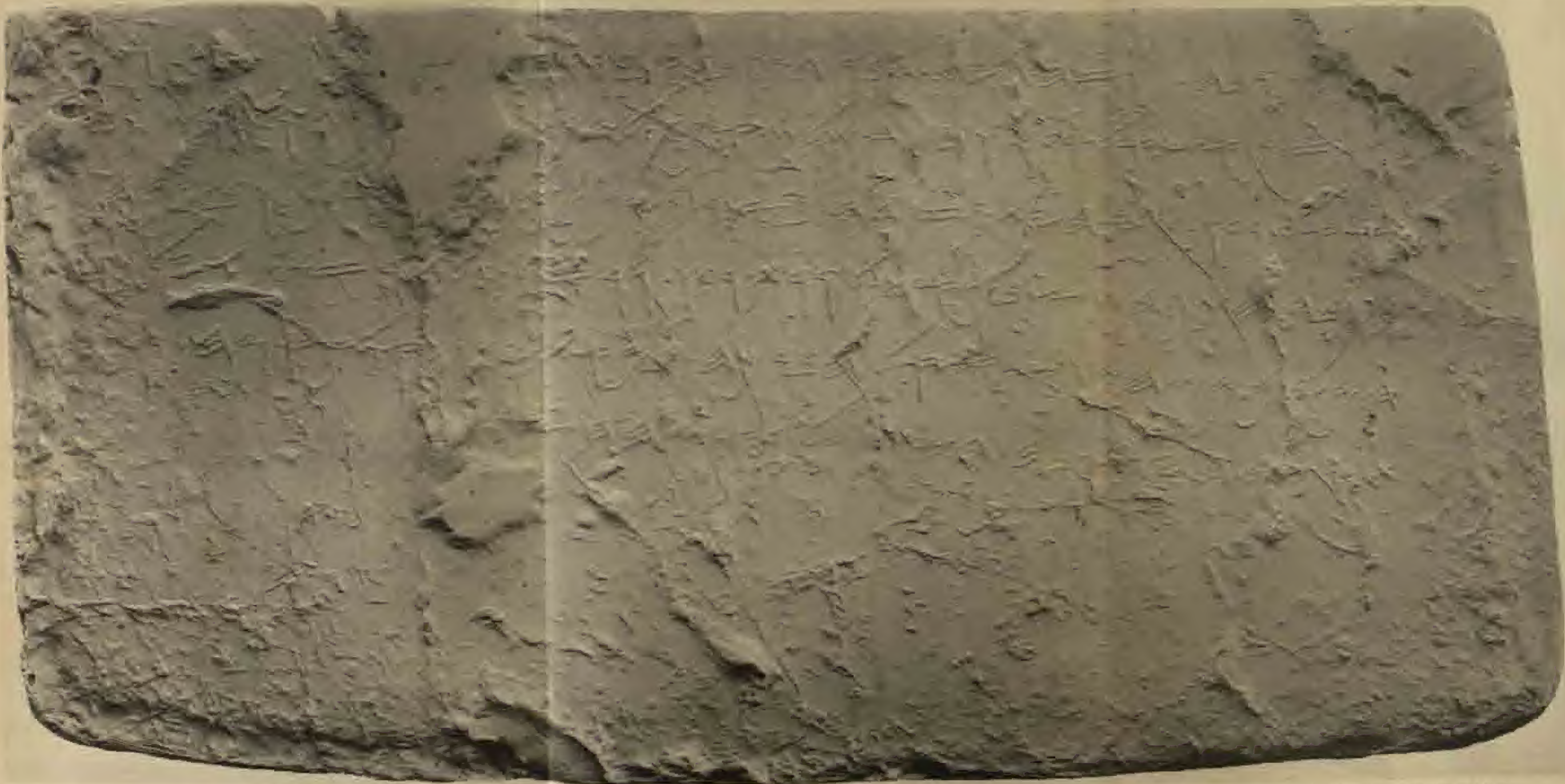
der grössten muhammedanischen Hochschule dienen kann. Es werden uns die Professoren, sowie die Hörer geschildert, die Art der Vorträge, die Stundeneintheilung, der Freitagsgottesdienst in der Moschee, die Predigten und die Gebete. Vorn geht eine Geschichte der Entstehung und Fortentwicklung der Al-Azhar-Hochschule, die ursprünglich schiitisch war, dann aber der sunnitischen Richtung anheim fiel, deren vier Systeme, die bekannten vier Schulen des Islams in ihr gleichmässig vertreten sind. Auch statistische Daten über das Budget und die Frequenz der Anstalt verdeutlichen das Bild, welches hier zum ersten Male in solcher Ausführlichkeit und authentischer Treue von ihr gegeben wird. Es sei nur hervorgehoben, dass die Al-Azhar-Moschee im J. 1871 314 Lehrer und 9668 Schüler hatte, im J. 1876 325 Lehrer und 11095 Schüler, während im folgenden Jahre in Folge des russisch-türkischen Krieges die Zahl der Lehrer auf 231, die der Schüler auf 7695 sank.

Das letzte Capitel ist der Bekämpfung gewisser „unrichtiger Meinungen über den Islam“ gewidmet (S. 341—382). Die falschen Ansichten, denen der Verfasser hier mit aus den Quellen geschöpfter Begründung entgegentritt, sind: 1. Die Meinung, dass innerhalb des Islams die Anschauung des Individuums über religiöse Lehre und Praxis vollständig von den im Koran und in den anderen Quellen des Islams einmal festgesetzten Dogmen und Satzungen verdrängt werde. 2. Der „wissenschaftliche Aberglaube“ von der Starrheit und Nichtentwicklungsfähigkeit des Islams. 3. Die Vorurtheile über die Lehren des Islams von der persönlichen Würde der Andersgläubigen. 4. Die unbegründeten Angriffe auf den sittlichen Werth und Gehalt des Islams. — In diesem Capitel streift der Verfasser auch die actuelle orientalische Frage nach ihrer innern Seite und stellt sich mit warmer Ueberzeugung und mit dem kritisch bewaffneten guten Willen, die Lehre des Islams nicht wegen der Verkehrtheit und der Mängel seiner Bekenner zu verurtheilen, auf die Seite seiner Vertheidiger. Jedenfalls hat er hier sowie im ganzen Buche eine reiche und vertrauenswürdige Fülle von Belehrung und Aufklärung über den Muhammedanismus, seinen Geist und seine Geschichte geliefert.

Budapest, August 1882.

Dr. W. Bachar.







Die Siloahinschrift.

Von

H. Guthe.

(Hierzu 1 Tafel in Lichtdruck.)

Auf den Wunsch der Redaktion füge ich zu der diesem Bande der Zeitschrift beigegebenen Tafel der Siloahinschrift einige erläuternde Worte hinzu. Die Tafel ist eine in der Leipziger Lichtdruckanstalt von A. Naumann und Schroeder hergestellte Wiedergabe des Gypsabgusses, den ich Anfang Juli 1881 durch den Bildhauer Herrn Chr. Paulus in Jerusalem für meinen Privatbesitz anfertigen liess¹⁾. Die Schriftzeichen sind in eine offenbar zu diesem Zweck geglättete Fläche der Felswand des Kanales eingehauen, der Abguss zeigt dieselben also erhöht und ebenso der Lichtdruck, der nur darin von seinem Original abweicht, dass die Buchstaben wieder, wie auf der Inschrift selbst, von rechts nach links zu lesen sind, während der Gypsabguss sie in umgekehrter Folge aufweist.

Der eigenthümliche Ort, die zufällige Entdeckung und endliche, sichere Gewinnung der Inschrift ist bereits mehrfach²⁾ beschrieben worden, so dass ich mich darüber kurz fassen kann. Der Siloahkanal ist ein durch den Felsen gehauener Tunnel, der das Wasser der Marienquelle, die unterhalb Jerusalems am westlichen Rande des alten Kidronthales aus dem Kalkgestein hervorbricht, mit geringem Gefälle an den südwestlichen Abhang des Berges führt. Diese Marienquelle, nach den Stufen, die zu ihr hinabführen, von den Arabern 'ain-un ed-dereğ genannt, darf nicht

1) Von demselben Abguss habe ich Facsimile's in Gyps herstellen lassen, die durch Bestellung bei der Buchhandlung von Karl Bodeker in Leipzig bezogen werden können. Der Preis desselben beläuft sich auf 3 Mk., incl. Verpackung auf 5 Mk. Tränkung des Abgusses mit Smaragdin steigert den Preis um 1 Mk. 50 Pf. Der Reinertrag fließt der Kasse des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's zu.

2) Vgl. A. Socin in ZDPV. (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins) III, p. 54 f. E. Kautsch ebend. IV, p. 102 ff. p. 261 ff. und meinen Artikel ebend. IV, p. 250 ff.

verwechselt werden mit dem sogenannten Marienbach, wie das auf die Autorität von Prof. Sayce hin in einer Veröffentlichung der Silohinschrift durch die Palaeographical Society (Plate LXXXVII. — Hebrew) geschehen ist. Dieses kleine Wasserbächen liegt noch auf der Höhe in unmittelbarer Nähe des Stephanathores und steht weder mit der Marienquelle noch mit der Silohquelle in irgend einer Verbindung. Die Mündung jenes Tunnels ist seit langer Zeit durch Vorbauten, die aus verschiedenen Perioden herrühren und zum Theil recht hüfällig sind, verdeckt und dem hellen Tageslichte entzogen. Schon der Raum unmittelbar vor derselben ist so dunkel, dass das Auge nur allmählich die Umgebung erkennen lernt; der Tunnelausgang selbst ist daher, wenn nicht ein sehr günstiger Lichtstrahlungsfall stattfindet, in eine so völlige Finsterniss gehüllt, dass sich nicht einmal die Umrisse der Felspalte unterscheiden lassen. Der Ort wird in der Regel nur von den Fellachen des Dorfes Silwān besucht, um dort Wasser zu schöpfen oder sich zu baden. Sie kennen seine Beschaffenheit so gut, dass es ihnen nicht einfällt, den Luxus der Beleuchtung, selbst wenn sie eine Kerze besässen, bei einem solchen Gange aufzuwenden. Nur Knaben oder junge Leute aus der Stadt, die die Lust zu einem Bade in fließendem Wasser hierher treibt, pflegen sich mit Lichtern zu versehen, wenn sie in den Tunnel selbst hineingehen wollen. Der Wasserstand in demselben ist je nach der Jahreszeit und dem Zufluss von der intermittirenden Marienquelle her sehr verschieden. Während meines Aufenthaltes in Jerusalem von Ende März bis Anfang August 1881 hat er die Höhe eines Meters von dem damaligen Boden des Kanals aus gerechnet, nie ganz erreicht, meist war er niedriger. Diese geringe Tiefe genügt aber, um die Inschrift, die sich an der östlichen Wand des Tunnels, von der Mündung aus an der rechten Seite, befindet und etwa 6 m. vom Eingang entfernt ist, völlig unter Wasser zu setzen und sie dem Auge auch desjenigen zu entziehen, der in dem Tunnel selbst unmittelbar vor den Schriftzeichen stand.

So war es also rein Zufall, dass im Juni 1880 ein junger Mann aus der Industrieschule der englischen Judenmission in Jerusalem, die damals noch unter der Leitung des Bauraths C. Schick stand, bei dem Schein einer Kerze auf dem Felsen einige Striche bemerkte, in denen er Buchstaben vermuthete. Nur weil er im Wasser gestolpert war, kam seine Kerze und sein Gesicht den eingemeisselten Buchstaben so nahe, dass er sie wahrnehmen konnte. Er theilte sofort seine Entdeckung Herrn Baurath Schick mit, der dann selbst hinunter ging und sich von der Richtigkeit der Beobachtung seines Schülers überzeugte.

Es kam zunächst darauf an, die Inschrift zugänglich zu machen. Schick hatte die Güte, während des Winters 1880/81 im Auftrage und auf Rechnung des Deutschen Palästina-Vereins mehrere Arbeiten neben dem Ausgang des Tunnels ausführen zu lassen, durch

welche der Wasserspiegel in demselben um ein Bedeutendes tiefer gelegt wurde¹⁾. Er liess auch, um die gewünschten Abklatsche und Kopien anfertigen zu können, aus Brettern eine zerlegbare kleine Brücke anfertigen, auf der man trockenen Fusses bis zu der Inschrift gehen konnte, und die es auch ermöglichte, sich vor ihr niederzusetzen. obgleich damit in dem engen, nur 80 cm. breiten Tunnel noch durchaus kein bequemer Sitz gewonnen war. Schick hat sich sehr viel Mühe gegeben, deutschen und englischen Gelehrten das zur Entzifferung nöthige Material zu liefern. Leider aber war daraus eine zusammenhängende, sichere Lesung der Inschrift nicht zu gewinnen²⁾. Die Vertiefungen der Buchstaben waren theils durch Schmutz, theils durch den Absatz des kalkhaltigen Wassers fast ganz ausgefüllt worden, so dass sich keine deutlichen Eindrücke auf dem Papier erzielen liessen, und die Anfertigung einer Kopie wurde dadurch erschwert, dass die schlechte Beschaffenheit der geglätteten Felsensfläche es in vielen Fällen zweifelhaft liess, ob ein Strich vom Meissel herrührte oder durch einen Riss im Gestein entstanden war.

So standen die Sachen, als ich am 23. März 1881 in Jerusalem eintraf. Zwei Abklatsche, die ich mit vorzüglichem Papier möglichst sorgfältig auffertigte, brachten mich zu der Ueberzeugung, dass auf diesem Wege kein genügendes Bild der Inschrift zu gewinnen sei. Daher begann ich, die Inschrift ganz mechanisch abzuzeichnen, und erreichte durch oft wiederholte Vergleichen und Nachbesserungen, die mich Tage lang in dem Kanal beschäftigt haben, endlich diejenige Kopie, welche sich in ZDPV. IV. Tafel 7 findet. Ein bald darauf hergestellter Gypsabguss befriedigte sehr wenig, und so entschloss ich mich, ermuntert durch die kleine Schrift von E. Hübner, „Ueber mechanische Kopien von Inschriften“ (Berlin 1881), die mir durch die Güte des Herrn Prof. J. Gildemeister zukam, den längst überlegten Versuch zu machen, die Inschrift mit verdünnter Salzsäure zu reinigen. Er glückte über alles Erwarten, und ich war nicht wenig erstunnt, mit welcher Schärfe der neu angefertigte Gypsabguss die Schriftzüge wiedergab. Wohl unter demselben Eindruck der Ueberraschung hat mein verehrter Freund, Herr Prof. Kautzsch, gemeint³⁾, „dass gegenüber einem solchen Facsimile streng genommen alle anderen Bemühungen überflüssig gewesen sind“. Aber er hat in dem Augen-

1) Vgl. darüber Schick, Bericht über meine Arbeiten am Silbainkanal in ZDPV V, p. 1 ff. Erst zu Anfang dieses Jahres habe ich mit Sicherheit erfahren, dass auch der englische Palestine Exploration Fund an Barth Schick eine Summe zu diesem Zweck gezahlt hat, was früher eingeplante Nachrichten durchsichtb. Abends stellten.

2) Zum Belege dieses der Aufsatz von E. Kautzsch, Die Silbainschrift in ZDPV IV, p. 107 ff. (mit Tafel)

3) S. ZDPV IV, p. 263

blick, wo er jene Worte schrieb, nicht beachtet, dass die Reinigung mit Salzsäure nur ein Experiment war, das auch unglücklich ausfallen konnte, und dass ich dasselbe „streng genommen“ daraus nicht eher wagen durfte, als bis ich das Material nach Möglichkeit gesichert hatte. Dieser Forderung habe ich durch meine Kopie, wie ich glaube, mit Erfolg zu genügen gesucht. Vor Anfertigung des letzten Abgusses, der auf dem diesem Heft angeschlossenen Lichtdrucke wiedergegeben ist, habe ich die Inschrift noch einmal mit Salzsäure überstrichen, und darin wird es seinen Grund haben, wenn derselbe an einzelnen Stellen noch schärfer ausgefallen ist, als der frühere. Meine Bemühungen, den Wasserspiegel des Kanals tiefer zu legen, hatten freilich keinen nennenswerthen Erfolg, doch führten sie mich zu einer Reihe von andern Entdeckungen.

Etwa sechs Wochen vor mir war Professor A. H. Sayce in Jerusalem gewesen und hatte seine kurze Anwesenheit dazu benutzt, um eine Kopie von der Inschrift anzufertigen. Er beehrte sich, die gelehrte Welt sofort durch zwei Briefe darüber in Kenntniss zu setzen, dass er eine so vollständige Kopie der Inschrift besitze, wie sie überhaupt nur erlangt werden könne, und dass das Denkmal in die Zeit Salomo's oder gar David's hinaufreiche¹⁾. Die Veröffentlichung seiner Kopie hat Sayce mit einem Kommentar begleitet, der im Juliheft der *Quarterly Statements* des *English Palestine Exploration Fund* erschienen ist²⁾.

Die geglättete Fläche des Gesteins misst etwa 70 cm. im Quadrat, aber nur auf der untern Hälfte derselben befinden sich die eingehauenen Schriftzeichen. Ohne Zweifel hat dazu die Beschaffenheit des Gesteins den Anlass gegeben. Dasselbe gehört zu der härtesten Art von Kalkstein, die in der Umgebung von Jerusalem vorkommt und *mizzi jehudi* (abgekürzte Aussprache für *jehudiji*) genannt wird. Sie ist ausserordentlich spröde und meist von Natur schon rissig; vollständig dichte und lückenlose Schichten dieses Steins werden nur an gewissen Stellen gefunden. Bei der Herstellung dieser Inschrift hatte man keine Wahl; man musste in dem Lager, das der Tunnel vor seiner Mündung durchschneidet, sich die beste Stelle zur Gewinnung einer glatten und dichten Fläche aussuchen. Die obere Hälfte derselben ist nun viel stärker zerrissen als die untere, sie erwies sich zum Eingraben von Schriftzeichen nicht geeignet, und man hat sich deshalb auf die untere beschränkt. Aber manche von den kleinen Rissen, die nach allen Richtungen durch die Schriftzeilen streichen, werden nicht erst durch den zerstörenden Einfluss des Wassers und des Temperaturwechsels entstanden, sondern von jeher im Gestein vorhanden sein, mit Ausnahme natürlich derjenigen grossen Spalten und Löcher, durch welche die Buchstaben beschädigt worden sind.

1) *S. Athenaeum* 1881, January to June, p. 364 f.

2) *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement* for 1881, p. 141—154.

Diese erscheinen auf dem Lichtdruck als glatte Flächen, da sie vor Anfertigung des Abgusses mit Thon ausgefüllt wurden. Am oberen Rande der geglätteten Fläche befindet sich ein kurzes Graffito, das nur schwach in die harte Steinfläche eingeritzt ist. Es besteht aus drei Zeilen, deren erste und zweite mit den nach abendländischer Weise geschriebenen Ziffern 1843 beginnt, während das Uebrige etwa 27 grosse Buchstaben des griechischen Alphabets enthält, deren Lesung wohl nicht gelingen wird. Auch einige gelehrte Griechen in Jerusalem, nämlich die Herren Antonia, Archimandrit in der russischen Niederlassung, und Photios, Vorsteher des griechischen Priesterseminars im Kreuzkloster, erklärten, dass sie die Schriftzüge nicht zu enträthseln vermöchten. Man kann wohl nicht zweifeln, dass die Ziffern das Jahr bedeuten, in dem dieses Graffito dort eingegraben wurde. Aber ich glaube kaum, dass sein Urheber eine Ahnung davon gehabt hat, welche grossen und schönen Buchstaben sich unter dem Gekritzeln seiner Hand befanden; denn hätte er sie bemerkt, so würde er sicherlich seine Entdeckung geheimlich haben. Vermuthlich ist ihm bei niedrigem Wasserstande die glatte Fläche der Wand aufgefallen, und er hat sie benutzt, um ausser dem Jahr seines Besuches auch seinen Namen — denn diesen werden die Zeichen wohl enthalten — dort einzuritzen.

Die Inschrift besteht aus sechs Zeilen von ungleicher Länge. Nur die Zeilen 4, 5 und 6 sind, von geringen Beschädigungen abgesehen, ganz erhalten, während in den ersten drei Reihen grössere Lücken der Ergänzung bedürfen. Die beiden vollständigen, die ganze Breite der Inschrift ausfüllenden Zeilen weisen, die erste 36, die zweite 34 Buchstaben auf; danach lassen sich die fehlenden Zeichen ungefähr berechnen, zumal da der Raum, den die gleichen erhaltenen Buchstaben in die Breite einnehmen, wenig von einander differirt, mehrere Male sogar ganz auffallend übereinstimmt. Zu Anfang der ersten Zeile sind kaum mehr als zwei Buchstaben zerstört worden. Wie viele dagegen am Ende derselben fehlen, wage ich nicht zu bestimmen, besonders da man sehr zweifeln kann, ob jenseits der grossen Spalte überhaupt je Schriftzeichen gestanden haben. In der zweiten Zeile sind durch die Spalte wahrscheinlich sieben Buchstaben entweder ganz verschwunden oder doch zweifelhaft geworden, in der dritten fünf, höchstens sechs. Die zerstörten Buchstaben sind in der folgenden Umschrift durch Sterne bezeichnet, während unsichere Schriftzeichen in runde, ergänzte in eckige Klammern eingeschlossen sind. Ich bemerke, dass ich ausser den Gypsabgüssen und seinen Nachbildungen auch das gesammte Material, das meiner Kopie zu Grunde liegt, benutze.

- 1 * * * הנקבה * וזה * היה * דבר * הנקבה * בעד
 2 הגרון * אש * אל * רש * ובעד * שלש * אצת * לה * (נ) * * * * * קל
 (ח) ש * ק
 3 (ר) א * אל * רש * כי * היה * וזה * בצר * טימן * (ו) ש * * * * * (אל) * ובים * /
 4 נקבה * חבו * החצבם * אש * לקרת * רש * קרון * אל * (ג) דון * וילכו *
 5 המים * טן * הנמצא * אל * הברכה * בטחיתם * (ו) אלם * אצת * וט * (ח)
 6 ח * אצת * היה * (ג) כח * הצ * (ר) * אל * ראש * החצב * (ס)

In der Uebersetzung schiebe ich, durch eckige Klammern eingeschlossen, sogleich die Ergänzungen ein, die ich im Folgenden besprechen werde.

- 1 [Vollendet ist] die Durchstechung. Und dieses war der Her-
 gang der Durchstechung. Als [sic] noch [schwangen]
 2 die Spitzhacke einer gegen den andern, und als noch drei Ellen
 zu [durchstechen] waren, [vernahm man] die Stimme des einen,
 der zu-
 3 rief dem andern; denn es war eine Spalte(?) im Felsen von
 Süden [und von Norden]. Und nachdem am Tage der
 4 Durchstechung die Steinhauer Spitzhacke auf Spitzhacke ein-
 ander entgegengesetzt geschlagen hatten, da floss
 5 das Wasser von der Quelle bis zum Teich tausend zweihundert
 Ellen weit. Und nun-
 6 dort Ellen war die Höhe des Felsens über dem Kopf der
 Steinhauer.

Die Aufgabe der Entzifferung von Anfang an in methodisch sicherer Weise in Angriff genommen zu haben, ist das Verdienst von Prof. E. Kautzsch¹⁾, von dessen Uebersetzung die obige nur in der dritten Zeile abweicht, wie weiter unten sich ergeben wird. Daneben kommen hauptsächlich mehrere Artikel von Prof. A. H. Sayce in Betracht, die seine verschiedenen Auffassungen der Inschrift, wie sie von voreiligen Annahmen bis zu stichhaltigeren Ergebnissen fortschreiten, darstellen²⁾. Soweit er seine Lösungen selbst verbessert hat, hat er sie der Diskussion entzogen. Die Punkte, in denen ich auch seiner zuletzt geäußerten Ansicht nicht beistimmen kann, werde ich an den betreffenden Stellen zur Sprache bringen und zugleich auch erwähnen, was von Seiten anderer Fachmänner und Forscher zur Erklärung der Inschrift bemerkt worden ist, soweit ich Kenntniss davon erlangt habe.

Dass am Anfange der ersten Zeile einige Buchstaben durch Absplitterung des Felsens zerstört worden sind und heute nicht

1) Vgl. dessen zwei Artikel „Die Siloschinschrift“ in ZDPV. IV, p. 102 ff. und p. 200 ff.

2) Vgl. Athenaeum 1881, 12. März, p. 264 f. (auch in Palestine Exploration Fund Quarterly Statement for 1881, p. 69 ff.; Ferner Quarterly Statement for 1881, p. 141—154 und p. 262—265; 1882, p. 62 f.)

mehr gesehen werden können, leidet keinen Zweifel, und wenn Herr Pilster, ein Engländer, der im Sommer 1881 an dem protestantischen Lehrerseminar in Jerusalem angestellt war, nach Sayce's Bericht¹⁾ die Zeichen ה vor הקבה (nach ihm הקבה) gesehen haben will, so ist das einfach ein Irrthum. Sayce hat sich dadurch verleiten lassen, diese beiden Buchstaben als sicher anzunehmen und zu lesen: הקבה (ה)ה , „behold the excavation!“ Aber es kann sich nur darum handeln, einen passenden Anfang zu ergänzen. Ein ה „siehe“ will mir nicht geeignet erscheinen; ich selbst habe früher an האז gedacht²⁾, andere an האז ³⁾ oder an האז . Letzteres wurde, „soviel ich mich erinnere, zuerst von Dr. Halévy⁴⁾ auf der Generalversammlung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's am 14. Sept. 1881 in Berlin vorgeschlagen und durch Hinweis auf den Schluss der dritten Zeile gestützt. Von diesen drei Vorschlägen möchte ich jetzt, was den Sinn anlangt, האז den Vorzug geben, aber ich hege gegen alle das Bedenken, dass von dem vermuthlichen Anfang der Zeile bis zu dem deutlich noch erkennbaren ה nur für zwei Buchstaben Platz zu sein scheint. Das erste durch den Artikel eingeführte Hauptwort spricht Kautzsch האז aus mit Berufung auf האז ; ich selbst habe האז vorgeschlagen, Euting und Nöldeke wollen mit Verweis auf האז und האז aussprechen האז oder האז ⁵⁾. Das Wort ist eine Bereicherung des hebräischen Sprachschatzes. Seine Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein; ich fasse dieses nomen verbale an allen drei Stellen, wo es vorkommt, in aktivem Sinne auf: „Durchstechung“. Die obigen Vorschläge ergeben für den Anfang die Uebersetzungen: „Dieses ist der Durchstich“ oder „Vollendet ist die Durchstechung“ oder „Am Tage der Durchstechung“.

In der ersten Zeile bietet sich noch die beträchtliche Schwierigkeit dar, zwischen dem letzten Worte vor der Spalte האז und den ersten Worten der zweiten Zeile האז eine geeignete Verbindung zu schaffen. Gegen den oben ausgesprochenen Zweifel, ob auf der anderen Seite der Spalte überhaupt noch Buchstaben eingekauert worden sind, kann allerdings eingewandt werden, dass zur Ergänzung des Satzes eine grössere Zahl von Buchstaben erforderlich scheint als fünf, die durch die Zerbröckelung des Gesteins zerstört sein werden. Man fordert ein selbständiges Subjekt und ein selbständiges Prädikat. Es liegt sehr nahe, als ersteres האז zu denken, und dieses Wort würde nach Ver-

1) Quarterly Statement for 1881, p. 146.

2) ZDPV. IV, p. 257.

3) M. Derenbourg, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus 1881. Quatr. série, t. IX (Janv.-Août-Septembre) p. 291.

4) ZDPV. V, p. VIII.

5) Palaeographical Society, Plate LXXXVII — Hebrew.

seine Kopie anfertigte, verschwunden sind¹⁾. Die „ziemlich grosse Zahl von Buchstaben“ schrumpft aber in der Transcription auf drei zusammen, nämlich 𐤀𐤁 am Ende der ersten Zeile! Dieser zuerst als Vermuthung ausgesprochene, dann aber zu einer feststehenden Thatsache verdichtete Vorwurf zwingt mich, mein Verfahren mit einigen Worten zu vertheidigen.

Die genaue Sachkenntniss, mit der M. Derenbourg meine Operationen beurtheilt, hat mich sehr überrascht: es ist als ob er hinter mir gestanden und jeden unter der Einwirkung der Salzsäure verschwindenden Buchstaben mit einer vollen Thräne im Auge (*nous déplorons**) begleitet habe! Er citirt freilich meinen Aufsatz, in dem ich über meine Kopie und die Anfertigung der Gypsabgüsse Rechenschaft gab, aber um so weniger begreife ich, wie er eine „Uebereilung“ (*précipitation**) in meinem Verfahren finden kann. M. Derenbourg hat jedenfalls die Inschrift an Ort und Stelle nie gesehen und kann sich für seine Behauptungen nur auf den schon mehrfach citirten Aufsatz Sayce's berufen; er ist also nur für die Benutzung und Verbreitung desselben verantwortlich, und da ich vollständig in der Lage bin, den von Sayce erhobenen Vorwurf als Legende oder als Missverständniss nachzuweisen, so kann ich auf eine besondere Widerlegung Derenbourg's verzichten.

Sayce theilt nämlich *Quarterly Statement* 1881, p. 154 die Worte eines Briefes des Herrn Piltz mit, die ihm die Ueberzeugung gegeben haben, dass durch meine Behandlung der Inschrift Buchstaben verloren gegangen sind. „Mr. Piltz adds that some of the letters are no longer so clear and distinct as they were; „perhaps Dr. Guthe's repeated washings of the stones to get rid of our candle-grease, and make his own gypsum cast, have washed away some of the lime deposited, which was so useful to us“. Hier ist also davon die Rede, dass ich den Stein gewaschen habe, nicht um den Schmutz- und Kalk-Absatz aus der Vertiefung der Buchstaben, sondern um die fettigen Wachs- und Stearintropfen, die von den zur Beleuchtung verwandten Kerzen an die Felswand hingefallen waren, zu entfernen. Dieses habe ich mit Wasser, nicht mit Salzsäure, gethan¹⁾, und Herr Piltz hat darum gewusst, weil ich ihn vor Beginn seiner Arbeit schriftlich bat, sich zur Beleuchtung der Inschrift nicht wieder einer in der Hand gehaltenen Kerze, sondern eines anderen Lichtes zu bedienen, damit die Steinfläche vor einer abermaligen Verschmutzung bewahrt bleibe. Ich habe mich mit meinen eigenen Augen davon überzeugt, dass Herr Piltz meine Bitte freundlichst erfüllt hat, und verliess ihn nach einigen gewechselten Worten mit dem Wunsche einer guten Verriethung. Dies hat sich spätestens Ende April zugetragen, also

2) A. u. 18.

1) ZDPV. IV, p. 116 f.

anderthalb Monate vor der Anwendung der Salzsäure¹⁾! Der Schmutz und Kalk, welcher die Buchstaben entstellte, sass aber so fest in den Vertiefungen, dass ein Waschen mit Wasser allein niemals eine Veränderung dieser Stoffe hervorbringen konnte, und wie soll man es denn vollends anfangen, durch einfaches Waschen die eingehauenen Schriftzeichen aus jenem harten Stein zu fertigen? Haben aber Sayce und Piltzer solche Linien, die nur durch Verschmutzung des Steins entstanden sind, als Buchstaben angesehen, so haben sie sich einfach geirrt, und wenn Piltzer, als er allein die Inschrift untersuchte, weniger gesehen hat als früher, so wird sich das wahrscheinlich daraus erklären, dass er kein so günstiges Beleuchtungsmittel hatte, vielleicht aber auch daraus, dass Prof. Sayce ihm nicht mehr mit seiner Sehkraft zur Seite gestanden hat!

Als Sayce nun durch Briefe Conders, datirt 'Ain Kärin, 16. Juli 1881 und 5. August 1881 erfuhr²⁾, dass ich die Inschrift mit Salzsäure gereinigt hätte, schreibt er a. a. O. p. 282: „Unfortunately the application of the acid, by means of which the lime was removed, seems to have injured some of the characters; at all events several of those which were clearly visible when I copied the text do not appear in the squeeze at all, and Mr. Piltzer informs me that „Dr. Guthe's repeated washings“ have made others of them more indistinct than they were last February“. Bezieht sich Sayce auf einen neuen Brief Piltzer's? Schwerlich: denn er gebraucht genau dieselben Worte, die er schon früher angeführt hat. Er hat eben einfach combinirt, dass jene „wiederholten Waschungen“ von dem Gebrauch der Salzsäure zu verstehen seien, ohne sich um die verschiedene Zeit der einzelnen Nachrichten und Begebenheiten zu kümmern, auch ohne Conder's Brief vom 28. Mai 1881³⁾ zu beachten, der deutlich noch von dem ungereinigten Zustande der Inschrift redet. Die Salzsäure habe ich zuerst am 11. Juni einmal angewandt und dann den Gypsabguss anfertigen lassen, der in Berlin am 14. September 1881 ausgestellt war. Vorher waren schon zwei Abgüsse von der ungereinigten, d. h. nur mit Wasser gewaschenen Inschrift hergestellt worden, die aber beide an Deutlichkeit hinter meiner Kopie zurückstanden⁴⁾. Dann habe ich zum zweiten Male am 9. Juli vor Anfertigung des letzten Abgusses die Fläche mit Salzsäure bestrichen, wie ich oben p. 728 und zwar zum ersten Male öffentlich erwähnt habe. Sowohl am 11. Juni als auch am 9. Juli habe ich die Inschrift nachher stark mit Wasser übergossen, um die Salzsäure, nachdem sie ihre Dienste gethan hatte, möglichst zu entfernen und ein weiteres Pressen dar-

1) ZDPV. IV, p. 251 f.

2) Quarterly Statement for 1881, p. 285—293.

3) Quarterly Statement for 1881, p. 195.

4) ZDPV. IV, p. 251 f.

selben zu verhüten: nach ihrer letzten Anwendung habe ich auf freundliches Anrathen des Herrn Dr. Th. Chaplin in Jerusalem noch eine Natronlösung über das Gestein gestrichen, die die Wirkung der Salzsäure aufheben sollte. Hieraus ergibt sich ebenfalls, ganz abgesehen von dem Datum, an welchem Piltor die Inschrift kopirt hat, dass die „repeated washings“ nicht vom Gebrauch der Salzsäure zu verstehen sind.

Ich glaube hiermit klar bewiesen zu haben, dass Sayce's Vermuthung auf einer irrthümlichen, übereilten Combination beruht, und dass der allem Anschein nach Thatsachen darstellende Bericht, den M. Derenbourg den gelehrten Mitgliedern der französischen Académie des Inscriptions et Belles-Lettres am 30. September 1881 vorgetragen hat, nichts weiter ist als eine moderne Legendentüchtung. Dieses alles wäre aber vermieden worden, wenn Sayce und Derenbourg darauf geachtet hätten, dass ich die Inschrift, die ich genau in dem Zustande antraf, den Sayce vor sich gehabt hat, ja noch mit den Tropfen seiner Karzen bedeckt, vom 26. bis 31. März gezeichnet und die Zeichnung Ende Mai an Ort und Stelle revidirt habe, ehe ich auch nur den ersten mit Salzsäure getränkten Pinsel an die Schriftzeichen brachte. Ich habe ausdrücklich hervorgehoben, dass „meiner Kopie das Bild des Steines zu Grunde“ liege, „wie es vor der Reinigung durch Salzsäure beschaffen war“¹⁾. Man sollte nun meinen, sie hätte deshalb Sayce's Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen müssen; das ist aber durchaus nicht der Fall gewesen, im Gegentheil, er beruft sich wiederholt nur auf seine und Piltor's Kopie. Auf Grund dessen, dass ich wohl das doppelte, ja das dreifache Mass von Tagen vor der Inschrift zugebracht habe, als Sayce an Stunden dieselbe beobachtet hat, halte ich mich für berechtigt zu erklären, dass die in Quarterly Statement 1881, p. 141 ff. veröffentlichte „Kopie“ Sayce's streng genommen den Namen einer Kopie gar nicht verdient. Mehrere Buchstaben fehlen auf der Kopie, andere sind auf der Kopie, aber nicht auf dem Stein vorhanden, vollends aber ist die Form der Zeichen und ihre Stellung zu einander durchweg ungenau, meistens sogar falsch. Ich will gern zugeben, dass Sayce während seines kurzen Aufenthaltes sich nach Möglichkeit um die Inschrift bemüht hat, aber daraus folgt ja noch nicht, dass er überall das Richtige getroffen. Es liegt mir ganz fern, Sayce's sonstige Verdienste irgendwie verkleinern und für mich eine besondere Ehre reklamieren zu wollen. Nur im Interesse der Sache habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass Sayce's Verdacht über eine Beschädigung der Inschrift auf einer irrthümlichen Kombination beruht, und habe hier nochmals ausdrücklich hervor, dass der Werth meiner Kopie darin besteht, dass sie allein ein wahrhaft treues Bild der Inschrift liefert, wie sie vor der Reinigung durch

1) ZDPV. IV, p. 258

Salzsäure aussah und beschaffen war. Freilich habe ich sie nach derselben, am 1. und 2. Juli, nochmals mit dem gereinigten Stein verglichen, und was damals nachgetragen wurde, habe ich in meinem Aufsätze ZDPV. IV, p. 255 ff. gewissenhaft erwähnt.

Obgleich in der Art, wie das Bedenken gegen meine Behandlung der Inschrift bei Sayce entstanden ist, eigentlich keine Veranlassung vorliegt, auf die Sache selbst einzugehen, so will ich doch die Bemerkung nicht unterlassen, dass ich gerade deshalb soviel Zeit und Mühe auf meine Kopie verwandt habe, weil ich alle in die Reihen der Buchstaben fallenden Linien und Risse eintragen wollte, ehe ich durch die Salzsäure eine Veränderung der verschmutzten Steinfläche herbeiführte. Ich kann getrost behaupten, dass ich nichts übersehen habe, dass ich über keine Figur hinweggegangen bin, auch wenn sie nur durch abgesetzten Kalk entstanden war, wie das namentlich in den ersten drei Zeilen vorkam. Die Differenzen, die betreffs einiger Punkte zwischen meinen auf die Kopie bezüglichen Bemerkungen in ZDPV. IV, p. 255—257 und dem Bilde des Gypsabgusses vorliegen, sind gerade geeignet zu beweisen, dass meine Kopie den Gypsabgüssen gegenüber selbständig ist. Wenn ferner auf meiner Kopie die kleinen Haken am γ und am Kopfe des γ fehlen, die die Abgüsse (auch der Lichtdruck) deutlich zeigen, so hat das ebenfalls darin seinen Grund, dass vor der Reinigung mit Salzsäure diese Feinheiten in der Ausführung der Buchstaben nicht zu entdecken waren. Sowohl hinsichtlich dieser Linien als auch betreffs jener Differenzen haben natürlich die Gypsabgüsse zu entscheiden.

Zur Kontrolle meiner Kopie, d. h. also des Bildes, das die Inschrift vor ihrer Reinigung darbot, können ferner die beiden Gypsabgüsse dienen, die vor derselben angefertigt worden sind: der eine befindet sich in der kleinen Sammlung des „Deutschen Palästina-Museums“ in Jerusalem, den anderen habe ich von dort nach Tübingen gesandt, wo er leider zerbrochen und beschädigt angekommen ist¹⁾. Endlich aber bin ich in der erfreulichen Lage, mich auf das Zeugnis des Opt. Conder berufen zu können, das durch Sayce's oben mitgetheilte Aeusserungen veranlaßt ist und durchaus zu meinen Gunsten spricht. Conder, dessen stille und ruhige Art zu beobachten einen sehr angenehmen Eindruck auf mich gemacht hat, hat die Inschrift zuerst gesehen Ende Mai, also vor der Reinigung, nach der Reinigung am 15. Juli, am 1. August, am 10. und 22. November 1881. Es genügt vollständig, wenn ich seine letzte genaueste Aeusserung in dieser Sache hier anführe:

„As regards the existing tablet, I may remark that I have examined it again very closely, and feel convinced that the inscription has not been in any way damaged by the application of hydrochloric acid to remove the lime deposit which had filled the

¹⁾ ZDPV. IV, p. 263.

letters. I have made the same remark in the previous Quarterly Statement (p. 278), but Professor Sayce appears (p. 282) to adopt the opinion of Mr. Piltz, that the acid has damaged the inscription, and he remarks that my report „makes the fact quite plain“. We have, however, copies by Dr. Guthie, taken both before and after the cleaning of the inscription, which served to show that no bad effect resulted from the repeated washings, and the rock surface is still quite firm and hard, showing no signs of rottenness or chipping. I cannot but think that the letters which Professor Sayce put down, and which cannot now be discovered on any of the squeezes or casts, were not actually existent in the rock, but were merely marks formed by the lime deposit, and thus removed by the acid. Having seen the tablet before the acid was applied, I can add my testimony to that of others as to the entirely different aspect which the inscription presented before and after cleaning.

Before cleaning it resembled a rude scrawl of uncertain shapes, while it is now seen to have been carved with great care, in regular lines, and with constant forms for every letter. The copy published in the Quarterly Statement for April, p. 70, contrasted with that given in October, p. 286, gives in fact a very fair idea of the difference which was made by cleaning the tablet¹⁾.

Ich freue mich, an dieser Stelle Herrn Cpt. Conder meinen aufrichtigen Dank für diese Worte auszusprechen, die mir einerseits jetzt sehr willkommen sind, andererseits dadurch einen besonderen Werth erhalten, dass Conder sie offenbar nicht aus persönlicher Rücksicht für mich, sondern rein um der Wahrheit willen geschrieben hat.

Ich fahre nun mit meinen Bemerkungen zur Inschrift fort. In der zweiten Zeile beginnt mit בְּעִזָּר ein zweiter, dem vorhergehenden paralleler Umstandssatz. In dem ein Mass angegeben wird, dessen Beziehung in dem Worte stecken muss, von dem deutlich nur die Buchstaben בְּ vor der Spalte erhalten sind. Das folgende Zeichen scheint ein ז oder vielleicht auch ein ו gewesen zu sein. Ausserdem sind vor der Spalte noch zwei Striche sichtbar, die man als Reste eines ס, aber auch als den spitzen Winkel vom Kopf eines פ betrachten könnte. Da ich mit einem ס noch ז nichts anzufangen weiss, schlage ich vor בְּעִזָּרִי zu lesen. Zur Construction, welche nach Kön. II. 4, 13, 18, 19 zu beurtheilen ist, passt ein Infinitiv sehr gut. Von den vorhergehenden Buchstaben ist nur einer nicht ganz deutlich, nämlich das zweite ב in בְּעִזָּר; aber durch Vergleichung mit der ersten Zeile (בְּעִזָּר) wird die Lösung unabweifelhaft. Sayce vertheidigt hartnäckig seine erste Transkription: ... אֶחָד אֶחָד אֶחָד; er will das א am Ende von אֶחָד vollständig deutlich auf der Inschrift gesehen haben und beurtheilt dasjenige, was ihm daran auffällt, als „an interesting specimen of the local

1) Quarterly Statement for 1882, p. 125 C

dialect of Jerusalem*. Ja, er glaubt auch die Abgüsse und Conder's Zeichnung für sein π als Zeugen anrufen zu können. Aber die Sache verhält sich nicht anders, als dass Sayce sich wieder mal geirrt hat. Ich weiss noch sehr gut, welche Schwierigkeiten mir dieser Buchstabe beim Kopiren gemacht hat. Lange Zeit führten mich die nach unten von ihm ausgehenden Risse irre, bis ich eines Tages die scharfen Ränder seiner Kreuzform nach drei Seiten hin erkannte. Es bleibt bei π ! Aber wie sehr ist freilich die Wissenschaft zu beklagen, dass sie jenen interessanten Gewinn aus der Hand ihres eifrigen Jüngers nicht annehmen darf! Ein Stück Lokaldialekt von Jerusalem — wie verlockend, und darum wie schade! — Das undeutliche Zeichen vor der Spalte scheint mir dem π am Schluss der fünften Zeile nicht ähnlich zu sein.

Der ergänzte Infinitiv wird den Umstandssatz abschliessen, wir erwarten danach den Beginn des Hauptsatzes. Leider ist derselbe verloren gegangen; was von ihm noch erhalten ist — $\text{קל} \cdot \text{ש}(\text{נ}) \cdot \text{ק}(\text{ר}) \cdot \text{א} \cdot \text{א} \cdot \text{ר} \cdot \text{ר} \cdot \text{ר}$ — lässt eine Form des Verbums קל als seinen Anfang vermuthen. Unter Vergleichung von Sam. II, 12, 22, auch von Deutr. 31, 27 — Stellen wie Amos 4, 7, Hiob 29, 5 entsprechen weniger — ergänze ich das Perfektum des Niphal ohne י , also $\text{קל} \cdot \text{קל}$. Man wird aber auch, wie Nöldeke und Kuting vorschlagen¹⁾, $\text{קל} \cdot \text{קל}$ lesen können, und diese fünf Buchstaben werden vielleicht dem leeren Raume besser entsprechen. Bedenkt man indess, dass nach $\text{קל} \cdot \text{קל}$ ein Trennungspunkt gestanden haben muss, so reichen diese Buchstaben hin, um den Raum so zu füllen, dass der auf der anderen Seite der Spalte zum Vorschein kommende gebogene Schaff als Rest des π betrachtet werden kann. Aus den darüber stehenden Strichen, denen zu einem π jedenfalls der kräftige senkrechte Schaff fehlt, lässt sich ein π herauslesen. Durch eine starke Zerstörung des Gesteins ist das π vor π zweifelhaft geworden. Das π zu Anfang der dritten Zeile ist auch nicht absolut sicher, passt aber vortrefflich in den Zusammenhang. Es scheint so, als ob ein Loch in dem Gestein den Steinmetzen gehindert hat, den Buchstaben an die dem Anfang der übrigen Zeilen entsprechende Stelle zu setzen. Die kleinen Striche zwischen den beiden folgenden π bedeuten nicht, wie ich früher nach meiner Kopie annahm²⁾, ein nachträglich eingeschobenes π , sondern sind nur Risse, die mit dem Trennungspunkt sich verbunden haben.

Mit קל beginnt in der dritten Zeile ein neuer Satz, der sich wahrscheinlich bis über die Spalte hinaus ausgedehnt hat; jedenfalls bezeichnet קל einen neuen Anfang. Mit Berücksichtigung der Trennungspunkte ergeben sich zunächst die Worte $\text{קל} \cdot \text{קל} \cdot \text{קל}$. Die Lesart $\text{קל} \cdot \text{קל}$, die sowohl Kantasch als auch ich

1) In dem Text der Publication der Palaeographical Society, dessen philologischer Theil von den Professoren Kuting und Nöldeke herrührt.

2) ZDPV. IV, p. 256

anfangs angenommen hatten¹⁾, ist ein Irrthum, wie schon auf der Generalversammlung in Berlin am 14. September 1881 festgestellt wurde. Das erste Zeichen hinter ספס ist entweder ein ז oder ז (nicht ז), das zweite nach meiner Kopie ein unzweifelhaftes ז . Jenseits der Spalte treten uns mit ziemlicher Deutlichkeit die Reste eines ז entgegen, von dessen Schaft unten eine gehogene Linie nach rechts ausgeht (siehe den Lichtdruck), wie es bei ז in der fünften Zeile der Fall ist. Hinter ז hat noch ein Buchstabe gestanden, der nach meinem Gypsabguss als ז zu erkennen ist. Daher ergänze ich die durch die Spalte verursachte Lücke zu ספס זז oder ספס זז ²⁾. Aber was bedeutet זז ?

זז ist das zweite neue Wort, das die Inschrift liefert. Die Konsonanten können auf eine Wurzel זז oder זז hinweisen (wie זז von זז), die aber unbekannt ist, oder auf eine zweilautige Wurzel זז . Von der letzteren sind, je nachdem man die Wurzel als זז oder als זז auffasst, für das hier vorliegende Nomen Aussprachen wie זז und זז möglich. Da wir bis jetzt nur eine Wurzelbildung זז oder זז aus diesen beiden Konsonanten kennen, so wird das Wort זז auszusprechen sein. Aber von den möglichen Bedeutungen „Aufwallen, Aufbrausen, Ueberfließen“, „übertragen, Uebermuth, frevelhafte Handlung“, passt keins in den Zusammenhang; denn dieser fordert, dass זז etwas an oder in dem Felsen (זז) bezeichne und nicht etwa „Frevel“, wie ich zuerst vermuthete. Soviel ich sehe, führen auch die Versuche, durch Annahme eines Wechsels im Zischlaute (ז aus ז , ז oder ז) eine andere Erklärung der Wurzel zu gewinnen, zu keinem befriedigenden Ergebniss, ganz abgesehen davon, dass ein solcher eigens zur Erklärung dieses Wortes geforderter Wechsel immer viel Bedenkliches haben würde. Da der kleine Satz offenbar erklären soll, wie eine Verständigung der von Norden und Süden arbeitenden Steinmetzen durch den Felsen hindurch möglich wurde, und da eine solche durch dichtes, rückenloses Gestein auf drei Ellen Entfernung nicht stattfinden kann, so haben alle bisherigen Erklärer der Inschrift auf die Bedeutung „Spalte, Riss“ gerathen. Man kann vorläufig nicht darüber hinauskommen. Die Buchstaben sind völlig gesichert³⁾.

Demnach lautet die Uebersetzung: „Denn es war eine Spalte im Felsen von Süden [und von Norden]“. Weashalb ich diese

1) ZDPV IV, p. 287, p. 284.

2) Also ist das Wort doch nicht ganz als „restitution pure“ zu betrachten, wie Clermont-Ganneau meint. *Revue archéologique*, nouv. série, 22. année, 42. vol. (1881), p. 251.

3) Sayce sieht Quarterly Statement 1881, p. 284 mit Berufung auf Gouder's Kopie das ז in Zweifel und schlägt ז vor. Doch ist die sehrig liegende Gestalt des ז auch bei Gouder deutlich, der darunter gestrichelte Querstrich rührt von einem Riss des Gesteins her.

Uebersetzung der bisher üblichen „von rechts (und von links)* vorziehe, wird sich weiter unten ergeben.

Der folgende Satz erstreckt sich vom Ende der dritten bis zum Ende der vierten Zeile, wo durch \vdots mit folgendem Imperfectum ein neuer Anfang gemacht wird. Sayce liest den Schluss der dritten Zeile: $\text{הַבַּיִת הַזֶּה בָּיִת}$ und übersetzt: „the struck on the west of the (excavation)*. Also dort wo ich בָּיִת zu lesen vorgeschlagen habe, hat er ein ה (früher ein ה) entdeckt, die schwache Andeutung einer kreisförmigen Figur hat er in die völlig verschiedene Gestalt eines althebräischen ב verwandelt und trennt zwischen \vdots und ב , obgleich dort gar keine Spur von einem Punkte sich findet! Aber es steht ein Punkt vor dem \vdots und der nächste zwischen ב und ה , wie besonders die Abgüsse lehren. Also ist abzutheilen: הַבַּיִת הַזֶּה . Sayce spricht הַבַּיִת aus, „Westen“, erhält aber die oben angeführte Uebersetzung nur dadurch, dass er aus der Inschrift schlechtes Hebräisch macht, „Westlich, im Westen von“ drückt der Hebräer durch בְּיָמֵינוּ aus, בְּיָמֵינוּ (stat. constr.) ist nicht hebräisch gedacht. Die übrigen Erklärer übersetzen „Tag“, also gleich dem gewöhnlichen בְּיָמֵינוּ ; doch kann man wohl die Frage aufwerfen, ob diese Aussprache beabsichtigt ist. Man pflegt das ב als ein diphthongisches anzusehen, unter Vergleichung der arabischen und aramäischen Form; danach sollte man aber erwarten, auf der Inschrift בְּיָמֵינוּ zu finden, da in allen anderen Fällen (בְּיָמֵינוּ , בְּיָמֵינוּ) ein diphthongisches ב durch בְּ bezeichnet worden ist. Hat es etwa zu dem Plural בְּיָמֵינוּ wirklich mal einen Singular בְּיָמֵינוּ (getrübte בְּ) gegeben und ist hier etwa so zu sprechen? Hat man jene Schreibung des diphthongischen ב wirklich streng gehandhabt, so ist ein solches ב in בְּיָמֵינוּ jedenfalls nicht anzunehmen. — In der englischen, durch die Bemerkungen Nöldeke's und Euting's bereicherten Publication findet sich der beachtenswerthe Vorschlag, die Buchstaben-Gruppe בְּיָמֵינוּ nicht als defektive Schreibung für בְּיָמֵינוּ anzusehen, sondern בְּיָמֵינוּ als Infinitiv von בְּיָמֵינוּ auszusprechen; der Sinn wird dadurch nicht geändert. Die beiden letzten Buchstaben vor der Spalte liest Sayce בְּיָמֵינוּ , sie stellen aber das Wort בְּיָמֵינוּ dar; das ב ist auf meiner Kopie vollkommen deutlich vorhanden und auch durch den Gypsabguss genügend gesichert. Durch die Fortsetzung der Spalte nach unten ist das ב des zweiten בְּיָמֵינוּ zerstört worden. Deutsch lautet also der Satz: „Und am Tage der Durchstechung haben geschlagen die Steinbauer, einer dem andern entgegen, Spitzhacke auf Spitzhacke“.

Es erübrigen noch zwei Sätze, die durch das \vdots am Ende der fünften Zeile geschieden werden. Der erste derselben schliesst sich durch das echt hebräische בְּיָמֵינוּ conversivum an das Perfectum בְּיָמֵינוּ des vorhergehenden Satzes an. Der Gypsabguss belehrt durch seine Punkte mit Bestimmtheit über die Abtheilung der Wörter. Vor dem schmalen Riss unterhalb der grösseren Spalte zeigt meine Kopie die unverkennbaren Reste eines ב , die auf dem Gypsabguss

nicht mit gleicher Sicherheit wahrzunehmen sind. Der folgende Buchstabe ist freilich fast ganz zerstört; nur von dem Kopfe haben sich einzelne Striche erhalten, und sie bestätigen die Vermuthung, dass ein γ vor פח zu lesen ist. Man kann nicht anders übersetzen als: „da ging (floss) das Wasser von der Quelle bis zu dem Teich 1200 Ellen weit“. Die Verbindung der Zahlen ist wie Num. 3, 50: $\text{פח} \text{פח} \text{פח}$. Auffallend ist, dass die Präposition פ hier von der Ausdehnung im Raume gebraucht zu sein scheint. Doch wird die Vorstellung zu Grunde liegen: Das Wasser floss innerhalb des durch die vorübergehenden Worte angedeuteten Raumes von 1200 Ellen.

Sayce zweifelt an der Existenz des פ vor dem senkrecht die fünfte Zeile durchschneidenden Risse und nimmt an, dass die Gruppe פחפח aus der Präposition פ und dem mit פ als Lesenzeichen („scriptio plena“) geschriebenen Worte פח „Ausdehnung“ bestehe. Er übersetzt daher: „And there flowed the waters from their outlet to the Pool for a distance of a thousand cubits“. Da aber das פ sicher vorhanden ist, so ist eine Widerlegung dieser Künstelei überflüssig.

Der Anfang des Satzes kann nicht ganz ohne Conjectur hergestellt werden, da die beiden letzten Buchstaben der fünften Zeile zum Theil zerstört sind. Aus dem zweiten Wort des Satzes, das trotz einiger Risse doch mit Sicherheit פח , „Elle“ gelesen werden kann, ist zu schliessen, dass eine Zahl vorhergeht. Nach dem γ haben am Ende der fünften Zeile noch zwei Zeichen gestanden, mit denen das פ von der sechsten Reihe zu verbinden ist. Von dem ersten ist mit Sicherheit nur der gebogene Schaft zu erkennen, derselbe kann unter der Reihe der Zahlwörter nur von dem Anfangsbuchstaben פ in פח „hundert“ verstanden werden, und dazu stimmen die wahrnehmbaren Reste auf dem Original meiner Kopie und auf dem Gypsabguss durchaus. Der zweite Buchstabe hat einen geraden Schaft gehabt, und die Spuren einiger Querstriche können zur Stütze der schon durch die beiden anderen Zeichen dieser Gruppe, פ und פ , nahe gelegten Vermuthung dienen, dass das Wort פח gelautet hat. An der achten Stelle der sechsten Zeile zeigt der Gypsabguss die Reste eines פ deutlicher, als meine

1) Damit erledigt sich das Bedenken Neubauer's gegen diese Zahlenverbindung, das er Athenäum 1861, July to December, p. 176 mit Bezug auf Worte Schapira's geäußert hat: „I am not surprised that the most eminent Oriental scholars in Berlin and Leipzig think that it is possible to place „hundreds“ before „thousands“ in Hebrew, since they are so anti-Semitic (!) there at the present moment. For my own part, I take my stand on Scriptural Hebrew, where no example of the kind is to be found.“ Wer ist nun in diesem Falle „antisemitisch“ gewesen? — (Wie ich schon oben, hat schon Kautsch die Stelle Num. 3, 50 angeführt, aber ohne damit auf Sayce [Quarterly Statement 1891, p. 286] Eindruck zu machen. Es wird daher nichts schaden, wenn ich die oben noch einmal angedeuteten habe.)

247,90 m. entfernt. Er ist bezeichnet durch eine Anzahl von Ecken und Einschnitten in den Seitenwänden, die in einer mehrmals veränderten Richtung des Tunnels ihren Grund haben werden und jetzt als scharf abgeschnittene Erweiterungen des Kanals dem Auge entgegentreten. Die einen sind von oben her, stromaufwärts, die anderen von unten her, stromabwärts, gehauen, d. h. die ersteren sind durch die von Norden, die letzteren durch die von Süden her arbeitenden Steinmetzen hergestellt worden. Zwischen ihnen senkt sich die Decke des Tunnels rasch um 0,32 m., so dass es, aus geringer Entfernung gegen den Strom gesehen, den Anschein hat, als münde ein niedrigerer Kanal, die südliche Hälfte des Tunnels, in einen höheren Kanal, die nördliche Hälfte, ein; unmittelbar darauf hebt sich die Decke wieder etwas, so dass sie, im Längendurchschnitt gedacht, an dieser Stelle einen herunterhängenden spitzen Zapfen bildet. Diese Unregelmäßigkeit wird sich daraus erklären, dass hier die beiden Gruppen der Arbeiter in nicht ganz gleichem Niveau „Spitzhacke auf Spitzhacke geschlagen haben“, wie die Inschrift berichtet. Jene Einschnitte an den Seiten zeigen aber, dass die Steinmetzen gerade im letzten Theil ihrer Arbeit über die einzuschlagende Richtung geschwankt, dass sie sich gegenseitig gesucht haben, während die eine Gruppe wohl schon die Schläge der anderen Gruppe vernahm. Die Zahl der Einschnitte lehrt, dass man mehr als einmal die fehlerhafte Richtung zu verbessern sich genöthigt sah; denn sie sind nichts anderes als Reste verlassener Stollen, von deren Ende jedesmal soviel unversehrt stehen blieb, als man die Achse des Tunnels nach der gegenüberliegenden Seite hin verlegte. Wie die Inschrift uns nun sagt, sind die Arbeiter zuletzt, als noch drei Ellen zu durchhauen waren, dadurch sicher zusammengeführt worden, dass „von Süden und von Norden her“, also von der einen Gruppe zur andern, eine natürliche Spalte(?) das Gestein durchzog, die ihnen alle Sorge und Unsicherheit beseitigte. Hiernüt begründe ich die oben gegebene Uebersetzung und Ergänzung. Eine von rechts nach links, also quer, den Lauf des Tunnels durchtreifende Spalte hätte den Arbeitern besonders für eine gegenseitige Entfernung von noch drei Ellen gar nichts genützt, zumal in einem Tunnel, der dort nur 60 cm. breit ist. Die Inschrift will doch offenbar mittheilen, dass die Spalte gerade den noch anstehenden Felsen zwischen den Arbeitern durchschnitt, also drei Ellen lang war. Sie wird sich demnach ungefähr in der Längs des Tunnels befunden und mit ihm dieselbe Richtung gehabt haben, also von Norden nach Süden. Dazu stimmt nun, dass man heute von einer solchen Spalte nichts mehr entdecken kann, sie muss wohl mit den letzten Felsstücken selbst verschwunden sein.

Nach welcher Seite des Treffpunktes der Arbeiter die in der Inschrift genannten drei Ellen gemessen sein wollen, ergibt sich aus den Worten derselben nicht. Nach Conder's Messungen beträgt

der Zwischenraum von dem angenommenen Treffpunkt nach dem nächsten oberhalb desselben (nördlich) befindlichen Einschnitt 4 engl. Fuss oder 1,22 m., eine Entfernung, die Conder drei hebräischen Ellen, die Elle zu 16 engl. Zoll gerechnet, gleichsetzt. Ganz auf's Haar kommt diese Gleichsetzung nun nicht mit dem Mass überein, das sich für die hebräische Elle aus der in Zelle 5 angegebenen Länge des Tunnels ergibt. Nach Conder's Messung, die mit grosser Sorgfalt vollzogen worden ist¹⁾, beträgt die Länge des Tunnels von einem Ende bis zum andern 1757 engl. Fuss und 4 Zoll oder 535,60 m. Das Mass der Inschrift ist gerechnet „von der Quelle bis zum Teich“, d. h. bis zu dem hier in Frage kommenden Teich, dem Siloathteich. Der Ausgangspunkt fällt mit dem Anfang des Tunnels an der Marienquelle zusammen; der Endpunkt, der Rand des Teiches, liegt aber, wie meine Ausgrabungen gezeigt haben²⁾, noch 2 m. vor dem südlichen Ende des Tunnels. Es sind demnach 537,60 m. gegen 1200 hebräische Ellen zu rechnen, die zur Zeit der Tunnelbohrung übliche hebräische Elle misst also 448 Millimeter, rund 45 cm. Drei hebräische Ellen ergeben nun 1,35 m., also 13 cm. mehr, als Conder angenommen hat. Jedenfalls ist die Differenz gering.

Wie verhält es sich nun mit dem dritten Mass, nämlich, dass die Höhe des Felsens über dem Kopf der Steinkammer 100 Ellen oder 45 m. betragen habe? Ich gebe von vornherein zu, dass diese Angabe auf die ganze Ausdehnung des Tunnels unmöglich angewandt werden kann. Ein senkrechter Schacht, der 143 m. von dem südlichen Ende desselben entfernt ist, führt zur Oberfläche des Felsens empor; diese liegt hier nur 4,30 m. über dem Boden des Tunnels. Aber in der nördlichen Hälfte hebt sich der Berg Rücken bis zu 50 m. über der Decke desselben, so dass die Angabe der Inschrift durchaus nicht zu niedrig gegriffen erscheint. Bis zu welchem Punkt des Felsens die alten Techniker gemessen haben, können wir natürlich nicht mehr wissen; vielleicht wollten sie nur ein gewisses Durchschnittsmass angeben, das sie dann nach den höchsten Erhebungen des Berges berechneten. Um dasselbe zu erhalten, bedurfte es keiner grossen Fertigkeit in mathematischen Berechnungen, die auch in der Anlage und Ausführung des Kanals durchaus nicht hervortritt. Entweder hat man vom Anfang des Tunnels aus mit Hilfe des Senkbleies und der Wasserwaage am Rande des steil abfallenden Berges in die Höhe gemessen, indem man einen rechten Winkel auf den andern setzte, oder der von Warren³⁾ aufgefundenen, zum Theil senkrecht vom Rücken des Berges bis zum Wasser der Marienquelle hinabführende Schacht

1) Vgl. Quarterly Statement for 1882, p. 122, p. 183.

2) Vgl. meine Ausgrabungen bei Jerusalem in ZDPV. V, p. 85 f. und Tab. II.

3) Recovery of Jerusalem, p. 242 ff.

hat dazu gedient, dieses Mass festzustellen — vorausgesetzt, dass derselbe schon vorhanden war, als man den Siloahkanal durch den Felsen hindurch anlegte (s. unten).

Bei diesem Sachverhalt sehe ich mich nicht veranlasst, von der oben vertretenen Lesung abzugehen, die den Buchstaben der Inschrift am besten entspricht. Sayce giebt in seiner letzten Transcription nur die Buchstaben מִן הַר הַזֶּה und übersetzt: „and (three-fourths?) of a cubit was the height of the rock etc. Derembourg¹⁾ dagegen ergänzt den Anfang des Satzes zu מִן הַר הַזֶּה = „il y avait une demi-coudée de hauteur de rocher au dessus etc., stellt aber daneben die Conjectur מִן הַר הַזֶּה , „la mesure d'une coudée“ zur Verfügung. Die letztere entspricht wohl den Raumverhältnissen der fünften Zeile, aber nicht den Resten des zerstörten Schriftzeichens, welche die Facsimile's darbieten.

Die Sprache der Inschrift berührt den Leser wie die gute Prosa des A. T. Interessant ist es, dass die auslautenden Vokale schon regelmässig durch gewisse Konsonanten, als Lesenzeichen, ausgedrückt werden, nämlich durch נ , ז und ק , z. B. מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה . Es wird daher wohl nicht מִן הַר הַזֶּה , sondern מִן הַר הַזֶּה (3. fem. sing. Perf.) gesprochen werden müssen. In der Mitte des Wortes werden die Lesenzeichen nicht angewandt, ausser bei diphthongischem ז , daher מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה , מִן הַר הַזֶּה .

Leider enthält die Inschrift kein historisches Datum; sie bezieht sich weder auf den Namen eines Königs noch auf ein bekanntes geschichtliches Ereigniss. Kautzsch hat daraus bereits den Schluss gezogen, dass „die Aufertigung der Inschrift nicht eine officiell angeordnete, sondern das Privatvergnügen eines dabei Betheiligten gewesen ist“²⁾. Jedenfalls fehlen uns alle direkten Mittel der Datirung. Doch bietet sich ein indirektes. Die Inschrift steht mit der Vollendung des Kanales in engstem Zusammenhang, sie ist unmittelbar nachher eingemeisselt worden. Könnten wir also über die Herstellungszeit des Kanales zur Gewissheit kommen, so hätten wir damit auch ein befriedigendes Datum für die Inschrift gewonnen. Kön. IL 20, 20 wird vom König Hiskia gerühmt, er habe den Teich und die Wasserleitung angelegt und das Wasser in die Stadt geführt. Es hat aber der Teich und der Wasserleitungen im alten Jerusalem so viele gegeben, dass jene für den damaligen Stand der Ueberlieferung ohne Zweifel genügende Angabe uns heute eine nicht geringe Verlegenheit der Wahl bereitet. Ich habe im Sommer 1881 allein auf dem unteren Südosthügel und an der Mündung des Tyropöonthales vier grosse verschlüttete Teiche aufgefunden — welcher ist nun der Teich? Die letzte Angabe, „er hat das Wasser in die

1) Comptes rendus s. s. O.

2) ZDPV. IV, p. 259.

Stadt geführt*, wird etwas leichter zu verstehen sein. Die Wasserarmuth Jerusalems ist bekannt, das Wasser ist wahrscheinlich das einzige, das es dort gab, die einzige Quelle, nämlich die Marienquelle. Und der Tunnel, in dem die Inschrift gefunden worden ist, hat keinen anderen Zweck gehabt, als das Wasser der Marienquelle, die ausserhalb der Stadtmauern lag, an einen Punkt innerhalb derselben zu leiten; denn seine Mündung wird von der alten Stadtumwallung eingeschlossen, wie durch meine „Ausgrabungen bei Jerusalem“ (p. 129 f.¹⁾) festgestellt worden ist. Da wir von keiner anderen ausserhalb der Stadt gelegenen und in dieselbe geleiteten Quelle wissen, so drängt sich dieses Verständniss der allerdings unbestimmten Worte auf.

Die Chronik berichtet genauer über eine solche Unternehmung des Hiskia. Sie meldet (II. 32, 30): „Hiskia verschloss²⁾ die obere Quelle des Gihon (oder nach der den Sinn nicht ändernden Auffassung der Mischna: „Die Quelle des oberen Gihon“) und leitete sie nach dem Westen der Davidsstadt hinab“. Die Davidsstadt hat nun gerade oberhalb der Marienquelle gestanden, die Mündung des uns beschäftigenden Tunnels liegt im Süden des westlichen Abhangs derjenigen Höhe, die einst die Davidsstadt getragen hat. Die obere Quelle des Gihon muss also auf einer anderen Seite der Höhe sich befinden haben. Da die Südseite wegen der Terrainverhältnisse ausgeschlossen ist, so bleiben die Nord- und Ostseite übrig. An der Nordseite der alten Davidsstadt habe ich eine nicht geringe Einsenkung des Felslagers nachgewiesen, und darauf gründe ich die Vermuthung, dass ursprünglich dort ein Thal den Berg durchschnitten hat, welches neben der Marienquelle sich mit dem Kidronthal vereinigte; in demselben könnte ja vielleicht eine zweite Quelle verschüttet sein. Aber die Existenz einer solchen ist dort schon wegen der Nähe der Marienquelle wenig wahrscheinlich, und ferner will wohl der Chronist von demselben Werk des Hiskia sprechen, das wir im Buche der Könige (II. 20, 20) mit den Worten: „er hat das Wasser in die Stadt geführt“, erwähnt finden. Unter dieser Voraussetzung müssen wir „die obere Quelle des Gihon“ ausserhalb der Stadt ansetzen, also an die Ostseite des alten Zionhügels, auf die allein dieses Merkmal zutrifft. Dort aber giebt es keine andere Quelle als die Marienquelle. So führt aus der Bericht des Chronisten darauf, seine obere Gihonquelle von dieser zu verstehen und den heutigen Siloaktunnel als den Kanal anzusehen, durch welchen Hiskia das Wasser derselben an die Westseite der Davidsstadt geleitet hat. Für den Punkt, an welchem dasselbe dort hervortritt, würde dann der durch die Worte des Chronisten geforderte gegensätzliche Name „untere Gihonquelle“ in Betracht kommen

1) ZDPV. V, p. 133 f.

2) Nämlich durch eine Mauer oder ein anderes Bollwerk.

und sich auf diese Weise erklären, mit welchem Recht das Tur-gum zu Kón. I. 1, 33 Gihon mit Siloah wiedergeben kann. Endlich wird auch Sirach 48, 17 hervorgehoben, dass Hiskia den Gihon (oder Text liest *Poyh*) in die Stadt hineingeleitet, den harten Felsen mit Eisen durchgraben und Teiche für das Wasser gebaut habe.

Freilich ist nicht ausgeschlossen, dass eine vollständige Kenntniss des Untergrundes von Jerusalem uns noch über andere unterirdische, von Quellen ausgehende Kanäle belehrt, zumal da die im A. T. erwähnte, für diese Frage freilich gar nicht in Betracht kommende Drachen- (oder Feigen-) Quelle (Neh. 2, 13) noch immer nicht nachgewiesen ist. Bei dem jetzigen Stande der Topographie des alten Jerusalem kann man aber der Beziehung dieser Chronikstelle auf die Anlage des Siloahkanales gar nicht aus dem Wege gehen. Wir würden dadurch für die Inschrift etwa die Zeit 700 vor Chr. erhalten.

Aber eine Beobachtung, die sich an den Namen Siloah knüpfen lässt, scheint zu einem anderen Resultate zu führen¹⁾. Die Inschrift belegt freilich weder den Tunnel noch den Teich mit dem Namen Siloah, aber angesichts der einheitlichen Tradition sind Zweifel, ob dieser Name (jetzt Silwán) jener Oertlichkeit zukomme, bis jetzt noch nicht laut geworden. Siloah erscheint nun im A. und N. T. nicht als Eigennamen, sondern als Appellativname, es hat stets den Artikel (vgl. Jes. 8, 6. Neh. 3, 15 (?). Luk. 13, 4. Joh. 9, 7). Das Wort pflegt in passivischem Sinne (Joh. 9, 7) verstanden und als „Leitung“ gedeutet zu werden, da der Hebräer מְנַחֵם von der Ableitung und Vertheilung des Wassers zu gebrauchen pflegt, wie sich aus Ezech. 31, 4 und Ps. 104, 10 ergibt; vgl. Mischna Mo'ed c. 1, §. 1: מְנַחֵם הַמַּיִם אֵיזֶר אֵיזֶר irrigations indigus (nach Gesenius thesaur. s. v. מְנַחֵם). Danach würde jener Kanal wegen der Schwierigkeit seiner Anlage und wegen seiner Wichtigkeit für die Stadt schlechtweg מְנַחֵם, „die Leitung“, genannt worden sein und und die Gegend davon den Namen erhalten haben, der durch die Form *Silwáw* in das heutige Silwán übergegangen ist. Nun begegnen uns aber die „saft fließenden Wasser Siloah's“ (מְנַחֵם הַמַּיִם) schon Jes. 8, 6 in einer Stelle, die das Bündniss Pekah's, Könige von Israel, mit Rezin von Damaskus voraussetzt und den Einfall Tiglat Pileser's im Auge hat, mithin kurz vor 734 v. Chr. gesprochen sein muss. Ist also der Siloahkanal schon unter Absa, dem Vorgänger Hiskia's, vorhanden gewesen? Man wird diese Frage bejahen und einen Widerspruch mit Chron. II, 32, 30 constatairen müssen, wenn man, wie es bisher üblich gewesen ist, Jes. 8, 6 von dem heutigen Siloahkanal versteht. Dann ist

1) Vgl. Nambauer bei Sayce in Quarterly Statement for 1881, p. 153. Dorenbourg s. a. O. p. 203.

noch hinsichtlich der Inschrift zu sagen, dass sie schon unter Ahas vorhanden gewesen sein muss.

Welcher Nachricht soll man den Vortzug geben? Die Worte Kön. II. 20, 20 allein reden nicht deutlich genug, die Angabe des Siraciden wird schwerlich selbständigen Werth neben der Chronik haben; es bleiben daher Jesajas und die Chronik einander gegenüber stehen. Es leidet nun keine Frage, dass an und für sich jede geschichtliche Nachricht aus jener Zeit bei Jesaja zuverlässiger ist als irgend eine durch die Chronik uns erhaltene, die über Ahas oder Hiskia handelt. Aber der Chronist wird jenes Zeugnis, wenn er es nicht in seinem „Midrasch des Buches der Könige“ fand, sicherlich aus der einheimischen Ueberlieferung geschöpft haben; man darf es daher nicht ohne Weiteres bei Seite schieben, zumal da es sich von keiner andern Oertlichkeit des alten Jerusalem verstehen lässt. Im Gegentheil lohnt es sich zu fragen, ob der Name יְרֵמֶה denn von je mit dem Kanal oder richtiger mit der Schöpfstelle an seiner Mündung verknüpft gewesen ist. Die Chronik giebt, wie ich schon gesagt habe, zu verstehen, dass dieselbe den Namen „untere Gihonquelle“ geführt habe. Die בְּרֵכַת הַשִּׁילֹחַ (Neh. 3, 15) muss allerdings im südlichen Ausgang des Tyropöontales gelegen haben und wird gewöhnlich als die früheste Erwähnung des Siloahbaches betrachtet; aber die ältesten Interpreten, die LXX, kannten diese Deutung nicht. Erst die oben angeführten Stellen des N. T., verglichen mit den Angaben des Josephus, machen es gewiss, dass man unter *Siloān* dieselben Punkte zu verstehen hat, an denen heute der Name Silwān haftet, nämlich Quelle und Teich. Ein „Siloahkanal“ existirt überhaupt nur bei den abendländischen Schriftstellern, die Pellachen sagen einfach *il-kanāḡ*, der Kanal. Sollte vielleicht der Appellativname erst später auf die Mündung des Tunnels und den durch ihn gefüllten Teich übertragen worden und ursprünglich Bezeichnung einer benachbarten, durch Leitungen bewässerten Gegend gewesen sein¹⁾? Ich möchte wenigstens nicht um der Stelle Jes. 8, 6 willen, die gar keinen topographischen Fingerzeig enthält, die meiner Meinung nach deutliche Angabe der Chronik für unglaubwürdig erklären.

Es sei mir noch gestattet, daran zu erinnern, dass Opt. Warren im Jahre 1867 einen zweiten Zugang zu der Marienquelle aufgefunden hat. Aus einem überwölbten, jetzt verschütteten Gemach am östlichen Abhang des Berges führt ein schräger, in den Felsen gehauener und mit einigen Stufen versehener Gang abwärts, dann geht es eine Strecke lang horizontal, dann wieder schräg weiter, zuletzt folgt ein senkrechter Schacht, der über einem kleinen Wasserbehälter mündet, der mit dem sogenannten Siloahkanal und

1) Bei Deronbourg u. a. O. und bei Halévy, *Revue critique*, 17. Oct. 1881, nr. 42, p. 292, finde ich מְרִיגָה gedeutet als „l'arrosage par rigoles“, „champ d'arrosage“, jedoch ohne nähere Begründung oder Erklärung.

durch ihn mit der Marienquelle in Verbindung steht. Von letzterer ist der Wasserbehälter etwas mehr als 17 m entfernt ¹⁾. Dieser Zugang hat nun demselben Zwecke dienen sollen, den der Tunnel besser erfüllt, nämlich das frische Quellwasser schöpfen zu können, ohne die Stadt zu verlassen. Die Nachricht der Chronik über die Ableitung des Gihon lässt sich aber von der beschriebenen Anlage nicht verstoßen, ebenfalls nicht Kön. II, 20, 20. Vergleicht man dieselbe mit dem Siloahkanal, so erscheint dieser als das schwierigere, aber doch zugleich nützlichere Werk; denn er lieferte eine bequeme Schöpfstätte und bewässerte einen ziemlich grossen Teich, die beide ohne Beschwerde von aussen zugänglich waren, während es doch grosse Mühe gemacht haben müss, auch nur einen Eimer Wasser durch jenen Schacht und jene unbequemen Gänge nach oben zu befördern. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass man jenen Zugang von oben nach der Herstellung des Kanals sollte angelegt haben. Derselbe wird also älter sein als der Siloahkanal, und ich will nicht unterlassen darauf hinzuweisen, dass die LXX in Regn. III zu Anfang des dritten Kapitels die Nachricht hielten, dass schon Salomo die Davidstadt „durchhauen“ habe (*διέκοψε τὴν πόλιν Δαυὶδ*). Die Davidstadt lag aber oberhalb der Marienquelle. Wenn nun der Siloahkanal dazu bestimmt ist, einen früheren und beschwerlichen Zugang zur Marienquelle zu ersetzen, so wird man schon darum sich hüten, die Anlage desselben bis in die Zeiten Salomo's zurückzuverlegen.

Es ist nämlich Sayce's erstes und auch letztes Wort gewesen, dass er geneigt sei, die Inschrift in die Zeit Salomo's zu setzen ²⁾. Er stützt sich auf die Konsequenzen, die Neubauer nach Deraubourg aus Jes. 8, 6 gezogen haben, dass nämlich der Tunnel älter sein müsse als die Zeit des Ahas, und findet auch, dass die Form der Buchstaben, abgesehen allein vom κ , für ein hohes Alter der Inschrift spreche. Andere, wie Is. Taylor ³⁾ und Kautzsch ⁴⁾, haben, wie ich glaube, mit grösserem Rechte nachzuweisen gesucht, dass eine Vergleichung der Buchstaben unserer Inschrift mit dem Mesa-Alphabet und mit jüngeren Denkmälern lehre, dass dieselbe der Zeit des achten bis sechsten Jahrhunderts v. Chr. angehören müsse. Ich habe dagegen im Obigen den Nachdruck darauf gelegt, die Anlage des Kanals zeitlich zu fixiren, weil damit zugleich das Datum der Inschrift geliefert wird. Denn eine Vergleichung mit dem Alphabet des Mesa-Steines, so interessant sie auch in epigraphischer Beziehung ist, kann bei dem heutigen Stande unserer Kenntnisse noch kein sicheres Mittel für die Datirung der Siloahinschrift

1) Recovery of Jerusalem (London, 1871) p. 242 ff.

2) Quarterly Statement for 1882, p. 62 f.

3) Quarterly Statement for 1881, p. 155 ff. (8. Jahrhundert). Athenaeum 24. Sept. 1881, p. 400 (6. Jahrhundert).

4) ZDPV IV, p. 270 f.

abgeben. Es ist ja sowohl der Mesa-Stein, als auch vorläufig unsere Inschrift, ein völlig isolirtes Denkmal, und mit welchem Recht sie zusammengestellt werden können, ist noch ganz ungewiss. Dazu kommt, dass der Mesa-Stein und noch weniger die Eschmunazar-Inschrift kein eigentlich hebräisches Denkmal ist in dem Sinne, wie wir von hebräischer Sprache reden. Da aller Wahrscheinlichkeit nach die Schreibkunst in Jerusalem und Juda doch mehr als in Moab blühte, so ist es sehr fraglich, ob die Form der Buchstaben in beiden Ländern in den gleichen Jahrhunderten dieselbe war. Die alten hebräischen Siegel und Gemmen, mit denen man ebenfalls unsere Inschrift verglichen hat, vermögen auch nicht viel zu helfen, da ihre Zeit selbst noch schwankt. Bei dem geringen epigraphischen Material, das uns für das alte Israel zu Gebote steht, halte ich es daher für gerathener, sich möglichst an die geschichtlichen Instanzen zu halten, unter denen ich geneigt bin, zu Gunsten der Mittheilung in der Chronik zu entscheiden.

Wenn auch kein Zweifel darüber sein kann, dass die Lehre von der hebräischen Schrift im eigentlichen Sinne bis auf Weiteres an diesem Denkmal ihre Grundlage haben wird, so bewahrheitet sich doch zugleich an ihm die schon oft gemachte Erfahrung: Neue Funde, neue Räthsel! Als erste grössere Inschrift aus der älteren Zeit Israels weckt sie aber um so lebhafter die Hoffnung, dass sie nicht mehr lange isolirt bleiben, sondern dass sich bald zu ihr eine Schwester finden möge, die uns nicht allein ihre Zeit besser verstehen lehrt, sondern auch über die Geschichte Israels zu uns spricht.

Im gemeinschaftlichen Verlage von A. Asher & Co. und der Weidmann'schen Buchhandlung zu Berlin erscheinen soeben:

Verhandlungen des V. internationalen Orientalistencongresses gehalten zu Berlin im September 1881.

2 Theile in 3 Bänden. Preis 12 *Mk.*¹⁾

I. Theil: Bericht über die Verhandlungen. 144 SS.

II. Theil: Abhandlungen und Vorträge,

I. Hälfte: der Semitischen und Africanischen Section.

II. Hälfte: der Indogermanischen und Ostasiatischen Section.

Inhalt:

I. Semitische Section. 366 SS. u. 144 SS. autographirte Beilage.

1. Dieterici, Ueber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern. S. 3—12.
2. Golénischeff, Court résumé de la notice de W. Staschoff intitulée Remarques sur les „Rous“ d'Ibn Fadhlân et d'autres auteurs arabes. S. 13—18.
3. Spitta, Die Geographie des Ptolemäus bei den Arabern. S. 19—28.
4. Guillen Robles, Sur l'état actuel des études arabes en Espagne.
5. Ethé, Ueber persische Tenzonen. S. 48—135.
6. Ginsburg, The dageshed Alephs in the Karlsruhe MS., being an explanation of a difficult Massorah. S. 136—141.
7. Merz, Bemerkungen über die Vocalization der Targume. Anhang: Die Tschufutkale'schen Fragmente. S. 142—225.
8. Papageorgios, Merkwürdige in den Synagogen von Corfu im Gebrauch befindliche Hymnen. S. 226—232.
9. Kautzsch, Ueber eine räthselhafte Inschrift aus Nordafrika. (Mit einer Tafel.) S. 233—234.
10. Oppert, Die französischen Ausgrabungen in Chaldäa. (Mit einer Tafel.) S. 235—248.
11. Haupt, Die sumerisch-akkadische Sprache. S. 249—287.
12. Kessler, Ueber Gnosis und altbabylonische Religion. S. 288—305.
13. Sayce, The decipherment of the Vavite Inscriptions. S. 306—314.
14. Strassmaier, Die altbabylonischen Verträge aus Warka. S. 315—365. Hierzu eine autographirte Beilage von 144 Seiten.

II. Indogermanische Section. 332 SS.

1. Windisch, Der griechische Einfluss im indischen Drama. S. 3—106.
2. Oldenberg, Ueber den Lalita Vistara. S. 107—122.
3. M. Müller, Zwei Vorträge. (I. Oxford's Bedeutung für die orientalischen Studien, II. Die Entdeckung von Sanskrit-Handschriften in Japan.) S. 123—132.

¹⁾ Der Preis ist vom Comité so niedrig gestellt, um auch denen, welche sich nicht als Mitglieder des Congresses haben einschreiben lassen, nachträglich noch die Anschaffung des Werkes zu ermöglichen. Die Red.

4. Jacobi, Die Epen Kālidāsa's. S. 133—156.
5. M. Williams, The place which the Rig-veda occupies in the Sandhyā and other Daily Religious services of the Hindus. S. 167—188.
6. Bendall, On European Collections of Sanskrit Manuscripts from Nepal: their antiquity and bearing on chronology, history and literature. (Mit 2 chronol. Tafeln.) S. 169—211.
7. Shyāmaji Krishnavarmā, Sanskrit as a living language in India. S. 213—224.
8. M. Williams, Application of the Roman Alphabet to the Expression of Sanskrit and other eastern languages. S. 225—236.
9. de Harlez, Der Avestische Kalender und die Heimath der Avesta-Religion. S. 238—277.
10. Ascoli, Ueber die ethnologischen Gründe der Umgestaltung der Sprachen. S. 279—286.
11. Collitz, Ueber eine besondere Art vedischer Composita. S. 287—298.
12. Marinkovitch, Vocabulaire des mots Persans, Arabes et Turcs introduits dans la langue Serbe avec un exposé de la littérature Serbe. S. 299—332.

III. Afrikanische Section. 146 SS.

1. Naville, l'édition thébaine du Livre des Morts. S. 3—11.
2. Maspero, Sur la cachette découverte à Dér-el-Bahari en Juillet 1881. S. 12—24.
3. Brugsch, Die altägyptische Völkertafel. S. 25—79.
4. Revillont, Les monnaies égyptiennes. S. 80—91.
5. Lieblein, Ueber datierte ägyptische Texte. S. 92—99.
6. Golénischeff, Sur un ancien conte égyptien. S. 100—122.
7. Cust, Ueber unsere gegenwärtige Kenntniss der Sprachen Afrika's. S. 123—146.

IV. Ostasiatische Section. 86 SS.

1. Long, On Eastern Proverbs, their importance and the best mode of making a complete collection classified with the native interpretations. S. 3—9.
2. Bastian, Ueber die Psychologie des Buddhismus. S. 10—12.
3. Beal, The Buddhist Councils held at Rājagriha and Vesālī, translated from Chinese. S. 13—46.
4. Hunfalvy, Ueber das bildende Princip der Nationen. S. 47—53.
5. Radloff, Die Lautalternation und ihre Bedeutung für die Sprachentwicklung, belegt durch Beispiele aus den Türkssprachen. S. 54—70.
6. Martin, Traces of International Law in Ancient China, condensed outline of a paper read before the congress of orientologists in Berlin 13. Septbr. 1881. S. 71—78.
7. Bushell, Inscriptions from the Tombs of the Wu Family from the Tzu-yun-shan, Purple cloud Hill 28 li south of the city Chia-hiang-hsien in the Province of Shantung. S. 79—80.
8. v. d. Gabelentz, On a new Chinese Grammar.

Der

Sechste Internationale Orientalistencongress.

Der sechste internationale Congress der Orientalisten wird zu Leiden vom 10—15 September 1883 stattfinden (nicht 1884, wie zu Berlin in der Schlusssitzung des fünften Congresses bestimmt war). Das geschäftsführende Comité bilden die Herren Dozy, Präsident, Kuenen, Vice-Präsident, de Goeje, 1. Secretär, Tiele, 2. Secretär, Pleyte, Classenführer.

Erklärung.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft darf von den Gelehrten, die sie mit dem ehrenvollen Amte eines Berichterstatters beauftragt, unbedingte Unparteilichkeit erwarten. Ob Herr Friedrich Delitzsch in seinem jüngsten Jahresbericht (1880) über die Keilschriftforschung diesem Vertrauen entsprechend gehandelt, mögen die folgenden Anführungen zeigen. Er sagt a. a. O. p. 89:

„Die Frucht mehr als zwanzigjähriger Untersuchungen* über die Sprache der zweiten Gattung der Achämenideninschriften, über das sogenannte Medische, hat Oppert in einem durch grosse Uebersichtlichkeit ausgezeichneten Werke über Volk und Sprache der Meder niedergelegt. Einen wie grossen Fortschritt dieses Buch gegenüber den Forschungen von Norris bezeichnet, vermag ich nicht anzugeben(!). Meine eigenen Untersuchungen über dieses Idiom sind noch nicht zu einem Abschluss gelangt (sic!); bevor dies aber geschehen, erscheint es mir rathsamer, die Oppert'schen Paradigmen der medischen Declination mit ihrem Nominativ, Genitiv, Accusativ, Dativ, Ablativ, Abessiv, Locativ, Inessiv, Distributiv, Comitativ und Relativ, sowie der medischen Conjugation mit ihren primitiven, desiderativen, reciproken und faktitiven Stämmen bei Seite zu lassen. Diese Nichtberücksichtigung des Oppert'schen Buches ist geradezu ein Act wissenschaftlicher Selbsterhaltung(!), da die Verrede Jeden, der sich jemals auch seinerseits mit dieser zweiten Gattung der dreisprachigen Keilschriften befassen sollte, und arbeitete er auch, nur an Grotesk anknüpfend, noch so selbständig, von vornherein zu einem Schüler Oppert's stempelt, ihn der Undankbarkeit gegen seinen „Lehrer“ anklagt und seine etwaigen ganz unabhängigen von Norris wie von Oppert gewonnenen Funde ohne Weiteres als „Plagiat“ brandmarkt.“

Herr Friedrich Delitzsch hatte über ein Buch zu berichten, das ich geschrieben, nicht über eines, das er nicht geschrieben hat,

und ich überlasse es dem Urtheil der Leser, ob die obige Aeusserung des Herrn D. durch das gerechtfertigt ist, was ich Médes préface p. VIII sage und im Folgenden wiederhole:

J'ai restitué à l'idiome, et je crois avec justice, l'ancienne appellation de médecine, employée par Westergaard et MM. Rawlinson et de Sanley. La vérité, entrevue dès l'origine, est souvent abandonnée pour quelque temps. J'aime à rendre à cette occasion, à mes devanciers, l'hommage de reconnaissance pour tout ce que je leur dois et je continuerai d'accomplir ce devoir avec d'autant plus de sérénité, que j'espère que mes successeurs me rendront à leur tour la même justice. Il est vrai que maintenant la reconnaissance envers les maîtres se perd de plus en plus: dans ces nouvelles études, l'élève qui a peu découvert est souvent l'ennemi naturel d'un maître plus heureux. Les initiateurs sont exposés à un système de plagiat organisé, et si par hasard, on se souvient d'eux, ce n'est que instruire le lecteur de leurs erreurs réelles ou présumées. Cette pratique est aussi blâmable que gratuite, car l'on ne gagne absolument rien à être injuste. Celui qui est lésé, trouve toujours, tôt ou tard, parmi les élèves de ses successeurs, oublieux, un vengeur qui, en rétablissant les faits, juge avec équité les données acquises par les premiers travailleurs, et excuse avec indulgence leurs erreurs.*

Paris, August 1882.

J. Oppert.

Erklärung.

Herr A. H. Sayce sagt im XIV. Bande des Journal of the Royal Asiatic Society auf S. 664 Folgendes in Betreff der auf der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft befindlichen Gipscopie der Inschrift von Kelischin:

„Another cast of it, however, was made by Dr. Blau, and sent by him through Dr. Rödiger, to the library of the German Oriental Society at Halle. It was broken on its way to Europe, but the fragments have been preserved, and Prof. August Müller has been kind enough to have a cast of them made for me and forwarded to England. Unfortunately the beginning and end of each line is destroyed, and the four pieces into which the cast was broken have been wrongly fitted together, so that not only are four lines obliterated by being fused together, but it is impossible to tell where the inscription begins or in what order the fragments come“.

Da diese Worte geeignet schienen den Eindruck hervorzurufen, als sei die von Herrn Sayce angewommene verkehrte Zusammenfügung der beiden Gipsstafeln bei der unter meiner Aufsicht unter-

genommenen Restauration (s. oben S. XXX und vgl. S. XLIV) verschuldet worden, so musste ich Gelegenheit nehmen, Hrn. Sayce gegenüber zu constatieren, dass die (von jeher durch zwei Holzrahmen vor dem Auseinanderfallen geschützten) Fragmente genau in derselben Ordnung zusammengefügt worden sind, in welcher sie sich von Anfang befunden haben. Wie mich Herr Sayce ermächtigt zu erklären, haben seine Worte sich aber auf die jetzige Wiederherstellung gar nicht beziehen sollen; er scheint also anzunehmen, dass bei irgend einer früheren Gelegenheit, etwa unter Rödiger's Bibliothekariat, das Versehen stattgefunden habe. Der bisherigen Verwaltung ist hierüber nichts bekannt, ein solcher Vorgang mir auch bei des sel. Rödiger über alles Lob erhabenen Accuratesse höchst unwahrscheinlich. Trotzdem bin ich nicht sachverständig genug, über die ganze Angelegenheit ein massgebendes Urtheil äussern zu dürfen, wenngleich ich nicht verfehlen will darauf aufmerksam zu machen, dass eine Rückfrage bei Sir Henry Rawlinson (s. ZDMG. VIII, 601, welche Stelle Hrn. Sayce entgangen zu sein scheint) vielleicht eine bestimmte Entscheidung herbeiführen würde. Jedenfalls aber war es für den bisherigen Bibliothekar der Gesellschaft nothwendig festzustellen, dass eine Veränderung in dem Zustande der Inschrift, die für ihn eine schwere Verantwortung einschliessen würde, nicht stattgefunden hat: dies im Einverständnisse mit Hrn. Sayce selbst zu thun, ermöglichte mir seine bereitwilligst abgegebene Erklärung, für welche ich ihm zu gebührendem Danke verpflichtet bleibe.

Königsberg i. Pr.,
26. November 1882.

A. Müller,
obem. Bibliothekar der DMG.

Berichtigungen.

S. 189, Z. 12 v. o. zu lesen: der griechischen Selenciden.

Die Angaben „Zu 1. 2.“ u. s. w. bei der Vergleichung mit Yajñavalkya pp. 427—430 waren eigentlich nur für den Setzer bestimmt und sind durch Missverständniss mitgedruckt worden, können jedoch den Kundigen nicht irre führen.

Namenregister ¹⁾.

* Abicht	384	Hernsdorff	168
Aufrecht	561	Hoffmann	703
Baermann	195	Hörschmann	115
Bacher	401	Kantisch	480
* Baethgen	196	Lang	620
Bartholomae	560	Liehrecht	711
Bendall	652	Löw	640
v. Böttlingk	639	Müller, August	754
v. Brandke	417	Nestle	708, 708
Bühler	633	Nöldeke	173, 661, 669, 682
* Dollaseh, Friedrich	173	Oppert	753
Dozy	342	Pischel	135
Eché	478	Prætorius	661
* Elzé	96	Rehnsch	655
* Fagnan	106	v. Rath	353
Führer	171	Sachau	142, 345
Fürst	410	Spiegel	584
* v. Gabelentz	712	Houtum-Schäudler	54
Gildemeister	385	Soehn	1, 338
de Goeje	329	* Soein	623, 708
Goldziher	278	* Stado	490
* Goldziher	720	Tamfel	89, 94
Grube	719	v. Tarnauw	285
Guths	725	Wieseler	185
de Harlez	627	* Wright	682

Sachregister.

Adler mit dem Saime, Der	353	Armeniaci III.	115
* Ak'ara-i-Hmalijijint	384	Askara oder Schem hamrogho-	
* Abd al-ghani al-nahulsi, Des		rasch	410
Reisen von Damascus nach Je-		Atharravoda	135
rusalem	385	Aveta, Beiträge zur Kenntnis	
Abulwalid Ibn Ganah und die		des	560
neuhebräische Poesie	401	Avestiques, Études	627
igama, Ueber die Erklärung des		Aweth, Zur Textkritik des	586
Wortes im Vakyapadiya	633	* Az Isalam	720

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der recensirten Schriften.

Bemerkungen zu den von Th. Anfrecht Zuehr. mitgetheilten Strophen	659	Miscellanea	133
Berichtigung	384, 755	Möval, Der arabische Dialekt von	1
Bruchstücke. Die persischen bei Balâdhari	339	Nepalesse Celine, On some	651
*Chinesische Grammatik	712	*Neu-aramäischen Dialekte, Die von Urmia bis Mosul	669, 708
Edessanische Inschriften	142	Orientalistencongress, Der 4. Internationale	733
Edessanischen, Bemerk. zu den von Sachau herausg. Inschriften	664	*Orientalistencongress, Die Verhandlungen des 5. Internationalen	751
Eigentumsrecht, Das nach mesopotamischem Rechte	285	Palmyrenischen, Bemerk. zu den von Sachau herausg. Inschriften	664
Erklärung	753	Parson, Die . . in Persien	54
Fihrist, Beiträge zur Erklärung des Kitâb al-	278	Radak-Vocabularium. Zu Chalmers's	188
Handschriften, Ueber einige in Granada entdeckte arabische	342	Rigveda	252
Hensch, Zur Abfassungzeit des Buches	185	Rusänâdama, Zu Nâsir Chusrâ's	96
Ibn al-Haitam, Abhandlung über das Licht von	195	Rüstungsstücke, Orientalische	655
Ibn al-Mu'tazz, Diwan des	620	Safa-Inschriften, Bemerkungen über die	661
Indischer Dichter, Beiträge zur Kenntnis	301, 509	Safawi, über die Geschichte der	89
*Joshua the Stylite, The chronicle of	682	Schem hammephraich s. Ankara	
Jüdisch-apokalyptischen Literatur, Beiträge zur	185	Sensschreiben an Prof. Fleischer	89, 640, 649
*Julianus der Abtrünnige	705	Silohinschrift, Die	725
Kasidan, Auswahl aus Nâsir Chusrau's	478	Syrische Grammatik des Mar Elias von Tihon	706
Livre de la science, Zu le . . p. Nâsir ed Din b. Khosrôu	100	*Gucci und Tassi	193
Mânava-Grhya-Sâtra, Ueber das Mândin, Der arabische Dialekt von	417, 738	Vendidad, Zum 2. Fargard des	135
		*Wo lag das Paradies	173
		Zobedaea, Zur Trilingua	345
		*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft	690



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.